



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

MIGRACIÓN Y CAMBIO RELIGIOSO: LA CONSTRUCCIÓN DE “NUEVAS COMUNIDADES” DE
INDÍGENAS MIGRANTES EN LA FRONTERA NOROESTE DEL PAÍS

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:

ABBDEL CAMARGO MARTÍNEZ

TUTORA PRINCIPAL

DRA. SARA MARÍA LARA FLORES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES (UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ

DRA. MARÍA DOLORES PARÍS POMBO
EL COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE (COLEF)
DR. HUGO JOSÉ SUARÉZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES (UNAM)
DR. CARLOS GARMA NAVARRO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA (UAM-I)
DRA. KIM SANCHEZ SALDAÑA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS (UAEM)

MÉXICO, D.F. NOVIEMBRE DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Luna

Con gratitud...

A los compañeros, compañeras, amigos y amigas del Valle de San Quintín. Por su ejemplo de fuerza y voluntad, por su inquebrantable espíritu, por su actitud ante la vida.

A la UNAM porque resguarda el espíritu de la autonomía.

A Sara Lara, por su rigor y sensibilidad antropológica. Por su amistad.

A Dolores París, Kim Sánchez, Hugo José Suárez y Carlos Garma por su solidaridad y ejemplo disciplinario.

A Susana por su voluntad y compañía.

A Luna Natalia por su luz.

A mi maestro.

Resumen

Este trabajo analiza la intersección entre el desarrollo de un enclave agroexportador y la internacionalización de un modelo religioso en el proceso de articulación comunitaria de un grupo indígena que se ha instalado en una zona fronteriza del noroeste de México. Para ello, se establece una aproximación que hace referencia a la reconfiguración étnica de los grupos indígenas migrantes a partir del proceso de asentamiento en la región fronteriza del Valle de San Quintín y de la apropiación de propuestas religiosas distintas al catolicismo. Bajo un análisis procesual, y con un fuerte lente etnográfico, el trabajo analiza las nuevas configuraciones multireligiosas que ocurren al interior del grupo triqui proveniente de la región de Copala en la Mixteca Oaxaqueña, y el desarrollo de un campo religioso basado en los atributos étnicos de sus pobladores.

Palabras clave. San Quintín, indígenas, asentamiento, migración, protestantismo, comunidad, reconfiguración.

Abstract

This research analyzes the connection between the development of an agroexport enclave and the internationalization of a model religious community in the process or articulation of an indigenous group that has settled in a border area of northwestern Mexico. For this, it develops an approach that refers to the ethnic reconfiguration of indigenous groups from migrant settlement process in the border region of San Quintin and appropriation of different religious proposals to Catholicism. Under a processes analysis and with a strong ethnographic lens, the document analyzes the new multireligious configurations that occur with Triqui group and development of a religious field based on the ethnic attributes of its habitants.

Keys words. San Quintin, indigenous, settlement, migration, Protestantism, community, reconfiguration.

Contenido

Introducción.....	8
Estrategia de investigación.....	17
Organización del documento.....	20
Nota fundamental.....	21
Capítulo I.....	23
La movilidad religiosa en América Latina.....	23
La geografía de la diversidad religiosa.....	25
La exaltación de una identidad religiosa emergente.....	27
Los determinantes de la movilidad religiosa.....	28
1) <i>El bienestar económico</i>	29
2) <i>La trascendencia de la identidad y tradición política</i>	32
3) <i>Los tiempos de la inmediatez transnacional</i>	35
4) <i>La presencia de la labor Misionera</i>	39
Conclusiones.....	43
Capítulo II.....	45
El enfoque étnico del protestantismo:.....	45
la movilidad religiosa en su vertiente indígena.....	45
Los estudios de cambio religioso entre los indígenas en México.....	46
El perfil de las iglesias no católicas al que se adhieren los pueblos indígenas en México.....	49
Postal 1. <i>Cambiamos para seguir siendo los mismos. Identidades étnicas renovadas</i>	55
Postal 2. <i>Tan regados todos: El papel de la migración en la apertura religiosa de los pueblos indígenas de México</i>	62
Conclusiones.....	67
Capítulo III.....	70
El Valle de San Quintín:.....	70
Una región económica transnacional y de presencia misional protestante.....	70
Desarrollo de un enclave agroexportador.....	72
1.1 <i>Tierra de nadie que todos quieren</i>	72
1.2 <i>San Quintín como una tierra de ocupación</i>	73
1.3 <i>Los primeros residentes. La noción del migrante emprendedor</i>	75
1.4 <i>Presencia indígena y la noción del migrante temporal</i>	77
2. La presencia misional protestante en San Quintín.....	81
2.1 <i>El primer modelo misional</i>	81
2.2 <i>La expansión de la agroindustria en la región y el segundo modelo misional</i>	83
3. Migración indígena y cambios en los patrones residenciales.....	86
3.1 <i>La presencia de la migración indígena Oaxaqueña en el noroeste del país</i>	87

3.2 <i>La migración de los triquis de Copala</i>	88
3.3 <i>Organización y movilización política triqui</i>	91
Un circuito de migración triqui	94
Conclusiones.....	99
Capítulo IV	102
Asentamiento y articulación comunitaria del grupo triqui en el Valle de San Quintín.....	102
Desarrollo de la región del Valle de San Quintín.....	104
1.1 <i>Cambios en los patrones de migración y residenciales en el Valle de San Quintín</i>	109
1.2 <i>Perfil residencial en San Quintín</i>	113
1.2.1 <i>Campamentos. La vida en el trabajo</i>	115
1.2.2 <i>Cuarterías y la independencia relativa de los trabajadores</i>	117
1.2.3 <i>Colonias. El asentamiento de los trabajadores</i>	119
Asentamiento y articulación comunitaria del grupo triqui en el Valle de San Quintín..	124
2.1 <i>Las etapas de organización social de los triquis en San Quintín vinculadas al proceso de asentamiento</i>	125
2.1.1 <i>Primer momento. Arribo y salida del campamento. El proceso de integración triqui en San Quintín</i>	126
<i>El campamento El Aguaje del Burro</i>	127
2.2.2 <i>Segundo Momento: Independencia residencial y fundación de la colonia. Presencia institucional y conciencia étnica</i>	131
<i>Presencia institucional</i>	133
2.1.3 <i>Tercer momento: organización política con énfasis en la representación regional</i>	138
2.1.4 <i>Cuarto momento: Reconstitución de la organización comunitaria tradicional y consolidación del asentamiento</i>	142
Conclusiones.....	149
Capítulo V	152
El desarrollo de un protestantismo étnico en San Quintín	152
La “buena semilla” a los jornaleros agrícolas	153
1.1 <i>Proyecto Culiacán: Llevando la palabra de Dios a los grupos étnicos no alcanzados de México</i>	155
<i>Encadenamientos religiosos regionales</i>	158
2. Perfil protestante local.....	161
2.1 <i>Perfil de las iglesias cristianas en la colonia Nuevo San Juan Copala</i>	162
Iglesia de la Devoción Pastoral. El ímpetu del liderazgo religioso y el inicio del proceso de colonización regional.	162
La iglesia El Olivar en la colonia Nuevo San Juan Copala	162
Iglesia internacional de perfil asistencial. Las misiones globales y la “compra” de la fe.	174
Iglesia “La Bola” en la colonia Nuevo San Juan Copala	174

Iglesia internacional de perfil misionero. Proselitismo de enfoque y cobertura regional.	188
La iglesia de Cristo en la Colonia Nuevo San Juan Copala	188
Iglesia étnica orientada al cambio social. La definición de un protestantismo étnico en la región.	203
La Iglesia Filadelfia en la colonia.....	203
Conclusiones.....	214
Conclusiones generales.....	219
Bibliografía.....	234

Introducción

El tema principal de esta investigación es analizar la intersección entre el desarrollo de un enclave agroexportador y la internacionalización de un modelo religioso en el proceso de articulación comunitaria de un grupo indígena que se ha instalado en una zona fronteriza del noroeste de México. Para ello, se establece una aproximación que hace referencia a la reconfiguración étnica de los grupos indígenas migrantes a partir del proceso de asentamiento en esa región fronteriza y de la apropiación de propuestas religiosas distintas al catolicismo.

El Valle de San Quintín, una región fronteriza del estado de Baja California, se sitúa a 300 kilómetros de la frontera con los Estados Unidos, puede definirse como un enclave agroexportador que forma parte de las cadenas globales agroalimentarias que conectan a los consumidores de frutas y verduras de Estados Unidos, Canadá, Japón y otros países industrializados, con los trabajadores pobres de países menos desarrollados, quienes proveen su fuerza laboral en un “supermercado global” (Robinson, 2008 en Velasco, Zolniski y Coubès, 2014: 345).

El surgimiento de empresas de carácter global que se mueven hacia otras regiones va conformando una amplia variedad de procesos transnacionales que pueden operar en un territorio determinado. Como señala Sassen (2007) la globalización puede deconstruirse en

términos de los lugares estratégicos donde se materializan los procesos globales y los vínculos que los conectan. De este modo, San Quintín ilustra la naturaleza global de su formación histórica y localización estratégica, donde diversos procesos transnacionales se interseccionan en un espacio regional donde confluyen múltiples conexiones transfronterizas. En este trabajo consideramos a dos ámbitos de los procesos de intersección transnacional, que son visibles a nivel local y son constitutivos de una identidad regional: el mercado de exportación agrícola y el movimiento misionero protestante internacional.

Esta especificidad de las fuerzas de la globalización, en términos económicos y de configuración de creencias, han definido una región fronteriza que representa una nítida expresión de “localización de lo global” (Sassen, 2007; Appadurai, 2001), es decir, de aquellas condiciones que se observan a nivel regional pero que se articulan con formas complejas de internacionalización de los mercados. En este sentido, San Quintín representa un enclave de la globalización que en el ámbito económico se conecta con los mercados mundiales de alimentos frescos, y en el ámbito religioso se desarrolla a través de una práctica misional que se inscribe en los procesos de internacionalización del protestantismo anglosajón como modelo de difusión de una ideología dominante.

En términos económicos, la competitividad de San Quintín descansa, en buena medida, en su ubicación geográfica y en la presencia de mano de obra indígena migrante capacitada en las labores del campo. Buena parte de esta mano de obra se conforma por indígenas mixtecos, zapotecos y triquis provenientes de los estados de Guerrero y Oaxaca, quienes han sido atraídos por las oportunidades de empleo en este sector. Como señalan Velasco, Zolniski y Coubès (2014) la presencia de la mano de obra en estos espacios productivos ha generado una visión uniforme sobre su participación en términos de su movilidad temporal, donde predomina el enfoque circulatorio de poblaciones móviles (Bendini y Steimbregger, 2011; Lara y C. de Grammont, 2011; Lara, 1996) y sólo hasta recientes fechas se comienzan a registrar los nuevos patrones de movilidad que ahora incluyen la permanencia y el arraigo de estas poblaciones (Coubès, Velasco y Zolniski, 2009; Du Bry, 2003; Camargo, 2004 y 2012; Palerm, 2010; Sánchez, 2014; Paris, 2014; Velasco, Zolniski y Coubès, 2014). Así, mientras que en México existe una larga tradición de estudios de

comunidades rurales, el estudio de las nuevas comunidades de jornaleros agrícolas que se desarrollan en torno a enclaves agroexportadores como el del Valle de San Quintín está todavía comenzando (Zlolski, 2011).

Desde esta región contribuimos al análisis de su población en términos de la presencia permanente en los sitios de trabajo, de la generación de nuevas formas comunales de tipo residencial a través del proceso de asentamiento y la formación de las nuevas regiones indígenas del país.

En efecto, desde los años 80, en San Quintín, han ocurrido profundas transformaciones económicas y demográficas a partir de los cambios que ha habido en la industria hortícola y por el establecimiento de miles de jornaleros agrícolas y sus familias en colonias de trabajadores, quienes de forma desordenada irrumpieron en la región. Este proceso de asentamiento de la población es relativamente reciente y ya podemos dar cuenta de sus implicaciones en la transformación demográfica de esa porción del territorio mexicano. Tan solo entre 1970 y el 2000 la población del Valle creció de manera vertiginosa con tasas medias de 7.2 por ciento anual, transitando de 8, 559 habitantes en 1970 a 92, 177 en el año 2010 (INEGI, 2010; Velasco, Zlolski y Coubès, 2014). Así, entre el período de 1990 y el 2000 San Quintín destacó como la única región de Baja California donde la población indígena tuvo un peso significativo. Esta población indígena, de origen migrante, fue principalmente mixteca, zapoteca y triqui de Oaxaca, pero también hay presencia de mixtecos y nahuas de Guerrero, nahuas de Veracruz, purépechas de Michoacán, y huicholes de Nayarit, entre otros, lo que convierte a San Quintín como una de las regiones con mayor pluriétnicidad del país. Lo anterior significa que la migración se muestra como un elemento constitutivo de la vida contemporánea de la composición étnica de Baja California, pues para los grupos indígenas que han arribado a esa entidad, la experiencia migratoria y su asentamiento en la región es consustancial a la dinámica de reproducción étnica de ese estado.

De este modo, San Quintín se ha caracterizado por dinamizar dos procesos que ocurren de forma simultánea: la movilidad y el arraigo de la población. Consideramos que estos

procesos se retroalimentan mutuamente en un contexto donde capitales y empresas globales –tanto de tipo económico, como religioso- están estrechamente vinculados en la generación de nuevos patrones de migración y en la definición de formas novedosas de identidad regional.

Este proceso se ubica en un entorno local donde la globalización la podremos localizar tanto en un proyecto misional de carácter transnacional, como en una economía basada en la agricultura de exportación. Así, interesa aportar elementos de análisis para comprender el uso de los elementos que ofrece el contexto de recepción, como parte de las estrategias de integración que desarrollan estas poblaciones (Ebaugh and Chafetz 2000; Foley and Hoge 2007; Warner and Wittner 1998).

En particular, en esta investigación analizamos el caso del grupo tiqui proveniente de la región baja de Copala, en la mixteca de Oaxaca, el cual se ha establecido en una colonia que oficialmente lleva por nombre “Fraccionamiento las Misiones”, pero que muy pronto ha tomado el referente territorial de la identidad del grupo mayoritario y ahora es conocida como Nuevo San Juan Copala. Así, nuestro universo de investigación está conformado por este grupo étnico, cuya particularidad histórica se encuentra definida por fuertes antagonismos y conflictos intracomunitarios derivados de la competencia por recursos, donde partidos políticos, caciques regionales, y el gobierno estatal, han gestionado una identidad grupal basada en la violencia política¹.

Al migrar y asentarse en San Quintín, esos conflictos parecen haberse disuelto, pues como colonos han logrado establecer una condición político-territorial específica en la que lograron desarrollar un proceso de gestión de su identidad grupal que se distingue del resto

¹ En 2010 no pudo llevarse a cabo el XIII Censo de Población y Vivienda en la región de Copala debido al conflicto político. Sin embargo, a partir de los datos que pudieron recabarse en algunas comunidades triquis, tanto de la alta como de la baja, y en el resto del país, el INEGI estimó en 29 891 el número de triquis que habitan en México. De éstos 19 378 viven en Oaxaca, es decir, menos de 16% (Paris, 2012), el 84% restante se encuentra fuera de su territorio original, como migrante o exiliado.

de los grupos (locales y migrantes) asentados en la región. El grupo triqui, inmerso dentro de un contexto de desigualdad social, expulsión territorial y marginación económica, buscó en su identidad étnica elementos de integración y articulación comunitaria. En ese sentido, San Quintín representa el contexto de redefinición de la identidad étnica triqui a través de la adhesión de nuevas experiencias comunitarias que emergen de manera local.

La migración, el proceso de cambio residencial, así como la adscripción de pertenencia grupal, se analizan vinculadas a la serie de lugares que han dado sentido a los miembros del grupo y han logrado definir su territorio migratorio (Faret, 2007). Así, los espacios de trabajo *-campamentos-* y vivienda *-cuarterías y colonias-* representan para estas poblaciones los lugares de referencia que han ido moldeando una identidad residencial particular en la que han desarrollado sus propias instituciones. Esto significa observar los procesos de adscripción étnica y las formas de organización comunitaria vinculados a una serie de lugares que dan cuerpo a la identidad social de los miembros de los grupos que se han asentado en San Quintín.

¿Cómo han logrado los triquis de San Quintín superar las divisiones internas y lograr un alto grado de cohesión grupal? ¿Cómo ha influido el asentamiento del grupo en la reformulación de su *Ser* comunitario? y ¿Cuál ha sido el papel del entorno protestante en este proceso de articulación grupal? Son las principales preguntas que guían esta investigación.

Nuestra hipótesis es que en las colonias de la región los diversos grupos de misioneros, las iglesias que han fundado, así como el perfil de sus pastores y las actividades que éstos desarrollan, han ido moldeando una religiosidad local que se nutre de la identidad étnica, y que se inscribe en los procesos de recomposición del campo religioso de las comunidades indígenas del país, proceso que inició hace poco más de 30 años (Quintanal F., Castilleja y Masferrer, 2010).

Argumentamos que en la definición de la religiosidad indígena contemporánea se suman las prácticas evangélicas y pentecostales como una forma de resistencia y continuidad de los

elementos que constituyen lo étnico. Al parecer, estamos frente a un nuevo momento de ese proceso sincrético en el que convergen partes de antiguas cosmovisiones transformadas por la conquista hispánica, reformuladas en el catolicismo popular y ahora rediseñadas con los elementos que el pentecostalismo proporciona a la construcción civil, religiosa y política de buena parte de los pueblos indígenas del país. Tratamos de mostrar, entonces, la enorme capacidad de reelaboración y ajustes que tienen lugar en el ámbito de las prácticas religiosas frente a condiciones y contextos nuevos. Es la apropiación de los valores pentecostales para producir *comunidad* (Brodwin, 2003).

De manera particular nos interesa dar cuenta del papel del entorno protestante regional en la organización política del grupo indígena triqui, el cual ha servido como forma de rearticulación comunitaria, de generación de una nueva territorialidad indígena y ha ayudado en la redefinición de su *Ser* comunal.

El desarrollo de esta investigación nos exigió la construcción de nuevas herramientas de análisis para pensar la relación de estas poblaciones móviles en procesos de arraigo y su relación con el territorio, la formación de nuevas comunidades indígenas y la forma que adoptan sus instituciones y sus identidades. Dado que para los grupos indígenas el territorio es la base de su reproducción cultural y de la articulación de su identidad (Millán y Valle, 2003) el asentamiento de la población en el Valle nos ha obligado a tomar como referencia la nueva unidad territorial, donde los grupos indígenas están desarrollando sus instituciones: *la colonia*. Mientras que desde los estudios de jornaleros en la California rural, se critica la noción de colonia pues ésta no permite entender la transformación hacia *comunidades* como resultado del proceso de reestructuración de la agricultura californiana (Palerm, 2010), nuestro estudio toma a *la colonia* como un referente territorial útil donde se desarrollan formas comunitarias y perspectivas residenciales novedosas. Así, si durante siglos “la comunidad indígena” se ha desarrollado en los territorios tradicionales (Maldonado, 2003), la *colonia* en San Quintín irrumpe como el espacio que estructura nuevas formas de identidad étnica anclada a un espacio residencial. Espacialmente, *la colonia* se conforma por lotes enmarcados en manzanas y núcleos familiares en contigüidad residencial; es también el territorio común donde conviven varios grupos étnicos y que

conforman entonces varias “comunidades”. No están divididos por barrios o secciones, sino por asentamientos residenciales mixtos, étnicamente diferenciados, donde existen unidades espaciales de una proporción étnica particular de mayor peso. Entre los triquis, la colonia Nuevo San Juan Copala es el espacio residencial de arraigo y pertenencia grupal por excelencia. En su terminología representaría su nuevo *Chuma'n*² que aglutina al conjunto de asentamientos triquis dispersos por la región y que conforman los barrios satélites de este núcleo primario de la identidad territorial triqui. Ello significa que *la colonia* viene a delimitar esa nueva territorialidad indígena, y se convierte en el espacio de reproducción étnica, la cual aleja la conformación tradicional del pueblo y transita hacia una localidad. *La colonia* es, entonces, el nuevo ámbito de pertenencia donde se desarrollan sus formas organizativas y sobre la cual vertimos nuestro análisis.

Por lo anterior, este trabajo me llevó a observar a la comunidad desde una perspectiva que trasciende la dimensión territorial y que busca ampliar aquellos límites comunitarios que ya no sólo se suscriben al espacio físico donde se ubica el territorio ancestral, en el que reside una colectividad étnica, y en el que se definen las lealtades primordiales. Mi perspectiva implica que en la realidad contemporánea de los pueblos indígenas de México los límites comunitarios tienen una demarcación no solo suscrita al ámbito territorial tradicional, sino que se van definiendo por los mismos sujetos, quienes a través de sus prácticas y de los espacios donde habitan delimitan los nuevos contornos comunitarios. Entramos así al análisis de la búsqueda de los nuevos límites comunitarios entre los grupos que habitan los territorios transfronterizos (Millán y Valle, 2003) así como al debate de los estudios antropológicos que han definido la tradicional concepción de la identidad comunitaria (Lisbona, 2005).

En San Quintín, el acercamiento a lo religioso nos obligó a tomar distancia de la perspectiva dominante en los estudios de la cuestión étnica y del cambio religioso. Los

² El Chuma'n son los centros ceremoniales, políticos y económicos de la vida triqui. Dentro del territorio triqui en Oaxaca, existen dos Chuma'a que corresponden a las dos zonas triquis, la alta y la baja, los cuales se asocian a los nichos triquis de San Andres Chicahuaxtla y San Juan Copala respectivamente.

estudios sobre cambio religioso en poblaciones indígenas han centrado su atención en comprender cómo las ofertas religiosas ofrecen a poblaciones marginales estrategias comunitarias para confrontar situaciones de desarraigo social. En este trabajo nos alejamos de la visión que ve en la amplia aceptación de grupos sociales de los estratos sociales más pobres y marginales a las nuevas sociedades religiosas –particularmente de tipo pentecostal- como una forma funcionalista y mecánica. Nuestro enfoque se articula con aquellos estudios donde el protestantismo y las múltiples ofertas religiosas, favorecen el despliegue de estrategias de sobrevivencia y fortalecimiento de las estructuras comunitarias de los grupos indígenas que están orientados hacia la reintegración étnica (Levitt, 2001; Barabas 2011) Dado que la coexistencia de una diversidad cultural y étnica puede ser reforzada por la presencia de una heterogeneidad religiosa (Garma, 2004), consideramos que en San Quintín, debemos hablar del carácter contextual de la definición de estas comunidades de fe y de la vitalidad que éstas adquieren en los territorios fronterizos.

Igualmente, en San Quintín buscamos observar un declive de la religión entendida en términos de estructuras de poder ritualizadas y burocratizadas, mientras prosperan nuevas formas religiosas personales y comunitarias que tienden a la disgregación, a la fragmentación y a la movilidad (Vallverdú, 2003: 435). Es en este nuevo entorno donde la religiosidad se lleva a cabo en otros territorios; se practica por nuevos sujetos y adquiere otros significados, en el marco de culturas producidas por las industrias culturales transnacionales y por el proceso de internacionalización. Este proceso de internacionalización de lo religioso se explica por la globalización y la revolución tecnológica que permite enviar personas, mensajes y programas al mundo entero, en un proceso de transición de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia (Bastian, 2004b).

Buena parte de esta desregulación religiosa, descansa sobre las acciones que realiza un conjunto de sociedades misioneras de tipo transnacional. En América Latina, usualmente al hablar de estas organizaciones misioneras se crea la imagen de un movimiento unidireccional: del mundo cristiano al mundo no cristiano, como resultado de la presencia de sociedades misioneras protestantes estadounidenses o inglesas en la región, durante poco

más de medio siglo, como por ejemplo el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Desde San Quintín, en cambio formulamos que existe una convivencia de diversos márgenes civilizatorios y entendemos al movimiento cristiano internacional como una nueva forma de internacionalización (cita) de lo religioso, y como una nueva fase del sistema neocolonial (cita).

El proceso que aquí exponemos no tiene necesariamente un sentido unidireccional que describa el mecanismo donde unas naciones y grupos llevan la fe cristiana a lugares donde antes no las había, pues en general los estudios de cambio religioso en sociedades indígenas hablan de cómo estas sociedades religiosas se trasladan a los territorios tradicionales con el fin de implantar la nueva fe. Desde San Quintín registramos un proceso contrario, y por demás interesante: aquel donde la presencia de sociedades religiosas internacionales ha ido instaurando un entorno protestante en una región fronteriza, al que diversos grupos indígenas se adscriben y sobre el cual han tenido que realizar una serie de adecuaciones a sus sistemas normativos.

En San Quintín nos alejamos del modelo misional tradicional de imposición. Observamos que estos movimientos son, en realidad, multidireccionales, multiétnicos, interculturales y, más que nada, interreligiosos. Es una red compleja articulada que no refiere a un centro preciso de expansión, sino a una serie de nodos y encadenamientos regionales que se vinculan como red para la implantación de un modelo religioso referencial. Este movimiento misionero transnacional muestra que el evangelio, en estas asociaciones se traduce de una cultura a otra en el proceso de evangelización misional. En San Quintín, los grupos misioneros no han polarizado los sentimientos religiosos dominantes en la región, sino que participan de una configuración a la vez que multireligiosa, multicultural. Por tanto, con la presencia de los grupos étnicos que allí se encuentran asentados, se ha ido desarrollando una forma particular de protestantismo, que favorece procesos de cambio social, pues representa una opción a la vez que religiosa, política.

Esta investigación representa un esfuerzo por relacionar los procesos globales con estructuras de organización social locales emergentes. Desde una visión del arraigo, estos

procesos se analizan a partir de territorios estratégicos, donde diversos mercados globales interactúan, y donde se observa el desarrollo de formas comunitarias novedosas, así como la reconfiguración de los territorios étnicos del país.

Estrategia de investigación

La investigación que aquí se presenta es de largo aliento. Han pasado poco más de 10 años en que visité por primera vez el Valle de San Quintín y a lo largo de ese tiempo he podido constatar las transformaciones que ha sufrido la región, como consecuencia del asentamiento de los trabajadores y su consolidación en la región³. Al principio, era común observar las modestas construcciones donde radicaban estos pobladores y buena parte de ellos estaban aún empleados en el trabajo del jornal. Con una infraestructura deficiente, los nuevos colonos canalizaban muchas de sus energías en el mejoramiento de sus condiciones residenciales en las colonias. Diez años después el Valle muestra otro rostro. Ahora son pocos los trabajadores que se acercan a parques y calles en busca de algún enganchador o patrón que les de trabajo, pues muy temprano un camión los recoge directamente en sus domicilios donde, por la tarde, serán devueltos. Las colonias mismas se han transformado, pues muchas de ellas ya cuentan con equipamiento, escuelas, servicios de salud e incluso pavimento. Ahora no todos los pobladores se emplean en los campos, pues la presencia de tiendas, restaurantes, hoteles y una gran variedad de servicios en la zona, da empleo a muchos de estos residentes. También, desde hace cinco años se ha instalado una unidad académica en el Valle que está adscrita a la Universidad Autónoma del Estado, donde muchos hijos de jornaleros han concluido sus estudios profesionales y participan desde otra

³ El primer acercamiento en la región se dio en el año 2003 como estudiante de maestría de El Colegio de la Frontera Norte donde desarrollé una investigación en las colonias del Valle que evidenciaban las transformaciones en los patrones de movilidad de los grupos de migrantes y el papel de sus vínculos sociales en este proceso de asentamiento y arraigo. Posteriormente me incorporé a un proyecto de investigación que derivó en un libro de reciente aparición (Velasco, Coubès y Zolnisky, 2014), el cual registra el proceso de asentamiento, el trabajo y la identidad en el Valle de San Quintín. En ese contexto, en 2005 fui responsable de desarrollar una etnografía de una colonia donde registrar el proceso de tránsito residencial que han vivido los grupos. En ese texto registré el proceso de asentamiento y la lucha que llevó ese grupo por el cambio residencial.

posición en el desarrollo de esa región, con la mirada siempre orgullosa de sus padres y familiares.

Antes, la vida comunitaria parecía constreñirse a las reuniones encaminadas a la gestión de servicios, ahora hay una gran efervescencia por el desarrollo de diversas festividades, de tipo civil y religioso en las colonias. Ahí, cada “grupo cultural“ (según la definición de la CDI para identificar a los grupos étnicos establecidos), presente en la región, participa celebrando al santo de alguno de los muchos pueblos de donde provienen los colonos, también se puede conmemorar la fecha en que se tomó el terreno y se fundó la colonia donde radican, o simplemente se organizan para desarrollar vistosos eventos donde se muestra la música, el vestido o las danzas originarias de los muchos pueblos indígenas que conviven en el Valle. Sin duda, en San Quintín estamos en presencia de un poderoso proceso de revitalización de formas comunitarias novedosas.

Es por ello que la investigación que aquí se presenta se inscribe dentro de los estudios de análisis procesal donde, desde una visión antropológica, se registra una serie de acontecimientos que estos grupos desarrollan desde una perspectiva longitudinal. Para ello, el insumo metodológico más importante consistió en el trabajo etnográfico desarrollado a lo largo de estos años, el cual se centró en tres áreas de observación. En la primera se detalla el proceso de tránsito residencial, la fundación de la colonia y el inicio del proceso de arraigo del grupo en la colonia. En la segunda el área de observación se centró en el estudio de las formas organizativas del grupo, a partir del proceso de asentamiento, en particular las transformaciones en la organización política y comunitaria que el grupo ha tenido en ese nicho residencial. Finalmente, nuestro tercer campo de observación se basó en el registro y análisis del entorno protestante que se ha desarrollado en las colonias de la zona. En particular me orienté a describir el perfil de cada iglesia protestante que había surgido en la colonia y sobre el cual los grupos de residentes están desarrollando sus instituciones políticas y comunitarias. El análisis de estas tres dimensiones me ha permitido dar cuenta del proceso que este grupo ha llevado como residentes del Valle de San Quintín.

Para el desarrollo de estas dimensiones nuestra principal fuente de recolección de datos fueron entrevistas semiestructuradas y el registro de los diversos acontecimientos que en la colonia triqui se estaban dando.

El primer acercamiento en la colonia se centró en el liderazgo local, es decir, en aquellos dirigentes que tuvieron un papel fundamental en la salida de los campamentos, la toma de terrenos y la fundación de la colonia. De ahí que nuestro primer eje se centrara en el registro de este proceso de tránsito residencial (del campamento a la colonia), mismo que quedó plasmado en una monografía de colonia que fue entregado a sus pobladores, así como en un reporte de investigación (Camargo, 2005). Una vez como colonos, observamos que el desarrollo de la dimensión comunitaria adquirió otro sentido, pues la adscripción étnica cobró mayor importancia frente a las fracciones barriales que dominaban el territorio originario, y que aún nutren las disputas y los conflictos que persisten. De ahí que el registro del proceso de rearticulación comunitaria abarcara nuestra segunda dimensión de análisis. Finalmente, la consolidación del asentamiento, también definió las formas de la organización política del grupo, las cuales se fueron adaptando y reelaborando a partir del entorno de pluralidad religiosa que distingue al Valle de San Quintín. Así, el registro del perfil de las iglesias y sus pastores definieron la tercera dimensión de nuestro análisis.

Si bien, mi presencia en la colonia abarca varios años, para esta investigación se realizaron tres visitas en diferentes momentos de los años 2010, 2011 y 2012, donde pude apreciar el relevo en el liderazgo local, la consolidación de los componentes de la nueva territorialidad indígena y los cambios en la estructura comunitaria, a partir de la inclusión de más miembros del grupo triqui a iglesias de tipo evangélicas y pentecostales. Nuestro acercamiento antropológico, se centra en la descripción del relato realizado por los propios triquis acerca de cómo han logrado definir una nueva territorialidad, desarrollar sus instituciones políticas y relativizar su identidad religiosa.

Organización del documento

Esta investigación se ha organizado en cinco capítulos. El primer capítulo evidencia la tendencia hacia la pluralidad religiosa que vive América Latina, donde México no puede ser la excepción. A través de fuentes estadísticas, se muestra cómo, si bien el catolicismo sigue siendo la religión predominante en la mayoría de los países que conforman la zona, lo cierto es que estamos frente a un contexto en que múltiples sociedades religiosas, - principalmente de tipo evangélicas y pentecostales-, están introduciéndose fuertemente en el universo religioso de la región. El análisis regional y por país, nos permite establecer las posibles causas de la reconfiguración del universo religioso de la zona, así como identificar los ámbitos geográficos y poblacionales donde se hace más patente esta transformación. No hablamos aquí de un vuelco masivo de las sociedades latinoamericanas a ideologías protestantes, sino del campo religioso plural que actualmente se está configurando en la zona.

En el capítulo dos se hace referencia a cómo las sociedades evangélicas y pentecostales tienen una aceptación más amplia en aquellos grupos desarraigados y marginales de los países, en particular entre las poblaciones indígenas y migrantes. A esta forma religiosa la hemos llamado como el enfoque étnico del protestantismo, pues evidencia una acción proselitista concreta, pero también marca la posibilidad de instauración de identidades étnicas renovadas. A lo largo del capítulo se analiza el por qué estas sociedades religiosas tienen mayor eco en este tipo de grupos, así como el papel de procesos de transformación sociales como el fenómeno de la migración, como un factor que puede facilitar entre estos grupos el cambio de adscripción a otro tipo de religiones.

En el capítulo tres damos cuenta de las características de la región de estudio. Se observa cómo la globalización encuentra enclaves específicos dónde expresarse. A partir de un análisis longitudinal que describe las etapas del poblamiento regional, se analiza el proceso de conformación de la región del Valle de San Quintín como una zona orientada a los mercados internacionales -tanto de tipo económico como religioso-. Paralelamente, se da cuenta de la participación del grupo triqui en la región, los motivos de salida de su lugar de

origen, su llegada a la zona y las formas residenciales que dominan en este tipo de mercados.

El siguiente capítulo está orientado a describir el proceso de tránsito residencial, la formación de la colonia Nuevo San Juan Copala y el proceso de articulación comunitaria que el grupo triqui ha desarrollado en el Valle de San Quintín. Se analiza cómo el desarrollo de las formas comunitarias de este grupo se puede comprender asociado al proceso de tránsito residencial y consolidación del asentamiento del grupo en la zona.

Finalmente, en el capítulo cinco se muestra cómo el proceso de tránsito residencial y de asentamiento de estos nuevos colonos en San Quintín, se ha acompañado del desarrollo y consolidación de un modelo religioso basado en un proyecto misional focalizado. A través del caso de la colonia Nuevo San Juan Copala se describe el perfil de las diversas iglesias que tienen presencia en ese espacio residencial, se propone una tipología para su estudio y se muestra la consolidación de una forma religiosa particular que en este trabajo hemos llamado como protestantismo étnico.

El texto cierra con unas conclusiones generales.

Nota fundamental

Al escribir estas líneas una amplia movilización protagonizada por los trabajadores indígenas residentes del Valle de San Quintín ha irrumpido en la región. El levantamiento de cientos de jornaleros en la zona ha puesto nuevamente a la luz las condiciones de explotación laboral que se imponen a esta población en el mercado de trabajo que crean las agroindustrias. Las demandas por el respeto de derechos laborales, el pago de salarios justos, y el fin del hostigamiento laboral y sexual, por parte de los miembros que conforman las estructuras de control de los campos agrícolas, ha puesto la situación de los jornaleros agrícolas en el debate público. San Quintín vuelve a ser un botón de muestra del funcionamiento de un capitalismo excluyente que explota y a la vez despoja. La

movilización social emprendida por estos nuevos colonos implicó el establecimiento de alianzas con organizaciones locales, regionales y transnacionales, que han afectado los intereses de las empresas que controlan y abastecen la producción hortícola de los mercados estadounidense, canadiense y de los países de Asia donde llegan los productos de la región. Entre los miembros que conforman el liderazgo que realiza la movilización de trabajadores a nivel regional se encuentran, al menos, dos líderes triquis provenientes de la colonia Nuevo San Juan Copala. Su participación y protagonismo demuestran la efervescencia de un grupo indígena combativo que ha sido capaz de generar mecanismos de inclusión y apertura en un medio hostil y discriminatorio. Como símbolo de la identidad de ese grupo, la visibilidad de las mujeres ha sido central. A las mujeres triquis se les ve encabezando las marchas, haciendo un cerco en las oficinas de gobierno, preparando comida en acampadas, y también repartiendo flores a los diversos cuerpos de seguridad en la zona –policías estatales y federales, militares y marinos-. Estas mujeres, con flores en mano, van adornando los camiones y las tanquetas con los cuales se ha reprimido a los trabajadores, incluso en sus domicilios. Esa situación se observó en la Colonia Nuevo San Juan Copala donde se reprimió a la población jornalera que allí radica. El saldo fue de 70 personas heridas, seis de ellas de gravedad y varios detenidos. Luego de la trifulca, las mujeres triquis siguieron en la acampada, y los líderes de ese grupo continuaron en los procesos de organización y concertación política, a fin de que se resolvieran sus justas demandas. En cada marcha o plantón, los trabajadores exaltan que su causa es justa, es digna y es pacífica. El mensaje es claro: los triquis de San Quintín han optado por el camino de la paz, la tolerancia, la inclusión y la reconciliación... Sabemos que esa consigna florecerá, nosotros nos sumamos a esa consigna.

Capítulo I

La movilidad religiosa en América Latina

América Latina vive una rápida y profunda transformación religiosa caracterizada por la diversidad de pertenencias confesionales dentro de una pluralidad creciente. Este proceso se fue acentuado desde inicios del siglo XX con la entrada de Latinoamérica al capitalismo global, donde el campo religioso de la región ha tendido hacia el pluralismo confesional. Esta transformación representa la instauración de nuevas prácticas asociadas a la fe religiosa de los grupos e individuos que marcan una transformación (y en ciertos casos debilitamiento) de la religiosidad históricamente dominante que ha apuntalado el catolicismo romano. Esto es un cambio profundo que promueve un nuevo entendimiento teológico del hombre hacia lo divino, sus pares y el orden institucional, con la naturaleza del universo y la ubicación del hombre en él. Es un cambio de fondo que se visibiliza en el campo de lo religioso pero que lo trasciende, pues señala transformaciones en toda la estructura social de los países, en su identidad comunitaria y en la definición de su historia; al mismo tiempo señala el derrotero que marca la entrada de la región a la llamada “modernidad tardía” (Young, 2012).

Los datos disponibles muestran tendencias contundentes hacia el cambio en toda la región. Suárez (2003) observa que tan solo en el periodo de 1960 y 1985 el porcentaje de protestantes por país se ha duplicado o triplicado: Argentina pasó del 2.2 al 5.5%, Brasil del 7.8 al 17.4%, Chile del 10.8 al 22.5%, El Salvador del 2.2 al 14%, Honduras del 1.5 al 9.9%, México del 1.9 al 4%, Nicaragua del 4.3 al 9.3%, solo por tomar algunos ejemplos. Por su lado Bastian (2003) señala que en 1960 apenas cinco países contaban con una población protestante que rebasara 5% del total: Chile, Haití, Brasil, Panamá y Puerto Rico. Hoy, en toda la región una de cada 10 personas es protestante, y países como Guatemala ya son considerados eminentemente como evangélicos (El País, 2010). Una visión global del continente muestra que el siglo XX empezó con 6, 400 protestantes y concluyó con 30 millones.

El avance de estas nuevas filiaciones religiosas habla de un movimiento generalizado en toda Latinoamérica aun cuando hay diferencias a nivel regional y por país. Parker (2005) y Bastian (1983) –cada uno por su lado- ubican notables distinciones subregionales al analizar la tendencia hacia el pluralismo religioso en la región: a) países en los cuales hay una cifra más elevada de adhesiones a alternativas evangélicas (Brasil, Guatemala, Chile, Honduras, El Salvador, Panamá, Costa Rica, República Dominicana, Bolivia), donde en algunos casos la presencia de población protestante ha crecido de manera exponencial (Bolivia, República Dominicana y Guatemala), b) países en los cuales hay una elevada presencia de católicos pero cuyos cambios religiosos comienzan a pluralizarse (México, Nicaragua, Ecuador, Perú, Argentina, Venezuela, Colombia, Paraguay) y, c) países en los cuales la menor presencia de adhesiones al catolicismo se debe, mas que nada al incremento del fenómeno de la no creencia (Cuba, Uruguay). Como se aprecia, este aumento generalizado de población protestante ha implicado una disminución en la participación de personas en la fe católica y un aumento también de personas sin religión alguna.

La notable disminución de feligresía católica en la zona ha orillado a algunos a señalar la “crisis” por la que atraviesa esa institución en la región, pues desde Brasil, hasta Chile y México la institución católica parece observar la pérdida generalizada de adeptos. México y

Brasil, países con mayor número de católicos en el mundo entero, han tenido una disminución sensible de su feligresía: México perdió 4 puntos porcentuales en 10 años⁴ y en Brasil el porcentaje de la población católica cae de 73.7% en 2003 a 68.4% en 2009, esto es una pérdida de poco más de 5 puntos porcentuales (Barranco, 2011a y 2011b). El caso brasileño parece ser extremo pues en solo 10 años el número de evangélicos pasó de poco más de 26 millones en el año 2000 a aproximadamente 42 millones para 2010 (IBGE). Este dato sobresale si se considera que Brasil es el país más poblado de la región, con 190 millones de habitantes de los 577 millones de latinoamericanos.

En conjunto, se puede señalar que la prevaleciente unanimidad de la religión católica en la región con cifras del 95 al 98% de la población a principios del siglo pasado habría descendido a 80% para fines de la década anterior. Aun con lo expuesto aquí, vale la pena enfatizar que, no es que América Latina haya dejado de ser católica para volverse protestante, sino que más bien ya no puede considerársele eminentemente católica a la luz de la tendencia al pluralismo religioso de los últimos tiempos; en todo caso se confirma la permanencia (aunque erosionada) del catolicismo en la región pero también se enfatiza el incremento exponencial de nuevas expresiones religiosas que definen la realidad Latinoamericana contemporánea.

La geografía de la diversidad religiosa

¿Dónde es que podemos ubicar la geografía del cambio de filiación de la identidad religiosa en la zona? Al deponer una visión global de la diversidad religiosa en los países se observa que las áreas periféricas, fronterizas y marginales son los sitios que parecen concentrar la mayor fuerza de este cambio. En Chile, por ejemplo, Parker (1993) encontró dentro del sector poblacional urbano-marginal, de origen rural y menos escolarizado, una afiliación religiosa donde hay relativamente menos católicos; lo mismo sucedió en Brasil en los estudios de Rodrigues Brandão (1987a y 1987b) quien desde los años 70 observó el

⁴ En México, desde los últimos veinte años la población creció 40%; no obstante los católicos lo hicieron apenas 30%, a diferencia de los protestantes que incrementaron en 174%, pasando del 1.8% al 4.8% de la población total (Marroquín, 2007).

incremento del número de protestantes en los centros de inmigración acelerada de las periferias de Rio de Janeiro y Sao Paulo. Igualmente, en la región centroamericana, al considerar los datos de la densidad de población protestante, se observa que ésta se concentra en las zonas rurales periféricas de población afro caribeña e indígena (Petén-Belice, Mosquita-Istmo de Panamá, Norte de Guatemala) que crecieron en los márgenes de las capitales como consecuencia de la migración de sus pobladores. También en Bolivia, desde inicios del siglo pasado las iglesias pentecostales han desarrollado un activo trabajo de evangelización y de organización de iglesias principalmente en la periferia de las ciudades donde habían logrado un alto índice de crecimiento numérico (González J. y Cardoza C., 2008: 246). El caso mexicano permite confirmar esa tendencia, pues para los años 80 el protestantismo en ese país, se vio claramente instalado en los estados fronterizos del norte, donde alcanzaban una tasa del 5% superior al promedio nacional (que fue de 3.7%), así como en el sur indígena (Tabasco, Yucatán, Chiapas, Oaxaca y Quintana Roo) donde fluctuaban entre 8% y 12% de la población total. Veinte años después, es decir, a inicios del 2000, esta tendencia geográfica del cambio religioso en México se consolidó, pues es precisamente en las fronteras, en los núcleos rurales –indígenas-, así como en las grandes periferias semiurbanas donde más presencia de población no católica se puede encontrar. Según algunos autores (Hernández, 2007; Willems, 1967; Roberts, 1967), las ciudades en crecimiento y las fronteras son espacios que, por sus características están relativamente más libres de la rigidez del orden social tradicional, y más abiertos y receptivos a procesos de transformación social, por tanto la disidencia religiosa es más visible ahí.

De forma contraria, el catolicismo –como institución- parece ir perdiendo credibilidad y fuerza en amplias zonas de América Latina, pues atorada en su conservadurismo, tanto en su pensamiento como en sus discursos y prácticas, la iglesia católica –aun en sus diversas orientaciones misioneras⁵- se refleja enquistada y poco maleable a las necesidades ideológicas de su feligresía, cediendo paso a otras expresiones religiosas que buscan nuevos adeptos.

⁵De orientación conservadora, carismáticas y aquellas adscritas a la teología de la liberación.

La exaltación de una identidad religiosa emergente

¿Cuál es la identidad religiosa que tiende a dominar este cambio en la zona? Si bien no se puede hablar de alguna religión que se haya beneficiado particularmente de este escenario plural, lo que se vislumbra es que los grupos pentecostales y neopentecostales han sido quienes han sido ligeramente los mayores receptores de los católicos conversos.⁶ ¿Por qué la prominencia pentecostal en estos cambios? Una respuesta adelantada podría ser debido a la articulación de su pragmatismo-instrumental (White, 1995) que se vincula con la tradición cultural de la región. En efecto, en palabras de Robles el pentecostalismo se caracteriza: "...por tener una fuerte capacidad de adaptación a los entornos locales y ser enormemente flexible en sus principios y prácticas; al mismo tiempo que representa una oferta religiosa culturalmente subjetiva, íntima, de sentido, no corporativa ni dogmática, fundamentalmente individualista y existencial; transmitida desde iglesias que son prácticamente red y crecen en red, institucionalmente muy livianas, mediáticamente presentes y eficientes, con agentes poco institucionalizados, concededores de su medio, y utilizando un lenguaje común que es, a la vez que accesible, propio" (Robles, 2001: p.)

El catolicismo apenas tolera la pluralidad religiosa y más bien busca deslegitimar las nuevas creencias (Mallimaci 2001: 41); por el contrario, la gran virtud del pentecostalismo ha sido su capacidad para adaptarse y convivir con diferentes configuraciones civilizatorias y diversos contextos culturales en las más apartadas regiones del planeta que la hacen increíblemente flexible a criterios y condiciones que se empalman con los contenidos civilizatorios presentes en nuestros días (Barranco, 2010). El pentecostalismo, por ejemplo, que de origen es protestante, cuando se expande en el mundo se transforma en movimientos

⁶ Según Bastian (2003: 51) la literatura provee de datos para grupos religiosos distintos pero en ocasiones estos son confusos, pues incluidos bajo el concepto de protestantismo, se abarca tanto a los movimientos religiosos de tipo histórico (luteranos, presbiterianos, anglicanos, bautistas, metodistas), como a otros movimientos religiosos más recientes, entre los cuales predominan los grupos pentecostales (Asamblea de Dios, Iglesias de Dios etc.). En realidad no se discriminan las pertenencias religiosas, pero se estima que entre los movimientos llamados protestantes, la inmensa mayoría, 80% o más, son de tipo pentecostal.

endógenos. De esta forma, a partir de 1950, con la aparición de potentes iglesias nacionales en la región (por ejemplo, para Brasil la Iglesia de Cristo, para Chile la Iglesia Metodista Pentecostal o para México la Iglesia de la Luz del Mundo) se vuelven “iglesias locales” que, por su flexibilidad, van a recurrir a reintegrar prácticas religiosas endógenas en un imaginario que se articula a la tradición bíblica-cristiana.

Lo más acertado sería señalar que el sincretismo religioso es una de las características más notables del cristianismo latinoamericano pues históricamente se ha caracterizado por la incorporación de diversas tradiciones y sistemas de prácticas y creencias, las cuales se han ido entrelazando en la estructura histórico-cultural del *Ethos* de los países en la región, por tanto, argumentamos que actualmente la práctica pentecostal puede resultar de un contenido cultural más compatible con la matriz ideológica y el entorno histórico de la estructura social latinoamericana, lo que le ha generado mayor número de adeptos. Esto representa una expresión genuinamente latinoamericana que, según Bastian (2005b), se basa en un sentir emocional, donde un movimiento religioso se hace sienta y no solo se piensa, logrando, de esta manera, una gran afinidad con el alma latina, lo cual explicaría su enorme difusión dentro de los estratos populares de toda la región.

En resumen una tradición religiosa sincrética parece seguir dominando el campo religioso de buena parte de la región, pues derivado de diversas tradiciones han surgido múltiples formas de culto que aglutinan la adoración de los Santos, la lectura de la biblia y los procesos de sanación, la creencia fundamental de lo sobrenatural y los elementos mágicos, que muestran los resquicios marcados por la conservación de elementos religiosos ancestrales, los cuales se combinan con prácticas de fe cada vez más mediatizadas y basadas en los elementos que ofrece la hipermedia.

Los determinantes de la movilidad religiosa

¿Qué factores pueden explicar este cambio en el sistema de creencias y practicas religiosas en la región? Este estudio asume que el pluralismo religioso en Latinoamérica esta signado

eminente por una multiplicidad de factores, sin embargo, haremos énfasis en aquellos elementos que incidieron en la modernización sociocultural de los países como factores directos que han contribuido a la reconfiguración del campo religioso del que hoy día somos testigos. Así, si bien existen diferencias regionales, que pueden variar de acuerdo a las trayectorias históricas de cada país, en general la pluralidad religiosa que vive la región la podemos enmarcar dentro de cuatro procesos de cambio social que ha vivido la zona:

1) Los procesos de cambio económico, de urbanización e industrialización que vivieron las sociedades capitalistas latinoamericanas desde mediados del siglo pasado, 2) el sistema de representación política que caracteriza a los países, 3) la eclosión de la revolución tecnológica que dinamizó la transferencia cultural, y 4) la presencia de un movimiento misionero de cohorte internacional que ha tenido consecuencias en el campo simbólico y cultural de los países.

1) El bienestar económico

Los estudios tienden a coincidir en que la expansión del protestantismo en América Latina se puede explicar a partir de los trastornos sociales ligados a la expansión de la economía de mercado, a la explosión demográfica en la región y a las características históricas y políticas locales. Una amplia difusión de la libertad de creencias de los individuos marcó una vertiente ideológica central desde mediados del siglo XX, donde la expansión de la economía de mercado se fundamentó en la política de sustitución de importaciones en la región. A partir de la implantación de dicho modelo, la participación de la producción industrial en el PIB de América Latina pasó de 19.5% en 1950 a 25.2% en 1980. Del mismo modo, el proceso de urbanización en la región se ha caracterizado por el crecimiento demográfico acelerado de las aglomeraciones urbanas, la centralización de la población y la segregación espacial en una estructura social desigual. Así, entre 1960 y 1990 la población urbana de América Latina pasó de 36.4% a 46.6% y en los países más urbanizados esta tasa se elevó de 61.9% a 77.5% (Parker, 1993). Esta dinámica estructural que provocó la modernización de las sociedades latinoamericanas estimuló un balance desigual del acceso a los bienes de producción y a los bienes de consumo, ya que con la urbanización de las

sociedades se dio un proceso de tercerización de la economía, un aumento del sector informal y una adecuación de las posiciones de clase de los grupos en la sociedad. Al respecto, Parker (1993: 131) argumenta que las sociedades latinoamericanas, en su desigual incursión al desarrollo capitalista moderno, mantienen a la vasta mayoría de sectores populares en condiciones de extrema miseria y pobreza y solo marginalmente son integrados al capitalismo dominante y a su modelo de vida.

Las difíciles condiciones de vida de esta masa marginal, proletarizada, poco educada y con tasas de natalidad altas, suponen la puesta en marcha de prácticas de supervivencia basados en lazos solidarios (Lomnitz, 1975) que limitan los umbrales de incertidumbre que les produce la falta de vivienda, vestuario y condiciones de salud. ¿Cuál fue el impacto de estos procesos en la tradición religiosa de las sociedades Latinoamericanas? Para algunos autores, en América Latina se ha instaurado en realidad una “modernidad heterogénea” (Suárez, 2003) donde múltiples procesos han definido el tipo de religiosidad de los pueblos de esta región. El suelo de incertidumbre social y cultural da origen a un sentido religioso caracterizado por un fuerte sentido de dependencia de los poderes sobrenaturales (Marzal, 1970, en Parker, 1993) que compensa lo que la sociedad dominante y el sistema en el que se encuentran inmerso les niegan: la satisfacción institucional de las necesidades (Bentúe, 1975).

De acuerdo con Parker (1993: 112), el cambio en la cosmovisión tradicional del campesino que se proletariza fue provocado inicialmente por el desarraigo de su mundo agrícola tradicional, en el cual los ciclos de la naturaleza determinaban su ciclo de vida, influyendo en sus creencias y rituales religiosos. Para el autor la industrialización y la vida urbana han reorganizado enteramente el paisaje religioso, pues han promovido los procesos migratorios que facilitan la integración y la apertura a otro sistema de creencias e ideas. El modo de producción capitalista va extendiendo su influencia cultural de todos los ámbitos de la vida, en la medida en que éste va penetrando en cada sociedad. El campo simbólico se trastoca: ahora la relación del hombre se hace menos dependiente y el desarrollo de las fuerzas productivas producen un mundo menos misterioso y arbitrario. La religiosidad providencialista del campesino se ve transformada por una apuesta al racionalismo

creciente y el sentido de autonomía tiende a desplazar todo sentido religioso en la masa marginal.

De este modo, los procesos de urbanización y tecnificación de las actividades productivas, las sociedades tradicionales (fincadas en una religiosidad popular sujeta a la ideología cristiana dominante) iban paulatinamente transformando aquellos elementos del pasado, considerados como de atraso o folclóricos, sobreponiéndose una religiosidad moderna y homogénea. Debido a lo anterior las interpretaciones establecían que la sociedad latinoamericana en su conjunto estaba en un proceso de transición de lo tradicional-rural y religioso a lo moderno-urbano y secularizado.

Por su parte, el incremento demográfico no facilitó ni equilibró las fuerzas antagónicas del mercado, al contrario, las profundizó. A manera de ejemplo, México pasó de 19.6 millones de habitantes en 1940 a poco más de 100 a inicios de este siglo. Sesenta años bastaron para que la población creciera a ritmos exponenciales. Esta realidad mexicana se puede extender a toda la región, pues en Latinoamérica se encuentran dos de las ciudades más pobladas del mundo: la Ciudad de México y Sao Paulo con poco más de 25 millones de personas en su interior. Como señala Bastian (2003: 88), la noción de marginalidad no está simplemente relacionada con una cuestión de ingresos individuales, sino que forma parte de la organización espacial y física de las ciudades.

A la par del fortalecimiento de una estructura económica sólida que aglutina a ciertos grupos en los países, se desarrolló una masa marginal de trabajadores que se ubica tanto en las ciudades como en el campo, sobreviviendo en las cadenas de economía informal y articulando migraciones que enlazan el medio rural y urbano. Lo anterior resulta una contradicción del sistema, pues se yuxtapone un sector privilegiado y una masa marginal que caracteriza la modernidad económica y social antagónica de la realidad latinoamericana.

Emigración, marginación y exclusión son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre, que para sobrevivir necesita reconstruir su

identidad y su proyecto de vida. Es por eso que la demanda de nuevos bienes simbólicos de salvación es particularmente fuerte entre estos sectores. Esta población es sin duda receptiva ante propuestas religiosas nuevas y refleja la búsqueda de alternativas que conduzcan a la toma de su destino en sus propias manos o al intento de mejorar su situación por su propio esfuerzo, recurriendo a medios culturales nuevos, accesibles en un mercado religioso en expansión. Por tanto, las variables económicas (niveles de ingreso, educación, urbanización, tecnificación, etc.), y los procesos migratorios pueden considerarse como factores de diversificación religiosa (De la Torre, 2007).

A la par del desarrollo de esta estructura económica, desigual y dependiente, sobre la que se basó el proceso de industrialización de América Latina, deberemos de analizar los factores políticos que dieron cauce al establecimiento de estratos sociales diferenciados y sistemas de representación que permean la región y sobre el que se basó un modelo religioso particular, que comienza a eclosionar con la presencia de nuevas opciones de fe.

2) La trascendencia de la identidad y tradición política

Históricamente, la religiosidad latinoamericana se ha caracterizado por sus sincretismos. La dominación colonial vino a implantar un modelo nuevo de intermediación de elementos cristianos que se fusionaban con el entendimiento mágico de los elementos naturales previos. La divinidad natural vino a ser suplantada por la divinidad de los santos. Como ideología dominante, la religión católica no escatimó esfuerzos en enaltecerse como religión homogénea en toda la región, subordinando las formas tradicionales de vinculación con lo divino, basado fundamentalmente en la religiosidad popular. Como señala Bastian (2004a: 155), sobre las ruinas de las sociedades precolombinas, liquidadas tanto por su caída demográfica como por el choque entre civilizaciones, el catolicismo forjó la visión del mundo y las prácticas simbólicas tanto de las masas como de las élites que supieron preservar algunos elementos de las culturas originales redefiniéndolas mediante complejos procesos de mestizaje.

Como institución dominante, el catolicismo toleró la presencia de religiosidades subordinadas al sistema de creencias impuesto, donde en no pocos lugares las religiosidades populares se sobreponían a las formas institucionales de ejercer la religiosidad en la identidad católica impuesta. Un claro ejemplo se observa en México, donde el control de las fiestas religiosas estaba en manos de la organización social de base (como cofradías y mayordomías) que rechazaba de diferentes maneras una interferencia directa de la Iglesia católica (De la Peña, 2004). Esta situación fue aprovechada por el sistema religioso y las élites dominantes erigidas por el sistema colonial. El cacicazgo en México, por ejemplo, estructura creada por el sistema colonial, fue retomado por el Estado revolucionario del siglo XX para asegurar el control de las poblaciones indígenas a través de este sistema de mediación entre la sociedad global y las comunidades étnicas. El Estado contribuyó, así, a formar una élite mestiza que se convirtió en el cacicazgo local, el cual fue reconocido o impuesto por el propio Estado y que se ha servido del conjunto de celebraciones rituales para reforzar un control social cuyos límites se reflejan en la continua arbitrariedad, despojo y división intra-étnica y comunitaria (Bastian, 2005a).

Durante toda la época colonial, las élites dominantes representaban buena parte de los intereses de los jefes católicos que se vieron beneficiados del trabajo y explotación de una población empobrecida e idólatra. De hecho, en este periodo tanto la iglesia como la política estaban estrechamente vinculadas, de manera que se cohesionó una ideología religiosa homogénea en toda la región. A partir de la independencia de los países latinoamericanos, en el mayor número de los Estados se rompió o modificó la correlación de fuerzas y la hegemonía de intereses que beneficiaba a los intereses de la Corona y a los grupos de élite generados por el sistema colonial. Sin embargo, aún con esta medida secular de separación de funciones en toda la América Latina, la injerencia de la Iglesia en los aspectos públicos de la vida social de los pueblos ha tenido un peso sustancial. Por tanto, el sistema político de los países latinoamericanos se ha visto articulado al poder eclesiástico que la Iglesia católica implementó en más de 500 años en la región.

De esta forma, el pasado colonial en Latinoamérica ha permeado el sistema de representación y ejercicio del poder en los países de la región. Un sistema político que es

representado por los intereses jerarquizados de clanes y familias confrontados por lazos de reciprocidad o dependencia, se halla subordinado en función de esquemas de estratificación social y diferenciación racial. Fueron las élites blancas, mestizas y católicas quienes detentaron el poder en los países latinoamericanos. Fueron estos mismos clanes familiares los que han constituido la matriz de los partidos políticos que han generado los esquemas de representación de las identidades nacionales. Este verticalismo corporativo en la reproducción del poder político ha tomado varias formas de padrinazgo, patriarcado, caciquismo, caudillismo o mesianismo populista, todas expresiones de un poder protector y represor a la vez⁷ (Bastian, 2003: 91).

Las formas de ejercicio del poder en América Latina se han trasladado también hacia otras estructuras de representación. De esta forma, sindicatos y partidos políticos han sabido utilizar los esquemas corporativos y clientelares que sobrevienen de una estructura social basada en lazos comunitarios, a su vez desiguales y gestados en solidaridades horizontales. Lo mismo sucede con las estructuras eclesiásticas de la cúpula católica de las naciones, rígidamente construidas y políticamente participativas. A pesar de que toda Latinoamérica ha vivido a partir de la década de los 80 una fase de transición democrática, no ha podido articular los beneficios de la democracia representativa hacia formas de gestión de la representación social y el poder público, más aun, el descontento social y la desigualdad endémica siguen predominando en las estructuras sociales que corroen a los países.

La escasa movilización social autónoma se une a la manipulación clientelista de los partidos que movilizan actores colectivos subordinados y no individuos-ciudadanos autónomos (Bastian, 2003: 92). Por lo anterior, se cuestiona si la expansión de diversas estructuras y formas religiosas que se dan en América Latina (principalmente entre los sectores de mayor empobrecimiento) no es una respuesta a un sistema político cerrado, y

⁷ Suárez (2003) observa los ciclos de construcción del autoritarismo en Latinoamérica: 1954 con Stroessner en Paraguay, 1964 con Barrientos en Bolivia, 1976 con Videla en Argentina, y 1973 con Pinochet en Chile. Además del autoritarismo institucional representado por las ideologías partidistas como es el caso del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en México el cual estuvo en el poder durante poco más de 70 años. Todo este sistema autoritario propone una modernización autoritaria que gira alrededor del caudillismo, el autoritarismo y la represión.

funciona como una opción de autonomía ideológica y práctica social diferenciada, frente a una tradición política y religiosa férreamente controlada en estos países. La iglesia católica y sus representantes, que operan bajo jerarquías verticales y que son corporativamente funcionales, han cedido a nuevas formas de expresión y organización religiosas donde filiaciones horizontales son más frecuentes pues el dirigente o pastor puede ser el vecino, el pariente o el familiar, es decir, estamos frente a la emergencia de nuevos esquemas religiosos donde *todos* pueden tener acceso a dirigir y hacer uso de *la Palabra*. Por tanto, es posible que la expansión de nuevos movimientos religiosos, que no tienen reparo en entrar en negociación política corporativista, se explique también por el débil contexto de representación política y por la desconfianza generalizada hacia los actores tradicionales de la identidad político partidista⁸.

3) Los tiempos de la inmediatez transnacional

A la luz de la reconfiguración del sistema de creencias y prácticas religiosas en la región, aparece el mundo económico, concretamente el mercado, como un elemento central de esta reconfiguración. En tanto constituyente del universo cultural de la economía global, lo religioso se encuentra vinculado cada vez más a complejos procesos de mercantilización que define parte de su especificidad actual (De la Torre y Zúñiga, 2005). En este contexto se puede plantear que el proceso de pluralismo de la identidad religiosa latinoamericana, no debe ser entendido como una pérdida vertical de la fe de los pueblos y países de la región, sino como parte de los procesos de globalización, donde la individuación y subjetivación de las creencias forman parte de las experiencias y prácticas religiosas contemporáneas (Hervieu-Léger, 1999).

La globalización en el campo de la religión significa que los procesos de expansión religiosa no se encuentran tan ligados como antes a las expansiones políticas imperialistas y coloniales, sino que lo religioso se desarrolla cada vez más a través de configuraciones en redes, a partir de necesidades y demandas locales de parte de grupos y de individuos en

⁸ *Ídem.*

búsqueda de identidad, de promoción cultural y social, de reestructuración personal (Bastian, 2005b), de la búsqueda del bienestar y la *prosperidad* (Semán, 2005). Ya Peter Berger había señalado que el capitalismo estaba impregnando el campo religioso al imponer su lógica de mercado ya que: "...la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del *marketing*, tiene que ser vendida a una clientela que ya no esta obligada a comprar, por tanto, la situación pluralista es, más que nada, una situación dominada por la lógica de la economía del mercado" (Berger, 1981: 198, citado en De la Torre y Zúñiga, 2007)

Desde este punto de vista, el aspecto religioso de las sociedades latinoamericanas, pronto se basó en un sistema que promulgaba el uso privado de la fe, impuesto en un mercado religioso en competencia. A partir de ello, la noción de mercado del mundo de las creencias no representa sólo una metáfora, pues más bien constituye uno de los modos efectivos de organización de la producción, de la difusión y del consumo de bienes de salvación de una sociedad regida por la economía liberal en la que los mercados son los lugares en que se definen los valores, mediante la negociación de las relaciones de fuerza entre operadores (Lemieux *et al.* 1993, en Bastian, 2004a). Es por ello que lo que caracteriza a las sociedades latinoamericanas en la actualidad es el abierto dinamismo de un mercado de competencia de las economías religiosas, que se ha impuesto sobre el monopolio de la ideología imperante en la región: la iglesia católica romana.

El entorno globalizador actual está reconfigurando los sistemas de creencias, donde, tanto los objetos como los espacios, las destrezas y las cualificaciones rituales son convertidas en mercancías, en una dinámica descrita mejor por la creciente esfera de acción de las industrias culturales que por las misiones proselitistas particulares. De esta forma, la lógica mercantil es a la vez producto y causa del intenso flujo de significados religiosos y su descontextualización (Argyriadis, de la Torre, Gutiérrez, Aguilar, 2008: 16). Ya Robert Greenfield se refería al gran "supermercado espiritual" que se abrió paso desde mediados del siglo pasado a partir de la eclosión contracultural, donde el monopolio religioso se ve obligado a competir con otras visiones religiosas del mundo. Desde este momento, la religión ya no podía continuar imponiéndose, sino que tenía que venderse. De esta forma, el

pluralismo religioso se convierte, prioritariamente, en una situación de mercado (Vallverdú, 2003).

En este contexto, lo “tradicional” entra en crisis y algunos elementos de estas tradiciones se han desenclavado progresivamente de sus respectivos marcos históricos, territoriales y culturales originarios y han sido puestos en circulación, a través de redes globales, por las industrias culturales de la comunicación e información, por las mercancías religiosas o por las oleadas migratorias de sur a norte (Argyriadis, de la Torr , Gutiérrez, Aguilar, 2008). Indudablemente las migraciones, han acelerado estos procesos de replanteamiento de la identidad religiosa previa, pues la movilidad poblacional va asociada a la búsqueda de nuevos códigos de integración social, que buscan dar cauce a nuevas formas de asociación comunitaria impuestas por un mundo cada vez más interconectado y donde muchos de los recursos culturales previos, parecen entrar en cuestionamiento y crisis. Ajenos a la estructura social que ofrece el nuevo contexto en el que se insertan, los migrantes tienen que echar mano de sus recursos sociales y culturales para hacer frente a las contingencias de su nueva realidad, desarrollando una fuerte capacidad de adaptación y flexibilidad de sus esquemas tradicionales. Es precisamente en esta capacidad de adaptación donde encuentran un resquicio para plantearse la reformulación de sus pertenencias ideológicas, entre ellas la identidad religiosa.

En este contexto, se observa, así, un declive de la religión entendida en términos de estructuras de poder ritualizadas y burocratizadas, mientras prosperan nuevas formas religiosas personales y comunitarias que tienden a la disgregación, a la fragmentación y a la movilidad (Vallverdú, 2003: 435). Es en este nuevo entorno donde la religiosidad se lleva a cabo en otros terru os, se practica por nuevos sujetos y adquiere otros significados en el marco de culturas producidas por las industrias culturales transnacionales. La tradición religiosa católica imperante en las sociedades latinoamericanas se da hasta los años 50 donde la inmensa mayoría de los consumidores de bienes religiosos de salvación aceptaba la necesaria mediación de los clérigos-productores de bienes simbólicos católicos. Sin embargo, después de este periodo, aparecen comunidades que no exigen vínculos formales, inequívocos o exclusivos y toleran las prácticas religiosas a título individual, doméstico o a

tiempo parcial. Bastian (2003: 12) apunta que el mercado se ha transformado y las empresas independientes de salvación se multiplican. Tiene lugar cierto paralelismo entre la situación económica y la religiosa: al crecimiento de la economía informal parece corresponder un crecimiento de las religiones informales. Este “otro sendero” religioso es también, como para lo económico, un medio de sobrevivencia, esta vez simbólica. Pero lejos de ser marginal, condiciona el devenir de un campo religioso que pasa por una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de competencia, dinamizando la noción del libre mercado religioso, con una poderosa capacidad de adaptarse a los entornos locales.

Frente a un catolicismo cerrado y jerárquico, hacen presencia en la región nuevos modelos de vinculación con lo sagrado, a la vez que diferentes, alternativos. El pentecostalismo, por ejemplo, tiene la enorme virtud de adaptarse a los entornos y necesidades locales, y se caracteriza por representar empresas que desarrollan estrategias de comercialización y de distribución multilateral de bienes simbólicos donde se desarrolla una diversidad de prácticas y creencias que responden y se adaptan bien al proceso de transnacionalización de lo religioso. Esto es muy claro, por ejemplo en las formas de alabanza, donde en los últimos años hemos sido testigos de la incorporación a la himnología (sacra e institucional) de diferentes tradiciones musicales nacionales (salsa, góspel, zamba, reggaetón) transformando las formas de culto. La música, en ese sentido, ha representado una estrategia de evangelización efectiva en diversas iglesias, pues representa un proceso emergente de acoplamiento de las prácticas religiosas pentecostales con las expresiones musicales de moda, y, por tanto, es un fenómeno que está favoreciendo el crecimiento de las congregaciones cristianas evangélicas, al mismo tiempo que está impactando de forma significativa a los jóvenes, cualquiera que sea su condición social (Hernández, 2011).

Así, los cultos solemnes han sido cambiados por los pastores para tomar la forma de shows televisivos. Estos ministerios de alabanza, convertidos en cultos-espectáculos, se encuentran anclados a un sentido empresarial transnacional. Así, se ha creado un circuito musical audiovisual cuya industria del canto evangélico está formada por profesionales latinoamericanos (véase los casos de Yuri, Juan Luis Guerra, Nelson Ned o Roberto Carlos)

a quienes se suman clérigos carismáticos que llenan campos de futbol o estadios. Aparecen, por ejemplo, sacerdotes como el padre Calvo en Sao Paulo, Brasil, con cien millones de discos vendidos y un Grammy (Bastian, 2005b: 339).

En resumen, los medios masivos de comunicación e información constituyen una herramienta exitosa de penetración religiosa, pues permiten la transmisión de una cantidad de mensajes, narraciones, mitos creencias e imágenes desde innumerables páginas web, medios electrónicos como radio y grabaciones que no requieren estar en el mismo país o región. Estamos así ante una forma de desterritorialización de las iglesias, en tanto ellas se abren a los códigos de la cultura de masas (Parker, 2005: 44). Este es un fenómeno contemporáneo paraeclesiástico construido sobre “mega-eventos” y sobre la permanencia y consolidación de los movimientos misioneros tanto históricos como transnacionales.

4) La presencia de la labor Misionera

Estudiar el cambio de orientación religiosa en la región sin prestar atención al papel que han jugado los grupos misioneros, sería como trivializar la experiencia de cambio cultural en toda la zona, pues la expansión del protestantismo ha caído en buena medida bajo sus hombros. Como se sabe, la labor misionera en esta parte del mundo inició sobre un ambicioso proyecto de cristianización del globo en 1492, cuando Cristóbal Colón decidió sumarse al impulso de la cruzada en Tierra Santa. En este “primer momento” la labor misionera se fraguó bajo la idea expansionista que derivó en una situación colonial en la que se involucraría al conjunto de los países de la zona. En este momento el tema de la conversión fue secundario a los intereses prioritarios de la conquista, pues siguiendo a Leclaire (1994) el orden de las fronteras, de los muros y la armadura marcó este primer momento misional.

Más adelante, ya con Cortés y la presencia de las Misiones católicas europeas, la relación fue de mayor alcance pues se trataba además de acercar a los “nuevos hombres” al llamado de la “Salvación”, hubo también la intención de comprender las formas de vida indígenas y

la posibilidad de “mostrarles la verdad y el camino”. Como bien señala Pániker (2005: 265) parte esencial de cualquier conquista es la “comprensión” de la alteridad. En este “segundo momento” la colonización religiosa se complementó con la idea de una “misión civilizadora” en donde la *razón* y el acercamiento a la *verdad* marcaron el derrotero de la acción colonizadora en América Latina. Bajo el parámetro eurocéntrico, la implantación del modelo de la *razón* en el campo de las ideas y de la *verdad* en el ámbito de la fe, formó parte de una estrategia evangelizadora que tenía por meta sacar del atraso y las idolatrías a esas tierras de conquista. Como señalé líneas arriba, los siglos de ocupación colonial en la región infundieron un modelo económico, político e ideológico que fue determinando un campo religioso institucionalizado basado en la desigualdad social y la representación cooptada.

Durante todo el siglo XIX y XX muchas colonias lograron su independencia pero se establecieron nuevas y profundas jerarquías modernistas que separaron en esquemas clasificatorios de corte económico a aquellos países y regiones que se mantenían aun en el atraso de aquellos que tendían –aunque con dificultades- al progreso. Bajo este parámetro casi la mitad del planeta -dentro del cual destaca América latina- cayó en la clasificación del tercer mundo. A partir de ese momento un *impase* entre lo moderno y el atraso, entre el folclore, la hechicería y la *verdadera* religión se fusionó a un modelo modernista que tendió a establecer los modelos hegemónicos de pensamiento y creencias dominantes.

Es así que en el último siglo la ilusión de libertad, abundancia y prosperidad -que se gestó en Europa Occidental y transitó rápidamente a Norteamérica- vio en el neocolonialismo la oportunidad de transitar de un modelo misional civilizatorio a uno desarrollista. Ahí donde ya no se podía cuestionar la *humanidad* de los sujetos había que establecer estadios evolutivos para alcanzar su pleno desarrollo. Como señala Pániker (2005: 268) «si antes se trataba de curar al indio de su “idolatría”, con el desarrollismo se trata de sanarlo de su “atraso”». El modelo desarrollista, que correspondería al “tercer momento” misional implicó el establecimiento de un modelo civilizatorio donde la presencia extranjera en los territorios coloniales fue infundiendo una noción de desarrollo, un programa político y una orientación religiosa que se gestionaría desde el centro e iría hacia la periferia. En palabras

de Shayegan (2008) desde entonces “la luz ha venido de occidente”. El centro norteamericano, que era blanco, protestante y demócrata se empeñaría nuevamente en “sacar” a la periferia latinoamericana del atraso económico, de la oligarquía política y de la marginación ideológica.

Como se puede inferir, en los diferentes modelos misionales instaurados en la zona-expansionista, civilizatorio y desarrollista- no hay grandes diferencias en términos de la práctica colonial a la que aluden, pues todos se basan tanto en el determinismo cultural como en la diferenciación racial, sin embargo, es pertinente señalarlos aquí por su capacidad adaptativa en términos de su narrativa histórica.

Particularmente el siglo XIX se caracterizó por la expansión colonial y misionera protestante por el mundo. Diego Thomson, un bautista escocés, es considerado como el precursor de misiones protestantes en América Latina. A mediados del siglo XIX Thomson realizó una importante labor de introducción del protestantismo en Argentina, pero lo mismo puede decirse de la labor que impulsó en Uruguay, Perú, Ecuador, Colombia, México y Cuba, donde contó con el apoyo de personajes tan distinguidos como Bernardo O’Higgins, José de San Martín y Simón Bolívar para llevar a cabo su empresa (González J. y Cardoza C., 2008). La práctica misional en Latinoamérica, que hasta ese momento había sido predominantemente católica, pronto cedió paso a la irrupción de una ideología modernizadora que vio en el protestantismo, -primero europeo y posteriormente estadounidense- una fuente vital de su expansionismo.

Así, la expansión de los protestantismos en América Latina operó fundamentalmente a través de un movimiento misionero de origen anglo que se instaló en amplias porciones del territorio. En las últimas décadas del siglo XX y XXI sociedades evangélicas misioneras como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) llevaron una importante labor en la traducción de biblias y en la organización de congregaciones independientes. Los orígenes de esta asociación misionera se liga íntimamente con la *Wycliffe Bible Translator (WBT)*, agrupación religiosa que nuclea a varias sectas fundamentalistas que, además de traducir la Biblia a la casi todos los idiomas y dialectos del mundo, se encarga de su difusión, el

financiamiento de sus programas y el reclutamiento de misioneros. Su labor se observa como una misión divina, como una práctica ministerial de llevar el evangelio a todos los confines del mundo. El espíritu misionero aquí cobró vigor con el espíritu del trabajo “voluntario” que se basó en la ideología del individualismo mesiánico que entendía a la nación norteamericana como una nueva Jerusalén, como aquel pueblo elegido para llevar a todo el mundo la verdad del Evangelio y los valores de una cultura cristiana (González J. y Cardoza C., 2008).

El ILV llegó primero a México durante el Cardenismo, en los años treinta, desde donde comenzó a expandirse por casi toda la América en un trabajo que duró décadas: Perú (1945), Ecuador y Guatemala (1952), Bolivia (1955), Brasil (1956), Honduras (1960), Colombia (1962), Surinam (1967), Panamá (1970) y Chile (1977). Acorde a la ideología de la época, fuertes críticas cayeron sobre la labor ejercida de estos misioneros pues se argumentó que su presencia derivaba de un proyecto más amplio de colonización y se les acusó de imposición y atropello cultural, además la presencia de estos grupos protestantes fijaba la idea de la infiltración y dominio “yanqui” como parte de la práctica neocolonial que se estaba desarrollando en zona⁹. “Formadores del imperio” (Stoll, 2000) fue uno de los adjetivos que calificó esta presencia misional en la región. Así se trató de explicar el papel de estas organizaciones religiosas en la desarticulación de las estructuras familiares, las identidades culturales y la conminación al inmovilismo social al predicar la salvación individual y romper los lazos de solidaridad (Andrade, 2004).

A siglos de la puesta en marcha de la labor misional en la región, el proyecto colonizador de las empresas misioneras que operan a nivel global siguen viendo en Latinoamérica a aquella tierra susceptible de ser colonizada. En estas sociedades protestantes de alcance internacional, el proyecto político se sumó a un proyecto ideológico. Y a pesar de la expulsión de varias de estas sociedades religiosas de los países de la zona en los hechos se ha conservado su práctica misional, su programa evangelizador y su labor expansionista en varias regiones de América Latina.

⁹ Entre otros, el movimiento de los dependentistas latinoamericanos (Theotonio dos Santos o Andre Gunder Frank, por mencionar algunos) argumentaban una nueva incursión colonial en toda la región.

Conclusiones

La hegemonía histórica de la religión dominante en la zona queda en entredicho debido a un proceso de conversión, cambio y movilidad religiosa que vive en la actualidad América Latina. Los ámbitos fundamentales del cambio aquí expuestos (economía, política, globalización y práctica misionera), muestran una clara transferencia de los valores religiosos a través de la hipermodernidad actual basada en poderosos mecanismos de difusión de ideas, valores y prácticas. Una realidad regional sustentada en la circularidad de los bienes de producción y consumo, en el empobrecimiento de su población, en fuertes turbulencias derivadas de la desigualdad y marginación social, así como en la ausencia de movimientos sociales autónomos y un juego político cerrado, parecen facilitar la irrupción de nuevas lealtades y filiaciones religiosas en la zona. Una zona por demás abierta al cambio y a una selectiva reformulación de su identidad.

En este entorno, las iglesias pentecostales tanto locales, como de cohorte internacional parecen tener una mayor aceptación entre los grupos conversos. Estas iglesias en la región se caracterizan por la yuxtaposición de diversos discursos potentes, enmarcados en el registro religioso tradicional, y haciendo uso del recurso a la hipermodernidad mediática. La mediatización de las referencias religiosas y el despliegue continuo de esta práctica, donde los predicadores y animadores religiosos son presentados dentro de estándares televisivos de alto impacto, representa una apuesta de la red transnacional que en los últimos años ha sobrepasado a las clases populares y ha captado la atención de las clases medias y altas. De hecho, debemos apuntar aquí que ésta es la gran novedad. El pentecostalismo latinoamericano está saliendo de la determinación de los sectores vinculados a la marginalidad social, para legitimarse culturalmente dentro de los estratos sociales altos, donde la hipermodernidad mediática ha tenido un papel fundamental (Bastian 2005b: 340). Se observa, entonces, que el cambio de la identidad religiosa en la

región ya no distingue una diferencia de clase en su arraigo, ni tampoco una práctica devocional.

De hecho, postulamos que para hacer un análisis más fino de esta realidad regional, debemos recurrir a la especificidad contextual, pues estamos, al parecer, frente a un proceso de modernidad religiosa “latinizada” (Bastian, 2004b), basada en la internacionalización de prácticas y creencias externas que han roto con el monopolio de la tradición religiosa dominante. Es una modernidad religiosa de apertura y de difusión sustentada en un trabajo en redes, poco institucionalizado y más bien de enorme flexibilidad; difundido por nuevos esquemas de prácticas misioneras y un uso privilegiado de recursos electrónicos. Es un modelo religioso de competencia donde diversas “empresas de la creencia” se movilizan con la finalidad de establecer nuevos parámetros de afirmación colectiva.

Por sus características, esta nueva realidad indica que un camino adecuado para su análisis debe ser el modelo de una economía religiosa desregulada, donde los dispositivos simbólicos circulan libremente, es por ello que nos acercaremos aquí al modelo de la transnacionalización de lo religioso, el cual se caracteriza por establecer una difusión multilateral del esquema religioso, que atraviesa fronteras, que no se le puede ubicar a un punto de arraigo específico, que no está determinado por intereses estatales y, más bien, se encuentra ubicado en una situación de mercado (Bastian, 2005b: 328). Dicho modelo basa su funcionamiento en un sistema de redes que puede verse más como una forma organizacional que institucional, y que participa de un proceso de difusión a escala internacional. Este modelo está definido, además, porque la difusión de la religiosidad tiene la virtud de adaptarse a los entornos locales, pues se mezcla con los sistemas preexistentes y es capaz de convivir con diversas tradiciones (Ver Castilleja *et. al.*; Cortés, Carreón *et. al.*; Guerrero Jiménez, 2005). Para Parker (2005), amplios sectores de la masa poblacional latinoamericana como la indígena, quienes viven condiciones de supervivencia precaria y amenazada, han encontrado en la revitalización de las religiones carismáticas y en los cultos masivos el sentido del misterio y de lo trascendente.

Capítulo II

El enfoque étnico del protestantismo: la movilidad religiosa en su vertiente indígena

En las últimas décadas, entre los pueblos indígenas de América Latina, la presencia de las sociedades religiosas evangélicas, en particular las pentecostales, parece tener amplia aceptación: así lo reportan los estudios hechos entre los Guaraníes de Bolivia estudiados por Albó (2005); en la región de Jujuy de los Andes Argentinos visto por Segato (2005); entre los Toba del Chaco Argentino estudiados por Ceriani y Citro (2005); en los indígenas de Chiapas, México, abordados por Bastian (2005); entre los Quichuas de la provincia Chimborazo en Ecuador analizados por Andrade (2005); entre los Aymara de Bolivia vistos por Ríviere (2005); los Mapuche Chilenos señalados por Foerster (2005), los Wari' de Brasil abordados por Vilaça (2002) y también entre ciertas poblaciones rurales de Venezuela (Pollak-Eltz, 2005), entre otros. En conjunto estos estudios dan cuenta de las profundas implicaciones que ha generado el espectro religioso protestante en la configuración de lo étnico en la región.

A pesar de la predominancia evangélica, esta diversidad religiosa parece expresarse de manera diferenciada a nivel regional, pues el proceso de adhesión a otros sistemas de creencias no es un evento homogéneo entre los pueblos indígenas de la zona, tampoco lo es la forma en cómo se han abordado. Partimos de la idea de que las afiliaciones religiosas

producen perfiles religiosos regionales (Molina, 2003), y éstos están determinados por procesos históricos de índole local. Por tanto aquí analizaremos exclusivamente el caso mexicano. Al respecto interesa saber ¿Cómo y por qué se ha dado el cambio religioso entre la población indígena del país? ¿Qué características guardan estas nuevas asociaciones religiosas que tienen la cualidad de articularse al universo y la práctica indígena? ¿Qué tipo de protestantismo se está generando entre los grupos que ha sido capaz de generar identidades étnicas renovadas? Y ¿Cómo operan los procesos de cambio social, en particular la migración de los pueblos indígenas de México en la configuración de este universo religioso indígena actual? Importa exponer aquí por qué este tipo de iglesias han eclosionado de manera potente entre los pueblos indígenas del país, su proceso de expansión a través de la práctica misional y los procesos migratorios de estos grupos.

Los estudios de cambio religioso entre los indígenas en México

La configuración del aspecto religioso entre los pueblos indígenas del país ha sido un tema recurrente debido a su importancia en el abordaje de las identidades étnicas de los pueblos indígenas en el México actual. En particular, el cambio religioso entre esta población parece llamar la atención de los estudiosos por su carácter integrador de nuevos referentes culturales y por ser promotor de cambio social. Varias miradas se pueden detectar en una revisión general sobre el tema.

Una primera mirada que se detecta en los estudios de cambio religioso entre la población indígena, y que prevaleció desde mitad del siglo XX, tenía la intención de rastrear cómo la presencia de estos nuevos credos religiosos estaba centrada en ubicar las causas exógenas que facilitaban, pero sobre todo, imponía creencias en las poblaciones básicamente rurales e indígenas (Rivera Farfán, García Aguilar, *et. al*, 2005). En concordancia con la ideología de la época, este enfoque marxista se preocupó por escudriñar los mecanismos imperialistas de penetración, a través de grupos religiosos, en países de América Latina. De este modo, bajo la llamada *teoría de la conspiración* esta postura se vivió nítidamente a partir de la década de los 70 donde predominaron los acercamientos que denunciaban la penetración

cultural extranjera por medio de la presencia de las sociedades religiosas en el país. La visión intervencionista, de filiación imperialista y de agresión cultural, pasando por la imposición religiosa (Bartolomé y Barabas, 1990) fueron temas predominantes a raíz de la presencia del Instituto Lingüístico de Verano¹⁰ (ILV) en ciertas regiones de América Latina, incluyendo México; dicha visión perduró hasta muy entrada la década de los 80. Incluso en la Declaración de Barbados¹¹ ya se exponía que la obra evangelizadora de las misiones religiosas de América Latina corresponde a la situación colonial imperante de cuyos valores esta impregnada. Ahí se destacaba el contenido eurocéntrico de la actividad evangelizadora y demandaba que la catequesis superara su carácter de mecanismo de colonización para asumir una posición de verdadero respeto frente a las culturas indígenas (Bartolomé y Barabas 1996: 85).

En la diatriba contextual en que se ubica este proceso de adopción de nuevos parámetros religiosos entre los pueblos indígenas del país, ha sido recurrente la reutilización empírica del *modelo de la privación*. Dicho modelo señala que el proceso de conversión religiosa se da mayormente en aquellos grupos sociales sumidos en situaciones de carencia y marginación social, en aquellos contingentes que buscan en la religión una explicación y una salida a sus condicionantes estructurales. Así, en espacios donde la marginación es acentuada, los grupos protestantes han actuado creando micro sociedades que tomaron la forma de un grupo organizado, solidario y muchas veces protector. Bajo esta consigna, un modelo ideológico impuesto y de control social parece exaltar la pasividad de los grupos indios frente al cambio, quienes bajo una actitud sumisa y tutelar, recurren a agentes externos para dar cauce y explicación a su destino.

¹⁰ En México, durante el periodo Cardenista, el Instituto Lingüístico de Verano fue fundado con la colaboración de la Iglesia Presbiteriana para desempeñar su labor misional y social entre los indígenas del sureste mexicano. Cuatro décadas después terminó su labor en medio de una vívida controversia política y antropológica en torno a la laicidad del Estado, la compleja relación de la identidad nacional y la cultura católica (De la Torre y Zúñiga, 2007: 51).

¹¹ En enero de 1971 se realizó el simposio “Fricción interétnica en América del Sur-No Andina” donde se denunció las acciones de etnocidio y genocidio que afectaba a los grupos tribales de las áreas selváticas de América del Sur. En la Declaración de Barbados se llama la atención sobre la situación de los indígenas sudamericanos y se responsabiliza de la misma a los estados nacionales, a las misiones religiosas y a los antropólogos. Esta declaración –y las subsecuentes II y III- representan unos de los documentos más importantes del movimiento indígena de América en la década de los 70.

Consideramos que entre los pueblos indígenas del país la consciente inclusión pragmática de nuevos códigos culturales que tienden a fortalecer la identidad étnica de los grupos, ha permitido establecer nuevos mecanismos de adhesión comunitaria y recomposición étnica, por tanto, este modelo de condicionamiento social no resulta útil ya.

A partir de la década de los 90 los estudios tendieron a abandonar esa visión prejuiciada y conspirativa. En particular la antropología fue destacando los procesos de apropiación cultural de los cuales nacen nuevas versiones nacionales y étnicas del protestantismo. A partir de entonces, el enfoque que intentó dar cuenta de los procesos de conversión y de la presencia de estas iglesias en diferentes puntos del país, aborda la pluralidad religiosa como un hecho multicausal (Hernández Castillo 1993: 175). Es entonces en esta década -90- cuando se consolidó el estudio sobre la pluralidad religiosa, y cuando se realizan investigaciones etnográficas que dieron cuenta de los procesos de crecimiento de las iglesias evangélicas en ciertas regiones y localidades indígenas del país. Destacan los estudios realizados en los estados de: Chiapas (Juárez Cerdi, 1995; Hernández Castillo 2000; Rivera Farfan et al 2005); Yucatán (Fortuny 1981 y 1982); Quintana Roo (Higuera 1997); la Sierra Norte de Puebla (Garma Navarro, 1987); y la Ciudad de México (Bowen 1996 y Garma 2004). Como se observa, los estudios mayormente se habían centrado en aquellas regiones del país en que el cambio de adscripción religiosa ha operado en los territorios tradicionales, por lo que el enfoque de cambio social había predominado en estos estudios. No fue sino hasta finales de esa misma década en que se comenzó a incluir a las comunidades indígenas migrantes quienes comenzaron a reinterpretar y atribuir nuevos sentidos a la práctica ritual tradicional desde espacios simbólicos que traspasan las fronteras tanto comunitarias como nacionales (Levitt, 2009; Rivera 2004, 2006; y Odgers y Ruiz, 2009). La dinámica migratoria de los pueblos indígenas que inició desde mediados del siglo pasado, aceleró la dinámica de propagación de estos nuevos sistemas de creencias entre estos grupos. Como señalan Hernández y O'Connor (2013: 10) la correspondencia entre pluralización religiosa y asimilación en la comunidad de destino ha sido trabajada observando las formas organizativas desarrolladas en los contextos de llegada por las comunidades de migrantes, estableciendo un estrecho vínculo con los estudios sobre

incorporación étnica.

Así, cada vez más las poblaciones indígenas del país han venido mostrando una amplia gama de prácticas, espacios y rutas donde las expresiones devocionales se comenzaron a diversificar y transformar, adecuándose a su contexto, propósitos, creencias y necesidades contemporáneas (Hernández, 2011). Una multiplicidad de sociedades religiosas distintas -y complementarias- a la institución católica comienzan a operar entre estos grupos, aquí interesa mostrar las formas de apropiación de las propuestas religiosas distintas al catolicismo, mismas que parecen ir determinando una nueva forma de concebir la etnicidad y el sentido de comunidad.

El perfil de las iglesias no católicas al que se adhieren los pueblos indígenas en México

En México, durante las últimas décadas ha ocurrido en las comunidades indígenas un crecimiento significativo de iglesias y propuestas religiosas distintas al catolicismo que ha dado lugar a procesos de recomposición del campo religioso, los cuales se expresan, entre otros aspectos, en ajustes y adecuaciones de los principios normativos que rigen la vida comunitaria (Castilleja y Masferrer, 2010). Bajo el argumento de amenaza de quiebre de la identidad étnica, algunos de estos cambios han derivado en tensiones y conflictos que han tenido como desenlace una serie de episodios de intolerancia y conflicto comunitario en determinadas regiones del país como consecuencia del cambio de la adscripción religiosa por una parte de sus miembros.¹² Las diferenciaciones religiosas aceleradas que experimentan las comunidades indígenas en la actualidad han generado en algunos casos la violencia intraétnica dentro de los grupos comunitarios en los territorios tradicionales y han promovido expulsiones forzadas que se suman a los movimientos migratorios generados por causas económicas. En estos casos, la pertenencia religiosa a un credo minoritario entre

¹² En distintas comunidades indígenas del país ha habido episodios de violencia en contra de los individuos que han optado por otra religión. Se ataca el proselitismo, se incendian templos, se persiguen o asesinan pastores y se expulsan familias enteras. Las notas hemerográficas son cada vez más amplias y frecuentes al respecto. Los estados de Chiapas, Hidalgo y Michoacán han sobresalido en este sentido.

los grupos ha significado observar a los disidentes como traidores al grupo mayoritario, quienes atentan en contra de la estabilidad grupal y vulneran la “tradición”.

De este modo, la vulnerabilidad asociada a la condición étnica que históricamente ha representado el “ser indígena” se amplía y profundiza al interior de los grupos con la filiación a otra minoría de fe, pues en el mundo de las creencias más que en ningún otro no hay costumbre de respetar y entender la diferencia. Sin embargo, y a pesar de la presencia de ciertos episodios de intolerancia religiosa entre pueblos indígenas del país, lo que ha predominado es la aceptación de nuevas identidades religiosas ajenas a la tradición religiosa dominante a través de la negociación y flexibilidad de los esquemas tradicionales frente a las nuevas corrientes. Esto no es un cambio menor, pues representa la búsqueda de nuevos esquemas explicativos que den cuenta de la realidad indígena contemporánea.

¿De qué tipo de iglesias estamos hablando? ¿Cuál es el perfil de estas iglesias? Y ¿Por qué han tenido tan amplia aceptación entre las comunidades étnicas del país? Ya hemos señalado antes cómo en México la presencia de sociedades religiosas evangélicas, particularmente las pentecostales, es más intensa en los sectores populares de migrantes e indígenas, en las barriadas sub-urbanas, o en las zonas rurales, donde se ubica el 43% de la población pentecostal en el país (Bastian 2003; Garma, 2007).¹³ Hoy día es innegable que las iglesias protestantes, hoy mayoritarias como la Bautista y la Presbiteriana, se encuentran presentes en las áreas rurales, en las zonas periféricas a las ciudades y en general entre los sectores poblacionales más desfavorecidos. También se confirma que hay una sólida tendencia de su proselitismo hacia la población indígena, ya que son las iglesias que mayor proporción de hablantes de lengua indígena poseen (30%), en particular la región sur del país contiene la mayor proporción de indígenas conversos pues ocho de cada diez

¹³ Los grupos étnicos donde hay más creyentes pentecostales según el INEGI (2000) son los siguientes: nahua, maya, tzeltal, zapoteco, tzotzil, chol, totonaca, chinanteca, otomí, mixe, mixteco y mazateco (Garma, 2007). Según los datos del INEGI, 1 442 637 personas en México se declararon pentecostales en el censo de 2000. De éstas, 274 204 hablan lengua indígena (19% del total), porcentaje que es casi el triple del que registra el promedio nacional del país. De este grupo a su vez, 79.5% es bilingüe y 18.8% es monolingüe, es decir, de cada 10 pentecostales, dos hablan lengua indígena (INEGI, 2005 en Garma y Hernández, 2007)

protestantes históricos indígenas son hablantes de una lengua maya: tzeltal, maya, chol, tzotzil.

En sincronía con el capítulo anterior, Jean Paul Willaime (1996) planteó que en el caso mexicano, las mutaciones religiosas han estado estrechamente relacionadas con las conmociones económicas y sociales, donde diversas variables, como ingreso y niveles de pobreza, pueden ser factores de diversificación religiosa (Dow, 2001 en Zúñiga y De la Torre, 2007). En México se ha podido observar que la multiplicación de las afiliaciones religiosas fue paralelo al proceso de crisis económica en la que participaron las comunidades étnicas. De hecho, fue durante las décadas de 1970 y 1980 que se dio la expansión de las adscripciones no católicas en diferentes regiones del país, justo en el periodo de ajustes estructurales de la política económica. Se ha dicho, que las iglesias en este contexto, han representado una respuesta simbólica a la crisis estructural de las economías indígenas (Bastian, 2005a).

Y si bien en el tipo de protestantismo en el país, se puede descubrir una cierta unidad entre las diversas sociedades religiosas protestantes por su origen social, por su tipo sociológico y por su discurso, existe una gran diversidad en cuanto a su historia y a su relación con la sociedad dominante. Según estos dos últimos indicadores, de acuerdo con Bastian (1983) los protestantismos mexicanos se pueden clasificar en tres grandes tipos: Unas sociedades religiosas son el fruto del movimiento misionero norteamericano de finales del siglo XIX, el cual tuvo un importante influencia de las Misiones Inglesas en la India y que inspiraron un movimiento misional de propagación –modelo civilizatorio y expansionista referido en el capítulo anterior- basado en la ideología mesiánica que supuso ver a los Estados Unidos como el pueblo elegido (L. González y F. Cardoza 2008: 154). Siendo mayoría hasta fines de los años 40, hoy día representan apenas una cuarta parte de los protestantes mexicanos. Para perpetuarse y reclutar nuevos miembros han tenido que renovar el lenguaje que habían heredado de los misioneros norteamericanos dándole un matiz más conversionista. A este primer grupo pertenecen las iglesias metodista, bautista, presbiteriana episcopal (de origen anglicano), luterana, de los Discípulos de Cristo, de los Amigos (Cuáqueros) y

congregacional. Estas iglesias protestantes históricas, todas de origen norteamericano, se han nacionalizado en cuanto a su dirección y hoy día perviven en el territorio mexicano.

Un segundo grupo surgió a partir de los años 1920-1930 y resultó de los esfuerzos de misioneros independientes norteamericanos que pertenecían al movimiento fundamentalista conservador que azotó los Estados Unidos antes y después de la crisis económica de 1929.¹⁴ Son movimientos de tipo libre empresa religiosa que se caracterizan por su fundamentalismo bíblico, su conservadurismo social y su anti-comunismo militante. Un primer sector cuyos orígenes se remontan a los años 1920-1930 fue iniciado por individuos sostenidos con fondos levantados en los Estados Unidos entre iglesias conservadoras y empresarios y fue dirigido al medio indígena buscando sacarlos de su atraso; se trata de la *Pioneer Missionary Agency*, del misionero Dale en Tamazunchale, Hidalgo, y fundamentalmente el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y *Wycliffe Bible Translators*, creados por Richard Legster y William Cameron Townsend, respectivamente. Estas instituciones tuvieron claramente un enfoque étnico en su expansionismo misionero pues:

“fueron creadas con la finalidad de preparar a jóvenes cristianos de ambos sexos y enviarlos a aproximadamente 2 mil tribus, cuyas lenguas no habían sido reducidas a escritura, para que éstas tuvieran nociones de las Escrituras, himnos cristianos y literatura, y, a lo menos, el Nuevo Testamento en su propia lengua”.¹⁵

Dentro de este mismo grupo, a partir de mediados de siglo surgen otros grupos que podemos llamar “transnacionales religiosos” con metas no eclesiásticas sino más bien

¹⁴ De acuerdo con L. González y F. Cardoza (2008: 153) cuando en 1929 se produjo una controversia entre conservadores y liberales, fueron los primeros quienes más arduamente continuaron el trabajo misionero, y puesto que en todo caso el nacimiento del movimiento misionero en los Estados Unidos había estado estrechamente unido al Second Great Awakening, y puesto que ya se había desarrollado un espíritu de tecnología y eficiencia, no debe sorprendernos que el tipo de cristianismo protestante que los misioneros norteamericanos llevaron a las iglesias por ellos fundadas haya sido individualista, que subrayase la necesidad de conversión personal, que a menudo se mostrara suspicaz a todo cuanto fuese estudio relacional de la verdad revelada, y que le concediese especial valor a lo pragmático y eficiente.

¹⁵ Tomado de: Manuel Lucena “Informe al Vicariato Apostólico de Vaupes” Bogotá 1962. Pag. 1. En Revista Nueva Antropología, año III, Núm. 9, México 1978. Pp. 116-142.

ideológicas. Las más representativas son la Cruzada Estudiantil iniciada por Bill Bright y su discípulo mexicano Sergio García Romo en 1962, buscando alcanzar un público universitario y profesionalista; y Visión Mundial, programa de ayuda a los desfavorecidos, financiado en buena parte por la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID por sus siglas en inglés). Estas libres empresas religiosas representan una baja proporción de los protestantes en México pero han llamado particularmente la atención tanto por su militancia como por el apoyo económico que han recibido de los sectores más conservadores de los Estados Unidos (Bastian,1983).

Un tercer grupo mayoritario (son el 70%) representa el sector mas popular de los protestantismos mexicanos; son las iglesias pentecostales de carácter casi exclusivamente nacional y auto sostenidas económicamente. Han sido creadas por un movimiento misionero de propagación (modelo desarrollista) que involucró los movimientos migratorios históricos en el país, pues se difundieron inicialmente por braceros al regresar de los Estados Unidos. A partir de 1950, con el éxodo rural masivo, han crecido en los suburbios de las grandes metrópolis reclutando nuevos adherentes entre los sectores sociales marginales. A la vez, el constante ir y venir de los campesinos del campo a la ciudad y de la ciudad al campo ha favorecido la propagación de estos grupos pentecostales en zonas rurales y en las zonas fronterizas. Fragmentados en decenas de grupos, los une una práctica carismática, centrada en la glosolalia, la sanidad por imposición de las manos y el hincapié en un discurso apocalíptico. Entre ellos los más representativos son las Asambleas de Dios, las Iglesias de Dios, la Iglesia de la Luz del Mundo, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, todas de la tradición pentecostal.

En todos los grupos protestantes presentes en el país resalta, por un lado, el papel del movimiento misionero en la configuración de este nuevo sistema de creencias, así como la migración de la población como un sistema de propagación efectivo de la nueva fe. Como he anotado en el capítulo anterior, el movimiento misionero tiene un oficio forjado por décadas de profunda actividad y cuenta con una infraestructura misional transnacional basada en “misiones de fe”, es decir, empresas misionales dependientes no de una iglesia sino de la contribución de un público religiosamente afín al trabajo misional (Calavia,

1998). Las misiones de fe combinan labor asistencial, aprendizaje de lenguas indígenas, traducción y predicación del evangelio. Su fin último es establecer su práctica evangélica bajo la idea dogmática renovada de “alcanzar a los más desfavorecidos”. Este discurso misionero ha prevalecido en todas las etapas del protestantismo en el país y en regiones con las características del Valle de San Quintín, este discurso ha devenido, además, en práctica evangélica.

En retrospectiva, el mayor crecimiento del pentecostalismo en México se da a partir de la década de los 70 del siglo pasado cuando inició un fuerte proceso de evangelización de las comunidades indígenas: así, en la actualidad de cada 10 pentecostales, 2 hablan alguna lengua indígena. Visto de otro modo, 19% de la población indígena en el país se ha declarado pentecostal, triplicando el promedio nacional (Garma, 2007; Garma y Hernández 2007). Para el año 2010 la población que declara una religión diferente a la católica y reconoce hablar una lengua indígena, concentra a poco más de 1 millón 208 mil personas, es decir, 17.5% de todos los hablantes del país, lo que establece una relación cada vez más estrecha entre filiación protestante con identidad indígena.

Este proceso puede distinguir el tipo de adscripción diferenciando entre áreas rurales y urbanas, pues en las poblaciones tradicionales rurales-indígenas, la conversión hacia pequeñas denominaciones se había realizado en pequeños espacios casi de tipo doméstico; contrariamente a lo que ocurre en los centros urbanos de mayor densidad poblacional, donde la conversión se da más en iglesias altamente institucionalizadas como son los casos de los Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y la Iglesia de la Luz del Mundo (Zúñiga y De la Torre, 2007: 11).

La distribución de estas iglesias se ha encontrado notablemente polarizada y con transformaciones evidentes: comparativamente, para el año 2000 cerca de la mitad de sus congregaciones (46%) se encontraban en poblaciones con menos de 2 500 habitantes, mientras que otro 27.5% en poblaciones de más de 100 000. Diez años más tarde (en el año 2010) su distribución territorial se ha modificado, pues el 26.6% se encontraba en áreas rurales (menos de 2 500 habitantes) y el 45.9% en las áreas con más de 100 000 mil

habitantes (INEGI, 2010). Ello demuestra una fuerte capacidad de adaptación de estas iglesias a los cambios en el perfil demográfico de las comunidades indígenas del país.

Pero ¿Por qué la aceptación de los grupos étnicos a estas variantes confesionales? ¿Cuáles han sido los mecanismos de propagación? En adelante estableceré dos momentos en la discusión acerca de la conformación de la identidad religiosa de las poblaciones indígenas en México. Primero a partir de la continuidad y recomposición del universo religioso indígena derivado de la inclusión de diversas tradiciones de creencias, y segundo a través de la pluralidad religiosa, marcada por el proceso migratorio que experimentan las sociedades indígenas en la actualidad. Lo anterior lo realizaré a través de dos postales que definen mi argumento.

Postal 1. Cambiamos para seguir siendo los mismos. Identidades étnicas renovadas

En contextos indígenas se ha señalado la existencia de procesos culturales de sincretismo en los ámbitos rituales, pues se sabe que la religiosidad indígena siempre ha participado de variados referentes culturales, tomando elementos de cada uno de ellos y adaptándolos al universo étnico, con lo cual se ha fortalecido la fragmentación religiosa (Pitarch, 2003) que caracteriza el universo religioso de los pueblos indios del país. Cierta continuidad entre nuevas ofertas rituales y el universo religioso previo se observa en la instauración del sistema de creencias indígena (Miller, 1979).

En el mundo indígena se encuentra presente casi la totalidad del repertorio posible de filiaciones evangélicas –las iglesias protestantes históricas, el protestantismo fundamentalista y los grupos pentecostales y neopentecostales carismáticos- (Pitarch, 2004). En particular el pentecostalismo, se ha dicho, toma de la tradición sus rasgos funcionales para transformarlos (Fortuny, 1994). Carlos Garma (2004), desde la antropología, señala que en la actualidad las poblaciones indígenas han sido las más proclives al cambio religioso de tipo evangélico, más particularmente al pentecostalismo de sanación, pues su flexibilidad para incorporar las costumbres y las lenguas indígenas, y su carácter emotivo y su tradición oral, hacen de esta una opción religiosa maleable que

genera, a su vez, múltiples pentecostalismos étnicos. Esto significa que las prácticas religiosas de estos sistemas confesionales se han adaptado de mejor manera a la matriz cultural indígena.

Cierta reactualización de elementos rituales mágicos, de luchas “espirituales” por obtener la salud o de concepciones que funden enfermedad física, moral y social, emergen como elementos tejidos en continuidad con los repertorios simbólicos rituales precedentes (Hernández Madrid, 1999). Las adscripciones identitarias se modifican en este proceso generando, más que el replanteamiento de la identidad étnica, el cuestionamiento de las adscripciones más amplias basadas en la creación de los grandes símbolos que proveen una religiosidad común dominante.

Los estudios de caso disponibles muestran que el proceso de conversión religiosa en sociedades indígenas es multicausal y está definido por el contexto, pues los procesos de cambio de credo son distintos en los medios rural y urbano, y en contextos del centro del país, sur o de frontera, y afectan en forma diferenciada a los individuos conversos y a los grupos en los que participan. Estos procesos generalmente no tienen un sentido radical que rompa con los esquemas de fe en los que anteriormente participaban los individuos, sino más bien planteamos que son incorporaciones conscientes de nuevos esquemas de interpretación que tienden a fortalecer –en la mayoría de los casos- la estructura comunitaria.

Así, cada vez más las investigaciones muestran cómo la práctica de religiones distintas al catolicismo va aparejada con la persistencia, e incluso el fortalecimiento de la identidad étnica. Esto se ha podido registrar tanto para las poblaciones indígenas de la frontera norte de México, como para las comunidades del sur del país, estudiadas por Aguilera (2008) y Bastian (2008) respectivamente, donde la conversión a otras religiones no ha implicado el renunciar totalmente a las antiguas referencias religiosas, sino que se crean bajo diversos modelos de vivencia religiosa. Bartolomé (2005) en su estudio sobre indígenas en Oaxaca, señala que a partir de nuevas presencias religiosas en las comunidades se han dado procesos de génesis de iglesias nativas orientadas hacia una reintegración étnica y a la reproducción

de la costumbre local. El estudio que aquí se desarrolla apunta a confirmar este señalamiento del fortalecimiento de la estructura comunal a partir de la diversidad religiosa.

Entre los pueblos indígenas esta experiencia de vivir la fe ha sido siempre una vivencia sincrética donde se involucran diversas formas religiosas entre las que destacan: el catolicismo institucional (sacramental o ritualizado), el catolicismo inculturado, el catolicismo popular, la llamada religiosidad indígena, el catolicismo tradicional, el catolicismo reformado y el etnocatolicismo (Welter y Partins, 2007; F. Quintanal y Castilleja, 2010; Pitarch, 2004), todos producto de diversas formas que han complementado y alimentado el universo religioso indígena.

Al respecto, se sabe que muchas de las comunidades indígenas en México pertenecen al catolicismo llamado “de la costumbre”. Este tipo de religiosidad se había siempre manifestado en una relación de subordinación y aceptación de la autoridad episcopal reconocida que es institucional; hoy día el catolicismo costumbrista no tiene reparos en oponerse al catolicismo institucional (Bastian, 2008). La costumbre -como señala Hobsbawn¹⁶- no excluye ni la innovación ni el cambio, siempre y cuando el cambio sea compatible con lo que le precede, asegurando así la continuidad de las identificaciones sociales.¹⁷ Es por ello que el fortalecimiento de diversos mecanismos de ayuda mutua (que contribuyen a resolver los problemas de la vida diaria), la creación de nuevos espacios de identidad social, así como la renovación de prácticas religiosas tradicionales, que han formulando alternativas espirituales muy vivas y participativas, han sido acciones que han favorecido el éxito de una forma de religiosidad particular entre la población (Hernández, 1996). Aquí hablamos del pentecostalismo.

En este sentido Guerrero (2005) sostiene un postulado dado por Emilio Willems al advertir con cierta facilidad un puente entre este tipo de catolicismo más popular y el pentecostalismo en términos de que para el primero el acento puesto en la creencia de las

¹⁶ Citado en Chavarochette y Demanget, 2008.

¹⁷ Para ver un caso referido a los efectos de la conversión en una sociedad indígena particular de la Argentina se puede ver el trabajo de Tamagno (2007).

experiencias místicas y en el rol que juegan los líderes carismáticos facilita la transición de este tipo de catolicismo al movimiento pentecostal. La palabra transición sirve para expresar precisamente la no ruptura.

En el medio indígena, tanto el pentecostalismo como el catolicismo costumbrista tienen un punto en común: ambos son expresiones religiosas elaboradas por los propios indígenas bajo la conducción de líderes indios.¹⁸ De esta forma la estructura funcional de estas iglesias dispone de un cuerpo de especialistas indios de lo religioso, pues los pastores y evangelistas, a menudo fueron los antiguos chamanes creadores de antiguas socializaciones étnicas (Bastian, 2008). Así mismo, iniciaron tempranamente la labor de traducción de biblias a lenguas indígenas como mecanismo efectivo de acercamiento y difusión de *la Palabra*, estableciendo un contacto más directo con su feligresía al tratar de comunicarse en su propia lengua. La traducción de los evangelios a las lenguas indígenas locales, así como su uso en los servicios y en las reuniones, son mecanismos que respetan la idiosincrasia corporativa y comunitaria del grupo, reforzándose así la identidad étnica. En contextos donde predomina el analfabetismo, tener acceso a textos y grabaciones sagradas en las lenguas originarias ejercen un poder de atracción certero.

Otro elemento de fuerte atracción se observa claramente dentro de una práctica común pentecostal: el exorcismo. El trance religioso y la posesión se inscriben fielmente dentro del universo de las mentalidades religiosas populares. El cura o pastor intercesor se plantea en la continuidad chamánica del que tiene poder de reconocer espíritus, de hablarles y de expulsarlos, dispone de la capacidad de comunicarse con lo luminoso y distribuye entonces fuerza, salud y liberación (Bastian, 2005b: 336).

Como estrategias de evangelización sobresalen la sanación y la importancia del uso de la música, pues permiten expresar conceptos religiosos de manera sencilla que trasciende las barreras de edad, clase social y nivel de alfabetización (Garma, 2007: 81) creando una atmósfera cercana y comunal, en concordancia con la religiosidad popular latinoamericana.

¹⁸ Contrariamente, el catolicismo institucional se ha desarrollado por agentes blancos y mestizos, ajenos a las comunidades indígenas, y en muchos casos con presencia de clérigos extranjeros entre los grupos étnicos.

En cuestión de moral sexual se han distinguido por la ausencia del celibato sacerdotal y su oposición al aborto, al adulterio y al divorcio. Muchas personas acuden a estas iglesias a las reuniones masivas porque han escuchado de procesos de sanación y realización de milagros. El triunfo sobre el dolor logrado por medio de la sanación y la imposición de las manos ha generado mucho interés en diversos sectores donde la atención médica es deficiente, como lo es en las comunidades indígenas o en población de migrantes.

Frente a los históricos constreñimientos sociales que ha sufrido la población indígena, la acción misional de estas iglesias, que se ha caracterizado por un fuerte componente asistencialista, ha cubierto fundamentales obligaciones estatales al impulsar amplios programas de educación y salud en las comunidades, donde también han fundado numerosas escuelas básicas, normales, hospitales y clínicas (Garma, 2007: 81). Tal como afirman Jean y John Comaroff (1997: 323), entre grupos marginales, la combinación de predicación y sanación ha sido el mejor método de introducción de la cristiandad. Todo ello parece adelantar un “cambio de situación” de los pueblos indígenas frente a la religión, pues como bien lo indicaría Rolim (1985) al analizar el pentecostalismo brasileño, los pueblos indígenas estarían transitando de ser creyente-objeto a creyente-sujeto, al posicionar a la religión como parte del componente social.

El tipo y perfil de los intermediarios también se han adaptado favorablemente al universo indígena, pues a diferencia del catolicismo institucional, el cual se desarrolla bajo la conducción de agentes blancos o mestizos, tanto las iglesias pentecostales como el catolicismo de la costumbre tienen un punto en común: ambos son expresiones religiosas elaboradas por los propios indígenas bajo la conducción de líderes indios (Bastian, 2008). También la organización colectiva presente en el funcionamiento de las comunidades indígenas se ha adaptado a la organización de los fieles, quienes transfieren el valor del sistema comunitario a la asamblea conformada por los miembros de la iglesia, estableciéndose, de esta forma, cambios compatibles con el sistema preexistente. Asimismo, han mantenido una postura generalmente ascética frente a las bebidas alcohólicas, lo que ha determinado en buena medida una inserción particular en estos contextos rurales e indígenas. Este rechazo al alcoholismo y a la violencia doméstica —que

con frecuencia acompaña a la ingesta excesiva- es muy atractivo para muchos sectores, particularmente los femeninos (Garma y Hernández, 2007). Es por ello que Pedro Pitarch (2004) señala que entre las poblaciones indígenas la conversión a otra religión más que buscar la salvación del alma busca la transformación corporal.

En términos económicos, la descapitalización de las familias derivadas de los gastos rituales y las celebraciones de los Santos también se ha visto diezmada, pues el protestantismo en estos grupos ha sido un medio efectivo para evitar los constreñimientos sociales y económicos que el sistema costumbrista ha implicado. En tiempos de una fuerte descapitalización de sus economías, el catolicismo popular ha implicado el sumir a la economía de las familias y pueblos indígenas a una mayor presión, por lo que nuevas estrategias debieron de implementarse. Hasta hace no mucho tiempo, el establecimiento de los sistemas de cargos en las comunidades, históricamente sirvió como un mecanismo para regular la redistribución de los excedentes de riqueza, evitando la acumulación capitalista y fomentando el ascenso simbólico a través de la participación comunitaria (cargos) y el servicio al pueblo (tequio). Con la rápida introducción de la economía de mercado a las zonas indígenas, dicho sistema se modificó. Hoy día el sistema de fiestas religiosas no asegura el equilibrio comunitario, sino al contrario, intensifica el consumo y la desigualdad social, generando un lucrativo negocio ligado al ritual religioso donde caciques locales, líderes comunitarios, y empresas cerveceras y de transporte se llevan las ganancias, lo que genera la legitimación de las desigualdades crecientes en el seno de las comunidades indígenas. En muchos pueblos indígenas los individuos impuestos “al cargo” tuvieron que migrar ya sea para capitalizarse y cumplir con el “encargo” o para liquidar su deuda. Como señalan Garma y Hernández (2007) para muchas de estas comunidades el protestantismo ha ofrecido la esperanza de una movilidad social ascendente, mediante una ética rigurosa que favorece el ahorro, a la vez que critica los gastos que se hacen en las fiestas, los sistemas de cargos y el consumo del alcohol. Es por ello que muchos adeptos consideran su conversión como una posibilidad de tener un cambio radical en su forma de vida, paleando los constreñimientos económicos y sociales en la que históricamente se les ha visto sumidos.

Para Bastian es claro el papel de las nuevas iglesias en este contexto, pues como bien observa:

“El establecimiento de nuevas prácticas culturales generadas por la adopción de nuevas religiones es un medio para realizar la huelga del sistema de explotación ligado a la fiesta político-religiosa y se traduce en primer lugar en el rechazo del trabajo comunitario gratuito y su rechazo al alcohol, del tabaco y de las distracciones ligadas a la fiesta tradicional. [La acción de filiación hacia estas iglesias] se observa como una opción deliberada que busca la autonomía simbólica y el distanciamiento de las prácticas rituales que obligan a la ingesta de alcohol. Las nuevas prácticas religiosas no se limitan al rechazo del consumo y del gasto ligado al sistema de fiestas; ellas cuestionan también el sistema de cargos siempre más costoso y menos asequible para las nuevas generaciones igualmente empobrecidas” (2008: 25).

Frente a esta serie de constricciones aparentemente internas, el sistema de cargos parece entrar en procesos de reformulación. En muchos pueblos la edificación de capillas autónomas –más independientes de las fiestas generadas en el municipio- ha disminuido el costo de los gastos haciéndolo menos oneroso. De este modo los pueblos indígenas del país han desarrollado un tipo de protestantismo que no entra en conflicto con su pertenencia étnica pero sí con las prácticas asociadas a la religiosidad dominante.

En concordancia con el capítulo anterior vemos que el Estado no ha sido ajeno a tal situación, pues siguiendo una tradición instaurada en la Colonia, el Estado se basó en la continuidad del sistema caciquil con el fin de asegurar el control de las poblaciones indígenas, utilizando, en buena medida, los sistemas político-religiosos para sostener una hegemonía arbitraria basada en la división social y la generación de episodios regulares -de lo que en apariencia derivaba en lecturas- de conflicto intraétnicos. El sistema de partidos hegemónico nacional también favoreció el funcionamiento corporativo de las comunidades indígenas, las que escindidas en divisiones partidistas vieron corrompido el sistema de autonomía basado en la solidaridad grupal y adscripción identitaria. Precisamente, quizá el caso del pueblo triqui de Copala en Oaxaca, sea una de las mejores expresiones del uso de

los valores culturales y fragmentación comunitaria que las políticas estatales, los actores y caciques locales infringieron en la comunalidad¹⁹ indígena a lo largo del tiempo.

En suma, la desregulación de los sistemas tradicionales puede articular estas distenciones en la medida en que los nuevos grupos religiosos, no católicos, aseguran una cierta continuidad simbólica del sistema (Dow 1993, en Bastian, 2008). La práctica pentecostal, entonces, funde de manera permanente una enorme cantidad de registros religiosos y culturales muy diversos, dentro de los cuales se encuentra el protestantismo, la renovación carismática, el catolicismo de la costumbre, los sistemas mágicos y otros numerosos tipos de rituales. Es por ello que lo que estas nuevas iglesias ofrecen a los indígenas, es la posibilidad de ser portadores de una modernidad relativa, sin dejar de seguir ancladas en el imaginario ancestral indígena. Una hibridez evidente (señala Demera, 2008) emerge como característica fundamental del pentecostalismo regional y por su puesto, de sus variantes étnicas. Al hablar de este protestantismo étnico (Demera, 2008; Guerrero, 2005; Albó, 2005; Foerster, 2005) hacemos referencia al fuerte proceso de expansión del pentecostalismo en el medio indígena bajo formas de expresión religiosas sincréticas que contribuyen a la creación de identidades étnicas renovadas (Parker, 2002).

Ciertos elementos han propiciado la aceptación de nuevos esquemas religiosos entre esta población. Uno de ellos es el proceso migratorio que viven los pueblos indígenas del país desde hace varias décadas. Este proceso, se afirma, ha tenido implicaciones directas en el cambio de adscripción religiosa por parte de individuos, familias, comunidades y pueblos indígenas en el país.

Postal 2. Tan regados todos: El papel de la migración en la apertura religiosa de los pueblos indígenas de México

La organización comunitaria indígena ha sido tradicionalmente considerada como el espacio por excelencia para la reproducción social. En la actualidad, esta organización

¹⁹ (Martínez Luna, 2010)

presenta una reformulación en su estructura que se articula a diversos factores de cambio que han incidido en la transformación de esta bóveda comunitaria. La migración, las políticas estatales, la educación y la movilidad religiosa –entre muchos otros- son parte de estos factores de cambio. Aquí nos centraremos en la migración de estos grupos, pues de manera particular este proceso parece haber acelerado este cambio, incidiendo en la estructura comunitaria y con fuertes implicaciones en la territorialidad, en la espacialidad y en la definición del *Ser* indígena contemporáneo.

En términos generales, estudiosos del fenómeno (Odgers, 2006; Rivera Sánchez 2004 y 2006) han señalado una serie de aspectos que hacen de la experiencia migratoria un factor de cambio en el campo religioso. Básicamente los estudios que vinculan a la migración con la religión se centran en distinguir la experiencia migratoria de los individuos como un elemento que detona la conversión o la movilidad religiosa (Garma, 2004) como una estrategia de incorporación a la sociedad de recepción. En este sentido los estudios que se vinculan a este tipo de análisis, se centran en registrar la experiencia migratoria y los procesos de transformación de las identidades que por motivo de la migración se dan lugar.

Una experiencia migratoria centrada en el aspecto religioso puede derivar en procesos de conversión (Hernández Madrid, 2000). Dado que la conversión es antes que todo un proceso de re-construcción de pertenencias (James, 2002) los cambios observados en los espacios de migración se ha visto como una respuesta simbólica a las crisis estructurales de las economías locales. De esta forma más allá de que la conversión religiosa tenga únicamente un lectura de contenido ideológico y espiritual, para algunos autores este proceso guarda un contenido social, pues al focalizarse en los sectores marginales de la sociedad (indígenas y grupos sociales ubicados en la periferia de las ciudades e incluso en los espacios de frontera) se observan más bien como una respuesta para paliar las condiciones estructurales desiguales en las que son ubicados.²⁰

²⁰ Para ver más ampliamente los distintos factores que propician la conversión religiosa desde la perspectiva de “condición subordinada” o “teoría de la privación” se puede revisar el texto de Garma (2004) titulado “movilidad religiosa, conversión y apostasía en la congregación”

Siguiendo a Odgers (2006) podemos resaltar algunos factores que hacen de la experiencia migratoria un elemento detonante del cambio de adscripción religiosa. En primer lugar, al migrar las personas se ubican en un contexto donde prevalece una mayor exposición a la diversidad religiosa. En los estados fronterizos del norte del país y del sur norteamericano, por ejemplo, predomina una diversidad religiosa importante. En Nuevo México, California, Texas y Arizona que son los cuatro estados que concentran el mayor porcentaje de población hispana, el porcentaje de población católica alcanza apenas el 36.9, 29.8, 21 y 19 por ciento respectivamente, por lo que la inmensa mayoría de población migrante que profesa la religión católica, tiene que asumir esta diversidad de creencias que existe en los sitios de destino, y replantear su universo religioso hasta ahora conocido. Además con las migraciones crecientes de poblaciones provenientes del centro, sur y occidente de México hacia las ciudades de la frontera norte, y con la desestructuración de las sociedades rurales tradicionales, ha aumentado el número de posibles adeptos a las nuevas religiones en los espacios fronterizos. Las grandes oleadas de migrantes (el programa Bracero en los años 40 y las migraciones masivas iniciadas a partir de la década de los 70) registradas durante todo el siglo pasado, han compuesto un complejo proceso de emigración, asentamiento e inmigración, que vincula sitios de origen y destino, con procesos complejos de cambio de adscripciones identitarias. En este proceso, podemos ubicar a las migraciones de población indígena que ha trasladado su residencia a las ciudades fronterizas del noroeste del país quienes provienen principalmente del estado de Oaxaca. Estos indígenas migrantes -que han sumado hasta 70 mil personas- se asientan en diversas comunidades de Baja California tanto en los nichos urbanos (Tijuana-Ensenada) y rurales (Manadero y el Valle de San Quintín) donde han sido captados a partir de la década de los 80 por las iglesias evangélicas.

Un segundo aspecto a considerar es que al migrar el distanciamiento de los mecanismos de control social predominantes en los sitios de origen tienden a relajarse. Con la migración ciertos mecanismos de control se diluyen o modifican (el rol de mujeres y hombres, ciertas normas de comportamiento, la flexibilidad de normas religiosas mucho más normativas en las comunidades de origen etc.), lo que significa que hay una nueva lectura de la posición de las creencias propias y a una diferente percepción de la diversidad religiosa en ese

contexto de marcada pluralidad. El sistema de cargos, por ejemplo, aparece como un sistema de control social que debido a la migración de las personas ha tendido a entrar en procesos de reformulación. En muchos pueblos la migración internacional ha modificado la relación establecida entre los miembros en diáspora y el lugar de origen –considerando ahora a los miembros conversos-. En algunas comunidades de Oaxaca –con su diáspora en el Valle de San Quintín por ejemplo-, el papel del Mayordomo General ha cambiado de nombre y sus funciones se han diferenciado distinguiéndose entre las obligaciones religiosas y las de orden civil. De esta forma de Mayordomo General se transita a Hermano Mayor, haciendo alusión y respetando la nomenclatura de los miembros conversos a otras iglesias quienes siguen participando dentro de las actividades de los pueblos en su carácter laico. En estos casos se puede observar una ruptura de los sistemas tradicionales, pero al mismo tiempo se atiende a una realidad intrínseca de las comunidades indígenas quienes adaptan tanto el sistema normativo, como el sistema religioso a la realidad nueva, en una vía de inclusión y tolerancia, restringiendo el conflicto y la violencia, estableciendo lo que Appiah reconocería como un sistema compensatorio.²¹

Así mismo, se ha dicho que la misma vulnerabilidad asociada con la condición migratoria, facilita el replanteamiento de los valores y prácticas comunes. En un esfuerzo por adaptarse a los lugares de arribo y de encontrar nuevos esquemas de ayuda y solidaridad, los migrantes se vinculan con actores e instituciones que, sin importar su estatus migratorio puedan auxiliarlos en determinadas circunstancias. El papel de las iglesias protestantes es fundamental en este sentido, pues han provisto a individuos y comunidades de diversos apoyos -en especie y económicos-, así como un amplio espectro de atención y ayuda social. Hay que aclarar que esta ayuda no ha implicado una conversión automática hacia esas religiones, pero sí permite una revaloración de la alteridad religiosa y puede funcionar como un mecanismo de adaptación e integración (Tamagno, 2007, Shadow, 1994) a la sociedad huésped.

²¹ El autor señala que el discurso de la división y de la falta de armonía puede conducirnos a perder de vista la existencia de poderosas fuerzas compensatorias: el conflicto puede ser una fuerza unificadora entre grupos de identidad.

En este marco, el proceso migratorio constituye una oportunidad única de entrar en contacto con otras opciones que regulen la vida misma de las personas; ese acercamiento se produce en un momento en la vida del individuo en el que se encuentra en búsqueda de nuevos horizontes, dentro de los cuales una nueva opción religiosa permitiría dar cuenta de esta experiencia de vida renovada. La incursión a “otras iglesias” representa, entonces, un cambio ideológico y moral no solo al interior de las familias y comunidades, sino a las estructuras externas a ellas mismas. Jean Pierre Bastian ya lo ha demostrado: el protestantismo es al tiempo que opción religiosa una muy clara elección política y moral, y los protestantes son partidarios de la libertad de conciencia y de la tolerancia. Las comunidades evangélicas responderían entonces al esquema weberiano: son gente industriosa, productiva, deseosa de avanzar por el impulso de su trabajo, muy adentrada en la sensación de pertenencia a la institución que se distingue por su rectitud.²² En el Valle de San Quintín se constata la exaltación individual del bienestar familiar y la movilidad social de los grupos familiares conversos. Y la constatación es palpable: a mayor grado de involucramiento en las iglesias protestantes, mayor concentración en el bienestar del núcleo familiar. Así la paradoja no atraviesa en un primer momento a la pertenencia étnica, sino a la participación social.

En general esta serie de elementos permitirían identificar a la migración como un proceso de redefinición de referentes identitarios, de normas y valores, pues al migrar, las personas se encuentran con un espacio físico y social muy diferente al que ellos conocían y reconocían, por tanto el proceso migratorio estimula la valoración de los elementos sociales con los cuales arriban a un sitio nuevo. En esta valoración y reflexión, las lealtades simbólicas también se ponen en juego, entre ellas, la fe religiosa.

²² Retomado del texto de Carlos Monsiváis ubicado en: <http://ghrendhel.tripod.com/textos/monsivais.htm> consultado el 15 de junio de 2010.

Conclusiones

El universo religioso de las comunidades indígenas del país se está modificando pues lo étnico aparece como uno de los factores más importantes para entender el crecimiento de la disidencia religiosa y el cambio de credo en México (Garma y Hernández, 2007: 203). La globalización y el esfuerzo misionero de numerosas sociedades religiosas internacionales, así como las migraciones masivas tanto internas como internacionales, han ido moldeando una oferta religiosa en la que se han insertado los pueblos indígenas de toda la región, delineando diversas sociedades religiosas étnicas de configuración regional. Un mercado religioso se ha abierto a multitud de agrupaciones que compiten unas con otras en el marco de una incesante lucha por conseguir adeptos. Sociedades de reciente creación y antiguas Iglesias, nacionales y de origen extranjero, grandes y pequeñas, con estrategias de penetración diversas y recursos económicos desiguales, son sólo parte de este nuevo espectro religioso que predomina entre estos grupos (Hernández, 1996).

Particularmente en los últimos 40 años, la población indígena incluyó dentro de su repertorio de creencias a sociedades religiosas de tipo protestante. El *sincretismo* religioso que caracteriza el universo de creencias y la ritualidad indígena, esta incorporando esta ideología que tiende a complementarse con la religiosidad popular. Lo novedoso aquí no es la actualización del enorme mosaico de grupos religiosos que podemos encontrar en la sociedad indígena, sino la constatación de la inclusión de cada uno de estos. Pentecostales, adventistas y presbiterianos se han posicionado exitosamente entre estas comunidades. En particular el pentecostalismo, con su enorme flexibilidad de adaptarse a los entornos locales parece haber encontrado entre esta población gran aceptación, pues tanto sus prácticas como la ritualidad manifiesta, se adhiere a la continuidad de su formación religiosa: los servicios religiosos entre esta población se celebran en las lenguas indígenas locales, con material escrito y auditivo traducido, y con una alta presencia de líderes de ascendencia indígena que dominan la liturgia religiosa. Además el don de lenguas y la sanación por el Espíritu Santo han sido sumamente atractivos para estos creyentes quienes parecen haber

encontrado en el pentecostalismo una continuación renovada del catolicismo costumbrista. De cierta forma los nuevos grupos religiosos no católicos aseguran una cierta continuidad simbólica del sistema (Dow 1993, en Bastian, 2008).

La apertura religiosa de estos grupos, se ha dicho, representa además una forma de apertura y acción política, como una experiencia novedosa de movilización indígena emergente (Bengoa, 2000), y como una forma de expresar los trastornos sociales. Como señala Lalive d'Épinay (1975: 88): “El protestantismo y en particular el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población en situación de exclusión y marginación social”. Por tanto su participación en estas iglesias no responde a un sentido meramente doctrinario, si no a un modo consistente de concebir la posibilidad de mejorar la vida sobre la tierra. Así, no se apela a la permanencia de las prácticas de tradición ancestral, sino a su articulación con la resolución de necesidades apremiantes.

En este contexto, la migración masiva de estos grupos constituye uno de los factores de cambio y recomposición del campo religioso. La migración y el arribo a un sitio nuevo proveen a los migrantes recién llegados de un cúmulo de experiencias sociales -y religiosas- novedosas. Los contextos y el cruce de fronteras permiten el reacomodo de los sistemas preexistentes, los cuales no se encuentran rígidamente estructurados. La frontera advierte una cualidad porosa donde diversos campos de entendimiento del mundo se ven entrelazados y es en ese espacio fronterizo donde las iglesias desarrollan diferentes estrategias de expansión misionera que han sido capaces de adaptarse al contexto local. Lo religioso en este contexto de movilidad puede ser un instrumento ideal para mantener articulada a la comunidad migrante o como un vehículo de integración, pues lo religioso se convierte tanto en elemento articulador como mediador social de estas poblaciones (Bidegain, 2005).

Así, debido a la adopción de nuevas creencias y prácticas religiosas se está redefiniendo el lazo con las tradiciones religiosas ancestrales y se construye una modernidad indígena fundada en el derecho al pluralismo ideológico. Los símbolos comunes y los procesos de

pertenencia identitaria se reformulan en el nuevo contexto: esto no solo es un mecanismo de adaptación al sitio de llegada, representa además el punto de inflexión en la valoración de los derechos del individuo a la libertad de culto y el cuestionamiento de los sistemas de creencias tradicionales de los grupos étnicos del país.

El caso de los pueblos indígenas que han migrado al noroeste del país ilustra esta forma de adaptación de referentes comunitarios más amplios, pues en estos grupos, la movilidad poblacional ha facilitado el recurso de mediaciones exteriores a la comunidad étnica y reivindica el derecho de elección de credo de manera individual. La ideología disidente rechaza en la práctica la violencia y promueve la reflexión consciente de la identidad basada en la costumbre, misma que no entra en conflicto con la adscripción étnica ni con la estructura social y política tradicional. Entre los pueblos indígenas, este proceso de pluralismo religioso y movilidad geográfica, parece establecer novedosos mecanismos de adhesión étnica que entran en conflicto con la religiosidad tradicional pero no con la formulación identitaria que se encuentra reelaborada en estas comunidades imaginadas (Anderson, 2009) que son las “nuevas” iglesias.

La región fronteriza del Valle de San Quintín provee de un espacio privilegiado para observar la tensión identitaria exaltada por la disidencia religiosa de algunos de los miembros y la generación de una comunidad étnica sustentada en los valores tradicionales. En contextos de vulnerabilidad social, y sumidos en un mercado de trabajo específico, los indígenas migrantes participan en el análisis de los procesos asociados a la construcción de nuevas formas de identidad y pertenencia en aquellos espacios transnacionales donde predomina la integración económica y la pluralidad de creencias.

Capítulo III

El Valle de San Quintín:

Una región económica transnacional y de presencia misional protestante

La presencia de la población indígena en el noroeste de México, se articula a la consolidación de un mercado de trabajo vinculado a la producción de alimentos frescos de exportación. De acuerdo con algunos autores (Zloliniski, 2010; Martínez Novo, 2006; Velasco, 2002) en México la industria de alimentos frescos se ha incrementado dramáticamente en las últimas décadas, debido a la combinación de la demanda extranjera de vegetales frescos, a la expansión de la agroindustria norteamericana al sur de la frontera, a la presencia de mano de obra barata, así como a débiles regulaciones ambientales. Sin duda, ha sido el modelo de desarrollo que se impuso en México a partir de los años 70 lo que ha llevado a privilegiar la producción de cultivos no tradicionales orientados a la exportación a la vez que ha dejado a la deriva a los pequeños productores de cultivos tradicionales orientados al autoconsumo alimenticio y a la producción de materias primas. Ello evidenció la definición de un perfil productivo a nivel regional que derivó en una mayor concentración del ingreso por actividades agrícolas por clases y por región (Perló 1987: 303), con un norte desarrollado y productivo y un sur abandonado donde abundan economías tradicionales y de subsistencia.

El incremento en las últimas décadas de una mayor integración económica entre México y los Estados Unidos en el campo de la fruta y la hortaliza, específicamente en la región conformada por California y Baja California, se ha potenciado debido a la vecindad geográfica lo que facilitó su rentabilidad en la agro exportación, marcando al mismo tiempo su dependencia a la dinámica del mercado internacional. Este mercado de trabajo que compete en los mercados internacionales, ha tenido mayor competitividad por su ubicación geográfica y por el uso intensivo de mano de obra que representan los trabajadores indígenas migrantes (Zabin 1993).

La vitalidad de este perfil productivo ha ensombrecido nuestra capacidad de observar los distintos componentes que constituyen la dinámica de integración regional que operan en este complejo fronterizo. Postulamos que a la par de una integración económica, también se ha llevado a cabo una integración en el ámbito religioso, que ha operado a través de la presencia de empresas y grupos internacionales que participan en la definición de un campo religioso regional basado en el esfuerzo misional. Desde esta perspectiva la presencia de población indígena en el noroeste de México, particularmente en regiones con las características del Valle San Quintín, no solo ha permitido la consolidación de su participación económica en los mercados internacionales, sino que también ha dispuesto la posibilidad de consolidar un protestantismo de tipo étnico en esa región. ¿Cuál es el proceso de desarrollo de este enclave agrícola? ¿Cómo operan los ámbitos productivo y religioso en la definición de esta región fronteriza? ¿Cómo en esta integración regional se desarrolló un territorio misional donde actúan múltiples sociedades religiosas internacionales? Y ¿Cómo el arribo de distintos pueblos indígenas a la zona ha determinado las características de la emergencia de un territorio misional protestante?

Por su contexto histórico y ubicación geográfica, el desarrollo de la región del Valle de San Quintín, en Baja California, ha estado ligado, tanto al establecimiento de las relaciones fronterizas resultantes de la expansión capitalista proveniente del suroeste norteamericano, como del proceso de colonización basado en el sistema de misiones. Este contexto misional y de integración económica ha definido una forma de poblamiento regional y un campo religioso específico en el que se han insertado los miles de jornaleros indígenas que han

arribado desde hace décadas a San Quintín, entre ellos los triquis de Copala provenientes de la región mixteca baja del estado de Oaxaca.

Este capítulo se divide en tres apartados. En el primero se describe el proceso de desarrollo de este enclave agroexportador, poniendo énfasis en la dinámica del poblamiento regional; en el segundo apartado se exalta la presencia misional en esta franja fronteriza definiendo dos modelos misionales de tipo protestante que operan en la región; finalmente se describe el perfil migratorio del grupo indígena triqui, poniendo énfasis en los determinantes de su migración y los cambios en sus patrones residenciales.

Desarrollo de un enclave agroexportador

1.1 Tierra de nadie que todos quieren

La historia del poblamiento del Valle de San Quintín representa una muestra a nivel regional del proceso demográfico más amplio que se ha llevado a cabo en la península de Baja California, pues su poblamiento ha estado marcadamente ligado al proceso de colonización, basado en el sistema de misiones y al establecimiento de las relaciones fronterizas resultantes de la expansión capitalista en el suroeste norteamericano (Canales, 1995). Postulamos que para el caso del Valle de San Quintín, estos dos elementos han determinado la forma del poblamiento regional.

Los documentos históricos señalan que los primeros intentos de colonización en la zona fueron hechos por religiosos dominicos, quienes al continuar la obra de evangelización de los jesuitas y franciscanos, construyeron ocho misiones en la parte norte de la península de Baja California. En la región de San Quintín los dominicos fundan la misión Santo Domingo de la Frontera (ubicado en la actual delegación Vicente Guerrero), la cual funcionó de 1775 a 1839, (Velasco *et. al.*, 2013: 45). La presencia de los dominicos en San Quintín representa en los hechos el primer intento de colonización religiosa de la zona.

A fines del siglo XVII, estas mismas misiones enfrentaron un proceso de crisis y desarticulación que adquirió impulso y manifestaciones concretas a partir de la independencia de México, cuando la economía regional comenzó aun con mayor fuerza el proceso de integración y subordinación al capitalismo norteamericano, sin que se diera una vinculación con la economía del centro –del país- (Canales, 1995). La idea de la Península como una tierra de nadie, lejana, abandonada e inhóspita ya se había concebido.

Si el poblamiento religioso se basó en un proceso de expansión misionera, el poblamiento civil se conjuró por un expansionismo económico que se sumó a uno territorial. A fines del siglo XIX, con el porfiriato, en la región se configuraron las condiciones de su poblamiento moderno, sin embargo, en este proceso ha habido una constante: la desatención institucional. Este abandono (político, económico y religioso) de la península marcó el derrotero histórico de una noción de territorio virgen propenso a ser colonizado, pues al aislamiento geográfico se sumó una debilidad demográfica que en conjunto contribuyeron a crear una imagen de la península de Baja California como una tierra deshabitada y salvaje, factible de ser ocupada. La noción de una tierra de nadie fue fraguada bajo un manto colonialista. Ello ha sido evidente en la forma histórica de su poblamiento y en la dinámica de colonización misional.

1.2 San Quintín como una tierra de ocupación

La primera ley de colonización para ocupar las tierras con familias extranjeras y mexicanas mediante la venta de tierra de Baja California a empresas extranjeras, fue adoptada por el presidente Juárez en 1864 bajo el título de “la Ley de concesión sobre los terrenos baldíos de Baja California”, la cual fue revocada en 1871. Nótese la exaltación de un terreno abandonado y poco aprovechado por parte del gobierno mexicano al conjurar al territorio de la Península como una tierra sin uso, a decir, baldía. Más tarde durante el porfiriato, la nueva ley de colonización (1883) tuvo el respaldo del Estado para la llegada e instalación de colonos, sin embargo, la colonización de la península se pensó a partir de compañías particulares (J. Heath, 2011; Piñera, 2006: 69 citado en Velasco *et. al.*, 2013: 46). A partir

de entonces la política de poblamiento regional se basó en un sistema de concesiones que tenía como consigna el desarrollo económico del territorio y su poblamiento. Así, empresas como *The International Company of Mexico*, la cual logró tener a su disposición prácticamente toda la superficie que corresponde al actual estado de Baja California, pudo explotar sin reparo mares y tierras de la península. En realidad esta fiebre concesionista sirvió a los intereses particulares extranjeros en el marco del expansionismo norteamericano del siglo XIX, poniendo al país en peligro de una mayor pérdida territorial.

Cuando el gobierno mexicano retiró la concesión, ésta pasó a manos de la *Compañía Inglesa* quien se encargó de fortalecer la urbanización de Ensenada y el desarrollo de la Bahía de San Quintín. Con esta compañía se trazó el primer plano de la región, se construyeron casas, un hotel, un molino, se instaló el telégrafo y se concretizó el ferrocarril peninsular que cruzaría la península desde San Quintín hasta el Mar de Cortés y se conectaría con el de Sonora. Este proceso terminó en 1917, cuando la concesión de tierras fue cancelada por el presidente Carranza.

Como se observa, el imaginario de las Californias para las empresas extranjeras, se basó en una consideración baldía del territorio peninsular, pues históricamente se le vio como un territorio virgen, carente de instituciones y de relaciones de producción tradicionales, así como con una población diezmada. Bajo esta visión, las relaciones derivadas de la vecindad geográfica con los Estados Unidos se desarrollaron y expandieron prácticamente sin más restricciones que aquellas que pudieran imponerle las condiciones naturales y geográficas peculiares de la región (Canales, 1995: 15). Un interés de expansión a nivel económico, territorial y espiritual llevó a empresas, pobladores y grupos religiosos norteamericanos a tener una mirada franca puesta sobre esta zona, desde entonces, quizá aquella frase que se escuchó en el Senado norteamericano durante el penúltimo periodo de Roosevelt puede sintetizar esa visión estratégica de importancia geopolítica de la zona: “*Baja California es solamente un lujo para México; pero para nosotros (Estados Unidos) es una necesidad*” (citado en Jordán *et. al*, 1997). Su proximidad geográfica favorecía la dinámica expansionista y una vinculación natural con ese país, la cual podría señalarse se llevó a cabo en varios frentes.

1.3 Los primeros residentes. La noción del migrante emprendedor

La política de concesiones de fines del siglo XIX trató de atraer a nuevos pobladores, por lo que la Compañía para el Desarrollo de la Baja California se dio a la tarea de atraer a 1000 colonos que se involucrarían en la construcción de un molino de harina, de las vías del ferrocarril que partía de San Quintín a Ensenada y la concreción de un servicio postal que tenía como destino la ciudad de San Diego en California, sin embargo, para 1885 sólo se habían logrado incorporar 200 personas (Moyano, 1983 citado en Moreno Mena, 2008). Ya a inicios del siglo XX con la reforma agraria, familias que habían sido repatriadas de los Estados Unidos o que se habían quedado en la zona fronteriza, así como hombres de Michoacán, Jalisco o de otras regiones que habían sido desplazados del reparto agrario cardenista, fueron los primeros hombres pioneros que se asentaron en las *tierras de trabajo* de San Quintín. Desde entonces, un espíritu pionero de los primeros pobladores que llegaron desde otras latitudes a esta tierra de labor, fraguó una noción nativista del esfuerzo y el trabajo como cualidades esenciales del espíritu emprendedor de la zona.

Si el desarrollo de una política de colonización basado en concesiones pudiera describir toda la dinámica poblacional de la zona en esa época (siglo XIX), un segundo momento del poblamiento de San Quintín fue posible gracias a un impulso pionero desarrollado por los primeros pobladores asentados en la región (primera parte del siglo XX)²³. Ya para mediados de la década de los 30, el gobierno mexicano decidió dar destino a las tierras que habían recobrado de la concesión dada tanto a los americanos como a los ingleses. En esa época 500 familias fueron repatriadas de Estados Unidos y enviadas al Valle de la Esperanza, como también fue llamado el Valle de San Quintín²⁴. A pesar de estos

²³ Aun cuando hay registros que para el proyecto de construcción del ferrocarril que iría de Tijuana y hasta Bahía de los Ángeles, y que tendría como centro nodal la bahía de San Quintín, hablan de que “poco mas de 175 hombres fueron contratados, 90 de ellos mexicanos que venían del sur, (entre los cuales había indígenas yaquis), y los demás extranjeros, incluyendo chinos” (J. Heath, 2011: 211).

²⁴ La noción de “Esperanza” acompañó precisamente la creación impetuosa del carácter emprendedor de la identificación nativista de esta porción del territorio peninsular.

esfuerzos, el aislamiento geográfico (pues aún no había carretera) todavía reinaba en la zona, por lo que la dinámica de poblamiento de la región seguía basándose en el esfuerzo individual. Bajo esta perspectiva, el abandono institucional, entre ellos el religioso, mantenía a la zona bajo el velo desértico de un imaginario del territorio desaprovechado.

Para el año de 1947 se realiza el trazado de la terracería hasta el kilómetro 300 desde Tijuana, lo cual reduce un poco el tiempo de transporte desde la ciudad, pero esta terracería pronto quedó dañada y nuevamente se retomaron los caminos antiguos (Ramírez, 2008: 53). Para 1950 se tiene ya registro de la presencia de los primeros migrantes que iniciaron una insípida agricultura comercial, aunque aun en los años 60 la región de San Quintín continuó siendo una zona muy poco poblada, con ranchos pioneros y menos de 4,000 habitantes en toda la región, considerada desde Punta Colonet hasta San Quintín. Hasta entonces seguía el perfil del poblador emprendedor quien como *cowboy* semi moderno se mantenía expuesto al talante oportunista de su esfuerzo inquebrantable. Esta fue la idea de un sujeto sacrificado, proveniente de las tierras del norte de California, quien cruzó la frontera con una noción de ocupar el territorio virgen. A este perfil poblacional se sumó aquel otro emprendedor proveniente del occidente de México, quien llegó a construir, poblar y *levantar* la región. Así personas de Michoacán, Jalisco y Guanajuato comenzaron a ocupar las primeras tierras de forma permanente y a desarrollar una (aun) incipiente agricultura comercial. Este perfil de actor regional inició con esos primeros rancheros inmigrantes quienes con el paso del tiempo devinieron en los empresarios locales sobre quienes se comenzó a gestar una identidad regional definida por un arraigo territorial excluyente a las subsecuentes oleadas de migrantes. Este proceso se ha observado en los estudios de migración e identidad, donde los inmigrantes más antiguos se posicionan como los nativos y las olas sucesivas vienen a representar a los extranjeros. Aquí los que llegan atentan contra lo “establecido” y entra en juego una diferenciación de tipo racial, especialmente si los que arriban proceden de lugares considerados como menos prósperos, menos “desarrollados” o menos “civilizados” (Guarnizo, 2010: 48). En la literatura sobre migración, ese proceso recibe el nombre de nativización y se define como el arraigo poblacional paulatino, que implica apego a un territorio con un sentido de apropiación excluyente respecto a los recién llegados (Ngai 1999, 69-70, citado en Velasco 2011: 48).

Esta noción nativista del migrante emprendedor pervive hasta nuestros días y es parte del discurso que define la identidad regional, donde productores locales o actores regionales enrolados en el comercio y los servicios se posicionan como los “auténticos” fundadores de una región que con base a su esfuerzo y trabajo ha salido a flote.²⁵ Un ejemplo de lo anterior lo encarna el Rancho “Los Pinos”²⁶, perteneciente a los Hermanos Rodríguez, quienes exaltan ese talante emprendedor signado en la figura del padre como *el gran iniciador*. De acuerdo al relato familiar, a inicios de los años 50 la familia Rodríguez Hernández arribó a la zona proveniente del estado de Michoacán. El padre, quien fue un inmigrante campesino pobre logró con base a su esfuerzo y trabajo individual construir una de las empresas más exitosas de la zona. La materialización de esta noción nativista se aprecia en el cementerio familiar donde se ha edificado una estatua donde se exhibe la figura de un hombre con un notable perfil campesino, que usa un sombrero de palma roído y que con un azadón en mano se dispone a labrar la tierra. De igual forma, en uno de los campamentos agrícolas más grandes en toda la zona, que pertenece a esa familia, se exhibe un mural donde se observa a este mismo hombre de origen campesino, trabajando la tierra y sembrando tomates en los prósperos campos del Valle que él ha ido forjando. Desde entonces la identidad regional se ha ido fraguando bajo una diferenciación social tanto de clase como étnica, de la cual hoy día somos testigos.

1.4 Presencia indígena y la noción del migrante temporal

Con la irrupción del siglo XX se generó en la región un particular estilo de desarrollo de las relaciones fronterizas entre México y los Estados Unidos, mismas que tuvieron impacto en la dinámica del poblamiento regional y los patrones migratorios. Un imaginario particular se ha fraguado a partir del perfil de actores que han definido la noción del desarrollo

²⁵ Esta noción fraguada de la identidad del sanquintinense, permeó la lucha por la municipalización del Valle de San Quintín como el sexto municipio del estado, misma que a la fecha continua en lucha.

²⁶ Productora Industrial del Noroeste (PINOS) es una de las empresas más grandes de la zona que acapara buena parte de la producción regional.

regional. Como se ha mencionado, a partir de los años 50 algunas familias iniciaron una incipiente agricultura enfocada hacia la exportación, pero no fue sino en las décadas de los 60 y 70 en que se da un verdadero auge en esa actividad. Particularmente a partir de los años 70, en el Noroeste del país se consolidaron enormes empresas hortícolas, a menudo con vínculos de colaboración e inversión con empresas extranjeras, como resultado de los procesos de integración comercial y por la cercanía geográfica con los Estados Unidos. Así, debido a su posición estratégica, los estados del Noroeste (Sinaloa, Sonora y Baja California) han mantenido relaciones comerciales con los Estados Unidos, razón por la cual esta zona recibió fuertes inversiones privadas y públicas, nacionales y extranjeras, enmarcadas en el proceso de reestructuración productiva que se había iniciado ya en el país. Esta orientación productiva modificó el perfil del tipo de migrante que arribaría a la zona.

Del lado mexicano, a partir de los años 70, el intrépido colono pionero que llegó a labrar la tierra, y con ello un futuro promisorio, dio paso al migrante indígena *avecindado*²⁷ y marginal que venía huyendo de los estados del sur de la pobreza endémica. El estatus emprendedor del sujeto nativista de los primeros rancheros de las décadas de los 30, 40, 50 y 60 culminó con la presencia del trabajador dependiente y desarraigado encarnado por la figura del jornalero agrícola e indígena que irrumpió a partir de los años 70 y que siguió arribando a la región durante dos décadas más (80 y 90). Desde entonces la oposición de la identidad regional entre empresarios/rancheros y jornaleros/migrantes ha definido un campo de disputa entre los actores regionales.

²⁷ Los *avecindados* son aquellos individuos o familias que también llegan a vivir a las comunidades establecidas, y se integran a su vida comunal (Maldonado, 2003), pero en diferente posición y estatus. Una suerte de *extranjería* permea permanentemente su condición.

MAPA 1. Ubicación del Valle de San Quintín



Fuente. Elaborado por D. Prunier, 2015.

Del lado norteamericano, por su parte, el *agrobusiness* abrió camino al empresario capitalista, a ese ranchero estadounidense, también extranjero, que saca provecho de la debilidad institucional regional y que demandaba crecientes contingentes de mano de obra para una industria de alimentos en expansión. En este contexto la composición étnica de la mano de obra en mercados laborales altamente competitivos, se ha definido por agregar a la oferta de su fuerza de trabajo, su disponibilidad para incorporarse productivamente como fuerza de trabajo móvil, lo que es adecuado a las exigencias variables del mercado y es donde descansa buena parte de su capacidad competitiva (Chávez, 2009).

En un análisis retrospectivo se puede afirmar siguiendo a Velasco, *et al*, (2013), que la incorporación del Valle de San Quintín al mercado internacional se puede comprender por etapas: La fase inicial (que comprende la década de los 70 e inicios de los 80) se define por el desarrollo de una infraestructura que comunicó a la región con la frontera, pues con la finalización de la carretera transpeninsular en 1973, los primeros empresarios pronto

iniciaron la producción de tomate para el mercado norteamericano. La segunda fase es la de expansión (que va de mediados de los 80 hasta mediados de los 90) y está definida por la expansión de la agricultura a gran escala, la integración de la economía regional a la estadounidense y por la instalación de grandes compañías que generaron un proceso de producción y modernización tecnológica. La última fase, que sería de reestructuración productiva (que va de mediados de los 90 hasta nuestros días), se caracteriza porque las empresas transitan de la producción de alto volumen a la producción de calidad con base en la innovación tecnológica (introducción de invernaderos y sistemas por goteo), la diversificación de cultivos y la ampliación del ciclo de cosechas.²⁸ Estos cambios explican la adaptación histórica de una región a un mercado de alimentos frescos a nivel internacional.

A la creciente intervención de capital extranjero en la zona, se sumó una progresiva participación de grupos de iglesias, también extranjeras, que vieron en la región una oportunidad de posicionar un proselitismo religioso de tipo protestante basado en el trabajo misionero, que abonaba al perfil del esfuerzo individual que define la primera etapa del poblamiento regional. De hecho, podemos señalar que la dinámica del poblamiento de la región de San Quintín, también incluyó, momentos de un expansionismo religioso anclado a grupos de iglesias norteamericanas organizadas bajo un esquema misional. Ello significa que el desarrollo y consolidación de la región de San Quintín tiene un viso histórico definido tanto por la integración económica regional como por la dinámica misional que le ha otorgado su cualidad fronteriza.

²⁸ A partir del año 2002 la producción total basada en el sistema de invernaderos empieza a crecer hasta llegar a cerca de 100 mil toneladas, lo que corresponde a 35 por ciento de la producción total en 2008. Su implantación es particularmente notoria durante el ciclo primavera-verano, cuando la producción en invernadero representa el 44 por ciento del total (Gallardo, 2010).

2. La presencia misional protestante en San Quintín

2.1 *El primer modelo misional*

Luego del debacle de las Misiones de los Dominicos católicos en la región de San Quintín a fines del siglo XVII, diversos grupos misioneros irrumpieron de manera esporádica en la zona. Esta primera etapa de la actividad misional, se desarrolló entre los siglos XVII y XVIII, a través de la implantación de un modelo proselitista de tipo colonial, donde se observan las Misiones históricas del catolicismo colonial y la presencia de grupos protestantes que participaron del poblamiento regional en la expansión del proselitismo cristiano. Este primer modelo misional se extendió hasta fines del siglo XIX e inicios del siglo XX cuando se observó de manera permanente la presencia de otros grupos religiosos en la región con un perfil protestante, derivado de la vecindad geográfica con los Estados Unidos. Los registros señalan que los mormones fue uno de estos primeros asentamientos religiosos que se establecieron en la zona. En el año de 1909, familias pertenecientes a la Iglesia *First Born of the Fullnees of Times* se instalaron en el Valle de San Quintín, lugar donde fundaron la colonia agrícola Zarahemla (ubicada en la Delegación Vicente Guerrero y a unos cuantos pasos de la colonia Nuevo San Juan Copala). Según la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) estas personas fueron expulsadas de sus filas por defender la práctica de la poligamia (Hernández, 2002: 256).²⁹

La práctica misional de esa época se basó en la implantación de una orientación religiosa de tipo protestante en los pobladores mestizos (provenientes del occidente de México) recién llegados a la región. Ya señalamos que el poblamiento de las principales localidades que integran el Valle de San Quintín fue realizado a finales de 1950, gracias al reparto de tierras efectuado por el gobierno federal. Las primeras familias mexicanas de inmigrantes que

²⁹ En la actualidad a este ejido se le conoce en toda la región por el asentamiento que ahí tienen los mormones, lo que habla de la capacidad de sobrevivencia de este nicho religioso en la región.

llegaron al Valle procedían de Guanajuato, Michoacán y Jalisco.³⁰ Poblar el Valle de San Quintín representó un gran reto para los primeros inmigrantes; no había escuelas ni ningún tipo de servicio de atención médica, y bienes como víveres, ropa y enseres domésticos se conseguían a precios exorbitantes. Para acceder a esa zona se requería atravesar un tramo de la Sierra de San Pedro Mártir y utilizar un estrecho camino de unos 200 kilómetros de terracería.

El aislamiento en que se encontraba San Quintín hizo que esa región fuera escasamente atendida por la Iglesia católica (Hernández, 2002) y las instituciones de gobierno.³¹ Los sacerdotes católicos que visitaban el Valle procedían de Ensenada y sus recorridos por la zona eran esporádicos. Así, dado que desde la época Colonial la Iglesia católica no fue capaz de consolidar su presencia institucional en la zona, -debido principalmente a lo escasa de la población y lo exiguo de su desarrollo económico-, no resulta sorprendente que esta región fuera un terreno más abierto y accesible para los primeros protestantes y sus iglesias (Jaimes, 2009). La percepción de una “tierra nueva al sur de la frontera” motivó a individuos, grupos independientes, y organizaciones religiosas norteamericanas a hacer visitas periódicas y a establecer la noción de un territorio misional en las tierras llanas de la Baja California.

Contrariamente al abandono de la Iglesia católica, desde mediados de la década de 1950 varias sociedades misioneras protestantes de los Estados Unidos emprendieron una incansable tarea para atender a la población de la región. Los primeros en establecerse fueron los bautistas. Su principal labor fue la construcción de una clínica-hospital para la atención a personas de escasos recursos. A éstos les siguieron los misioneros de “Cristo por

³⁰ De acuerdo con datos de Canales (1997) entre 1930 y 1960, uno de los periodos de mayor crecimiento de la entidad, más del 50 por ciento de la población residente del estado era originaria de otros estados de la República.

³¹ La característica de observar a Baja California como un territorio despoblado, aislado y susceptible de colonizar, permeó todo el siglo XIX. Solo fue hasta que la expansión capitalista estadounidense, el crecimiento urbano de San Diego, después de la Guerra del 47 y del tratado de Guadalupe Hidalgo impulsó el nacimiento de núcleos poblacionales en el norte de la península (Moyano, 1983, en Jaimes, 2009).

su Mundo”, organización evangélica que establecería un ambicioso proyecto de asistencia para niños sin hogar y que ha tenido un importante impacto en atención a huérfanos, madres solteras, adultos mayores, personas con discapacidad y problemas de adicciones. También aparecerían células de grupos misioneros protestantes independientes o pertenecientes a asociaciones religiosas en los Estados Unidos, que por su cercanía geográfica, comenzaron a hacer trabajo proselitista sobre una población aun diezmada. De ahí el talante también, nativista y carácter emprendedor que ha caracterizado la construcción de un modelo misional basado en el ímpetu de estos primeros trabajadores religiosos en la región.

El reto del primer modelo misional en la zona era construir un proyecto de evangelización de largo plazo que permitiera la conversión de los nuevos colonos, en su mayoría fervientes católicos procedentes del centro-occidente de México, y con una vigorosa tradición popular. Don José Hernández fue una de las primeras almas conquistadas por los misioneros bautistas. Originario de Yuriria, Guanajuato, este ejidatario dejó atrás su adicción al alcohol para abrazar la fe evangélica. Más tarde se convertiría en uno de los primeros pastores mexicanos establecidos en esta parte sur del municipio de Ensenada (Hernández, 2002).

2.2 La expansión de la agroindustria en la región y el segundo modelo misional

A partir de la década de los 70, con un mercado de trabajo agrícola en plena expansión, la labor proselitista de estos grupos tuvo que ser reorientada y adaptada al perfil de la población que masivamente había irrumpido en la zona. Postulamos que la segunda etapa del modelo misional en la región se basó en la implantación de un enfoque étnico en el proselitismo religioso derivado de la presencia de población indígena migrante en la zona. Desde su llegada a los campamentos en el Valle de San Quintín, los grupos indígenas que llegaban al Valle a laborar en las tareas del campo, recibieron la atención de los misioneros evangélicos, por lo que la principal estrategia de acercamiento fue la dispensa de recursos económicos y tecnológicos en la práctica misional. Grupos de voluntarios pertenecientes a

organizaciones evangélicas, entre los que se podían encontrar médicos, dentistas, enfermeras, profesores, estudiantes y amas de casa, establecieron año con año campamentos para profesar la palabra de Dios de manera temporal en San Quintín. Caravanas de vehículos, procedentes de los Estados Unidos y Canadá, recorrían los campamentos donde permanecían los jornaleros para ofrecerles comida y ropa usada, proporcionarles atención médica, proyectarles películas de contenido cristiano y entregarles un mensaje de salvación. Para muchos de los jornaleros ese sería su primer contacto con la doctrina evangélica.

Si el primer modelo misionero se basó en el uso de la palabra para acercarse a los primeros pobladores, el segundo modelo misionero fue fincado sobre un tipo de proselitismo marcadamente asistencialista y el uso de recursos tecnológicos como medio exitoso de la propagación de esta nueva fe. En esta labor, varios obstáculos encontraron estos grupos al tratar de convertir a esta masa de trabajadores migrantes. Algunos misioneros que trabajaron en la región han señalado lo difícil que fue para ellos “conquistar almas entre los indígenas”. Los primeros grupos de trabajadores en arribar a la zona fueron los mixtecos. Los relatos señalan que entre los principales obstáculos que limitaban su trabajo misionero se encontraban el que miembros de este grupo se acercaban a recibir donativos, participaban en las funciones de cine y recibían consultas médicas, pero eran muy reservados al tratar el tema de sus prácticas religiosas. La otra barrera importante era la del idioma. Las casas misioneras no contaban con pastores que conocieran la lengua mixteca y sólo un reducido número de jornaleros sabían hablar y leer en español, por lo que estos grupos debieron desarrollar diversas estrategias para alcanzar esta población.

A partir de entonces un persistente y metódico trabajo misionero que incluyó el estudio y comprensión de las lenguas indígenas, la formación de pastores indios respetando sus propias lenguas, la traducción de los textos y pasajes sagrados, así como diversas ayudas y apoyos materiales a las familias comenzaron a tener impacto entre la población indígena jornalera; todo este esfuerzo contribuyó a la contextualización de las nuevas iglesias en el suelo Misionero.

Con el paso del tiempo la población trabajadora indígena de la zona se convirtió en el principal grupo social donde los misioneros extranjeros canalizarían la mayor parte de sus esfuerzos. Este acercamiento de los evangélicos con la población local y los inmigrantes los llevó a la conquista de nuevos adeptos a partir de la continua realización de caravanas misioneras a la zona y de la instalación de sociedades religiosas en sitios estratégicos de toda la región. En este contexto, la Iglesia católica ha podido hacer muy poco para contrarrestar la influencia de los evangélicos en la zona (Hernández, 2002: 255).

La presencia permanente de estos grupos de iglesias se dio a la par de la ampliación de los tiempos de trabajo de la población en este mercado laboral, que derivó en el eventual asentamiento de estos trabajadores. Como se ha mencionado, la presencia permanente de trabajadores agrícolas devino del desarrollo económico e integración de la región de San Quintín con el capital extranjero, donde el modelo misional también se tuvo que adaptar. La estrategia de evangelización fincó en la noción territorial su estrategia proselitista, esto es, en la adaptación de la práctica protestante al perfil residencial de su población objetivo.

El espacio residencial definido por las colonias de trabajadores modificó el perfil histórico del poblamiento regional, pues estas últimas migraciones tienen la característica de ser masivas, inducidas por una dinámica mercantil y ajenas a un esfuerzo gubernamental. El carácter masivo de crecimiento de la zona se empalma con el crecimiento estatal, pues de hecho para el siglo XX la dinámica de poblamiento de todo el estado de Baja California está centrada por el crecimiento demográfico explosivo basado en el arribo de importantes flujos migratorios. Según datos de Canales (1995: 12) entre 1910 y 1990 la entidad creció a una tasa anual promedio del 6.4 por ciento, cifra muy superior al promedio nacional y al del resto de los estados fronterizos (2.1 y 2.6 por ciento, respectivamente). Tal ritmo hizo que la población de Baja California se duplicara cada 11 años, mientras que la población del país lo hacía cada 33. Este arribo masivo de población en la región ha formulado una noción de extranjería a la presencia de esta población indígena trabajadora que no comparte la aun incipiente identidad regional que se basa en una noción nativista del migrante

pionero, mestizo y emprendedor encarnada en los primeros pobladores, rancheros y empresarios de la zona.

Los migrantes indígenas en cambio, son producto del esfuerzo de esos primeros hombres. Un apéndice poblacional necesario por la dinámica económica del lugar, pero carente del espíritu emprendedor que demanda la fragua de la identidad regional. Y es con ellos que el trabajo misional realizado por los grupos cristianos ha tenido notable acercamiento. Esta presencia misional ha venido a configurar un modelo evangélico en la zona, basado en el trabajo con la población trabajadora en las colonias, y con un fuerte sentido de apoyo a estas familias de migrantes, que han iniciado ya el proceso de arraigo en la región.

De esta manera, tratamos de enfatizar la relación causal entre el desarrollo de un modelo económico agroindustrial y la instauración de una práctica misional a nivel transnacional, que actúan en un territorio y con una población específica. El caso de los triquis migrantes en San Quintín ayuda a comprender cómo durante su historia de migración, trabajo y asentamiento comienza a dibujarse una identidad comunal definitivamente ligado al desarrollo de una identidad residencial y el papel que han jugado los grupos misioneros protestantes en la definición de un nuevo territorio étnico.

La migración del grupo indígena triqui originario de la mixteca alta del estado de Oaxaca, permite observar un patrón de movilidad y asentamiento particular que se ha vinculado con la conformación de una región a partir de su integración económica con el capital transnacional, pero también con una fuerte tradición misional protestante.

3. Migración indígena y cambios en los patrones residenciales

El acelerado proceso de migración que viven los grupos indígenas del país, se ha visto incrementado a partir de los años 70 cuando México adoptó un modelo de industrialización y urbanización que implicó el tránsito de una economía agrícola tradicional, hacia una urbana industrial. Este impulso se vio aparejado con la instauración de una política agraria

que se caracterizó por el predominio de un modelo que ha privilegiado el monocultivo y la producción agropecuaria y forestal destinada al mercado, descuidando el apoyo y sostenimiento del sistema productivo campesino sustentado en la diversidad y en el mantenimiento de la producción de granos básicos para la subsistencia (Canabal Cristiani, 2009). Este cambio estimuló un descenso de las actividades agrícolas en las regiones indígenas –principalmente en el centro y sur del país-, intensificándose por el contrario, en otras regiones con un perfil productivo de tipo comercial, como lo fue el norte de México. A partir de entonces, grandes contingentes de población indígena provenientes de los estados del sur del país, comenzaron a enviar mano de obra a las ciudades, a los destinos turísticos, o a los nodos de agricultura comercial que se desarrollaban en ciertas regiones de México, redefiniéndose así la presencia indígena fuera de los territorios tradicionales.

La migración de estos grupos, y su eventual asentamiento en los sitios de destino, ha ido marcando una nueva relación de estas comunidades con la territorialidad, sus formas organizativas y el desarrollo de su etnicidad. En todos los casos, el proceso migratorio de estos grupos no ha sido un evento homogéneo, pues cada grupo tiene un comportamiento diferenciado de los patrones migratorios de acuerdo al contexto histórico definido por los procesos de incorporación a circuitos migratorios y mercados laborales específicos.

3.1 La presencia de la migración indígena Oaxaqueña en el noroeste del país

Una de las entidades con presencia indígena que más ha destacado por el volumen de población migrante es el estado de Oaxaca. Ya desde los años 70 los registros muestran una amplia proporción de población migrante entre los grupos indígenas de la entidad, pues para esa época 200 000 indígenas contaban con experiencia migratoria, cifra que duplicaba el porcentaje nacional. Esta tendencia se acentuó en los años ochenta, al grado que, para 1990, más de 400 000 indígenas –es decir, un tercio de la población nativa del estado– vivían fuera de Oaxaca, (Nolasco, op. cit: 71 citado en Lewin y Guzmán, 2003: 183). Esta realidad de la entidad tiene un proceso histórico que se puede observar a nivel regional y distinguirse por grupo étnico. La mixteca de Oaxaca con amplia presencia de grupos

indígenas, como mixtecos y triquis, a los cuales se suman los zapotecos de los Valles Centrales, han sido dos de las regiones de esa entidad que más han participado de este movimiento poblacional (Velasco, 2002; Fox y Rivera Salgado, 2004). Los datos señalan que los mixtecos y zapotecos, guardan en su haber una tradición migratoria de larga data pues se han dispersado por todo el territorio nacional, y su migración histórica se articula con el programa Bracero que los vinculó también con la migración circular existente entre México y los Estados Unidos (Durand, 2007; Weber, 2008; López y Runsten, 2004; Butterworth, 1975; Durand, 1991 y 2007). La migración de los triquis, por el contrario, se puede rastrear fundamentalmente a partir de la década de los setenta cuando este grupo comenzó a trasladarse a los centros urbanos de las ciudades de Oaxaca y la Ciudad de México para emplearse en la construcción, el servicio doméstico y la venta de artesanías. Paulatinamente los triquis fueron incursionaron en otros mercados de trabajo, ampliando sus geografías.

El proceso de dispersión territorial de los pueblos indígenas de Oaxaca, principalmente los provenientes de la Mixteca, constituye una de las fuerzas laborales más importantes para la economía agrícola y el sector informal en la frontera noroeste de México y suroeste de los Estados Unidos.

3.2 La migración de los triquis de Copala

Los triquis se pueden distinguir en función de su origen y el territorio que ocupan en la mixteca alta de Oaxaca. El territorio triqui se conforma por núcleos agrarios que se dividen en dos regiones claramente diferenciadas entre sí. La primera es la región que se le conoce como la Triqui Alta, conformada por los pueblos de San Andrés Chicahuaxtla y San Martín Itunyoso; la segunda es la Triqui Baja, donde sobresale San Juan Copala como el principal centro poblacional. Ambas regiones tienen distinciones ecológicas, idiomáticas, culturales e históricas de enorme importancia, pero en su conjunto conforman lo que algunos autores han denominado como una mesoetnia (Barabas y Bartolomé, 2009). Estas distinciones marcan configuraciones étnicas regionales, mismas que permiten comunicar las diferencias

internas del grupo entre dos regiones, ya sea para enfatizar el origen de la persona o bien para enfatizar la diferencia del grupo al cual pertenece (Lewin y Sandoval, 2007: 14), además estas diferencias se observan, también, en el patrón y destino migratorio, así como en la actividad laboral: los migrantes de Copala se hallan principalmente en el norte del país (en actividades agrícolas), mientras que los de Chicahuaxtla radican en el Distrito Federal y en el Estado de México empleándose en los servicios y el comercio (Fisher y Cruz, 2007)³².

De manera particular, la migración de los triquis de Copala se distingue tanto de sus homólogos de la región de Chicahuaxtla, como del resto de los grupos indígenas de esa entidad, porque a las presiones económicas se ha sumado la violencia política como factor de desplazamiento.³³ Esta característica permite ubicar su migración como un tipo de desplazamiento forzado. En sus inicios, la migración triqui³⁴ se ha podido determinar como consecuencia de la crisis en los precios del café, que junto con el sistema de intermediación vigente en la región, descapitalizó y empobreció a las familias productoras. Sin embargo, muy pronto la violencia política que ha padecido la región de la triqui baja ha determinado en los últimos tiempos el motivo central de su desplazamiento.

Históricamente, el territorio triqui y sus recursos han sido objeto de expropiaciones por parte de mestizos y mixtecos, a lo cual los triquis siempre han respondido con enorme vitalidad. El tipo de violencia que aqueja la zona se caracteriza por la exaltación de

³² El territorio triqui está conformado por cinco núcleos agrarios (Copala, Itunyoso, Santo Domingo del Estado, Chicahuaxtla y San José Xochixtlán). Los triquis de la parte baja pertenecen a tres municipios y dos distritos, aunque conforman una unidad en términos agrarios. La comunidad de Itunyoso en la parte alta, aun cuando pertenezca al distrito de Tlaxiaco, es el único caso en el que fronteras agrarias coinciden con la adscripción administrativa. Las demás comunidades de la región alta pertenecen al municipio de Putla, aunque agrariamente conservan su autonomía (Santo Domingo del Estado, Chicahuaxtla y Xochixtlán) (Fisher y Cruz, 2007).

³³ Para profundizar más sobre el proceso de dispersión territorial que ha vivido el grupo triqui de la región de Copala, se pueden ver los trabajos reunidos en París, 2012.

³⁴ En adelante al mencionar a los triquis, solo nos estaremos refiriendo a la porción del grupo que pertenece a la región baja de Copala.

conflictos por la tierra y por el control político y de recursos en la región. En retrospectiva, desde mediados del siglo pasado, el café y los recursos de la zona fueron fuente de codicia para intermediarios, productores regionales y funcionarios gubernamentales, quienes propiciaban rupturas y conflictos entre los habitantes de la zona. Todavía en los años sesenta era común que los comerciantes e intermediarios regionales intercambiaran aguardiente y armas por café (Paris, 2012).

El despojo histórico de sus núcleos agrarios ha derivado también en la construcción de un discurso ideológico, que ha ubicado a los triquis como un grupo violento, si no es que *bárbaro*. La construcción de este imaginario ha potenciado la práctica de expropiación territorial y del control de sus recursos, por parte del gobierno local y de actores regionales. Un ejemplo de lo anterior se registró en el año de 1956 en el llamado “bombardeo de Copala”, el cual ha sido una de las muestras más fehacientes de la ferocidad con que se ha reprimido a este grupo, pues con la introducción masiva de alcohol y armas en la zona, la tensión creció, dando paso a la militarización de la región. Así, en ese año los triquis, cansados de las extorciones y los abusos por parte de militares y actores externos, asesinaron a tres de esos militares.

“-¡Exterminarlos! ¡Hay que exterminarlos!- gritó exasperado el jefe de la zona militar cuando le informaron que los triquis habían asesinado en una emboscada al teniente Palos y a dos soldados. La gente de Juxtlahuaca vio por primera vez cruzar su cielo dos aviones militares: los mandaba el gobierno para auxiliar a las fuerzas de la expedición punitiva que avanzaba sobre Copala desde Juxtlahuaca y Putla.” (Gutiérrez Tibón, 1981: 129, citado en De Marinis, 2009).

Como se muestra en ese episodio, la respuesta militar fue el bombardeo por aire del barrio Cruz Chiquita; también los invadieron por tierra, donde quemaron sus casas y ametrallaron la ranchería. En los hechos, este evento se trató del primer bombardeo del Ejército Mexicano “moderno” contra una comunidad indígena y campesina (Mendoza, 2010).

En realidad, existen controversias en torno al origen del clima de violencia que se instauró en la región. Algunos sostienen que la Revolución trajo consigo el acopio de armas y, con ello, un estilo violento como estrategia para alcanzar el poder. Otros señalan que la Revolución sólo transformó la dinámica de los conflictos internos generados con anterioridad. Sin embargo, a pesar de las controversias, los estudiosos (ver Paris, 2012; Bárcenas, 2009; Cariño, 2012; Lewin y Sandoval, 2007, De Marinis, 2009) señalan que la violencia política que sufre la región de Copala tiene su origen en la intermediación comercial y política por parte del gobierno en la crisis de la producción de los años sesenta, en la inserción deliberada de armas y alcohol por parte del ejército, gobierno y actores locales y regionales, así como en una forma peculiar de intervención institucional, basada en la militarización, la corrupción y la persecución selectiva de líderes. Generar faccionalismos entre las comunidades, fue también una estrategia que operó por la consolidación de un sistema de intermediación caciquil en la zona, que junto con el negocio de las armas y el aguardiente cerró un círculo que le otorgó a estos intermediarios locales la perpetuación del poder en la región (De Marinis, 2009).

El faccionalismo comunitario derivó en disputas políticas por recursos y prebendas que fracturó aun más a la comunidad. En este contexto cada vez más los recursos económicos y coercitivos del Estado definieron las transformaciones de las dinámicas de la región y el sesgo de violencia política que comenzó a caracterizar la región. Los datos disponibles indican que tan sólo entre 1976 y el año 2000 se han registrado más de 500 muertes en la región de Copala, y entre los años 2005 y mediados de 2006 se registraron 26 asesinatos (Díaz Sarabia 2007). A la fecha, más de 600 homicidios se han registrado en la zona, todos ellos con un componente político, pues la mayoría de ellos fueron contra militantes y dirigentes de movimientos políticos que han surgido en la región.

3.3 Organización y movilización política triqui

En los años setenta y ochenta, con la aparición de organizaciones de base, el conflicto se definió a partir de la coerción del Estado de los movimientos políticos regionales, quienes

pugnaban por cierto nivel de autonomía e integración comunitaria. En este contexto, surgió en 1981 el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT³⁵) como una forma de intentar solucionar los problemas políticos y sociales de la región y en contra de la represión estatal. Sin embargo, pronto este movimiento fue reprimido por caciques, por instancias gubernamentales del partido oficial, y por pistoleros enviados por intermediarios mestizos. Para contrarrestar esta incipiente organización local el gobierno estatal formó la Unión de Bienestar Social para la Región Triqui (UBISORT) que entró en una confrontación directa con el MULT por el control político de los barrios y de los recursos económicos de la zona triqui. A partir de entonces, como bien señala Dolores París “la participación política en la región estuvo marcada por las continuas confrontaciones entre ambos grupos por el control político de los barrios. Además, desde fines de los ochenta los gobiernos federal y estatal empezaron a canalizar todos los recursos públicos a través de dichas organizaciones, lo que provocó una lucha cada vez más sangrienta por el control político del territorio y de las agencias municipales a través de la formación y financiando organizaciones de base y partidos políticos, inyectando recursos públicos a esas organizaciones y cooptado a líderes independientes con prebendas, cargos públicos y recursos económicos” (París, 2012: 181).

Este faccionismo político y comunitario ha sido contrarrestado por la conformación de nuevas estrategias políticas de lucha y de resistencia comunitaria por parte del grupo. En 2003, por ejemplo, se funda el Partido de Unidad Popular (PUP) con el cual se politizó aún más el faccionalismo político interno y no se detuvo la violencia, y en 2006 se funda el MULT-Independiente (MULT-I)³⁶ como una forma de contrarrestar la división interna de las organizaciones dominantes. Sin embargo, las agresiones y los asesinatos entre miembros de los diferentes barrios de la localidad continuaron exacerbándose generando un ambiente de peligro y vulnerabilidad para todos los habitantes de la zona. Para fines de 2007, en el marco de los movimientos autónomos de las luchas indias, las comunidades agrupadas en el

³⁵ El MULT es un movimiento que apareció a inicios de la década de los ochenta como una organización político-social que tuvo el propósito de reivindicar las tradiciones y los derechos del pueblo triqui, equilibrar las relaciones entre intermediarios y productores de café y plátano en la región, demandar el cese a la represión contra los militantes, así como de gestionar la autonomía del pueblo triqui.

³⁶ Movimiento de Unificación y Lucha Triqui-Independiente

MULT-I y comunidades que también se deslindaron de la UBISORT entran en diálogo y deciden fundar el Municipio Autónomo de San Juan Copala (MASJC) con el fin de conformar un territorio de paz entre los triquis (ver De Marinis, 2009 y Cariño, 2012). Este proyecto de gestión de la unidad grupal logró perdurar por un corto periodo de tiempo, pues a partir de 2008 la violencia nuevamente estalló con el asesinato de líderes de organizaciones, y de dos jóvenes triquis locutoras de la radio indígena “La Voz que Rompe el Silencio” por parte de sicarios del MULT. Así, a partir de 2010 el proyecto autónomo se vio vulnerado por el estado de sitio que impusieron miembros de la UBISORT, del MULT y del MULT-I en disputa por el municipio³⁷, siendo finalmente recuperado por militantes de la UBISORT quienes tomaron el palacio municipal y expulsaron a las últimas cincuenta familias que seguían defendiendo la autonomía (París, 2012).

En la actualidad San Juan Copala sigue tomado por militantes de la UBISORT, quienes se enfrentan a grupos paramilitares del MULT-PUP por el control de ese municipio. En este contexto familias enteras triquis fueron desplazadas, y mantienen un plantón a las afueras del palacio de gobierno de Oaxaca, solicitando justicia por sus familiares asesinados y pugnando porque se creen las condiciones necesarias para el retorno a su comunidad. Otras tantas familias han tenido que salir de sus comunidades, alejarse lo más posible de la región con el fin de salvar su vida, huyendo de la represión y exiliándose fuera de su tierra (Cariño, 2012). Esta situación permite comprender que en la actualidad más de la mitad de la población de la Triqui Baja se encuentra fuera de su territorio original (París, 2010 y 2012; López Bárcenas, 2009). Así, de las 36 comunidades que existen en la región, ninguna rebasa los 800 habitantes y muchas otras han desaparecido. Bajo este contexto, es posible que el pueblo triqui sea el grupo indígena que cuenta con mayor parte de su población fuera de sus comunidades de origen (Cariño, 2012).

³⁷ En abril de 2010 San Juan Copala, en la triqui baja, volvió a ocupar las paginas de los principales diarios nacionales e internacionales por la emboscada que sufrió una caravana de ayuda humanitaria que se dirigía a proporcionar apoyo a 700 personas secuestradas en su propia comunidad, asesinando a la activista mexicana Bety Cariño y al Finlandes Jyri Jaakkola. Días después del suceso, San Juan Copala fue ocupado por grupos armados de la UBISORT y del MULT. A la fecha estos sucesos continúan en la impunidad.

Quizá el pueblo indígena triqui, sea una de las muestras más acabadas de la injerencia de diversos actores políticos en la construcción de un largo proceso de violencia intraétnica y fractura comunitaria encaminada al etnocidio. Como ha señalado Cariño (2012), dentro de un contexto de desigualdad, inequidad y violencia persistente, los triquis se ubican en una situación límite, donde migrar y asentarse en otro sitio ha constituido una de las principales estrategias de sobrevivencia y salvaguarda de la bóveda comunitaria.

Un circuito de migración triqui

Los triquis, han ido desarrollando una serie de circuitos migratorios que no se alejan de manera notable del patrón mixteco, pues cuentan en su trayectoria las migraciones intrarregionales, urbanas y a las regiones agrícolas del noroeste del país y al suroeste de los Estados Unidos (Velasco, 2008). En perspectiva, desde mediados del siglo XX, la migración triqui tenía fundamentalmente un carácter estacional: se realizaba a corta distancia y había una predominancia por la migración masculina que se empleaba en la zafra de tomate y caña en los estados de Morelos, Oaxaca y Veracruz, para luego regresar a sus comunidades de origen. Esta migración era de tipo estacional y por periodos relativamente cortos, pues al término de la temporada de trabajo regresaban a sus comunidades de origen al trabajo en la parcela, y a atender los asuntos familiares y comunitarios. También, los desplazamientos a las pequeñas ciudades de la región como Santiago Juxtlahuaca y Putla Villa de Guerrero eran relativamente comunes para estos hombres quienes solían emplearse como peones. Ya en un segundo momento, en los años 70 algunos triquis comenzaron a desplazarse a las grandes urbes, como la Ciudad de México, para dedicarse al empleo en los servicios, al trabajo como albañil o a la venta de artesanías.³⁸ Con el paso del tiempo, la migración triqui pronto encontraría un nuevo derrotero. El impulso de una agroindustria enfocada a la exportación en el noroeste de México, modificó los patrones de migración de toda la región de Copala y desde esta época la migración triqui se caracterizó por su carácter masivo. Como hemos señalado líneas

³⁸ Para ver la presencia de los triquis en la Ciudad de México y el área conurbada, consultar los trabajos de Eslava Galicia, 2012 y Ruíz, 2003.

arriba, esta época coincide con el aumento en los conflictos que padeció la región, por lo que la salida de familias enteras responde también a una estrategia de seguridad. Así, para fines de la década de los setenta familias completas eran enganchadas en sus pueblos de origen por un eficaz sistema de intermediación que tenía por meta el proveer mano de obra a las empresas agroindustriales ubicadas en los estados de Sinaloa, Sonora y Baja California en el noroeste del país.

A partir de los años ochenta, con inversiones públicas y privadas, nacionales y extranjeras, la agricultura comercial en esa zona creció de manera acelerada, por lo que el sistema de trabajo estacional hacia esas zonas de cultivo de exportación, de igual manera, se incrementó. Las migraciones de los pueblos de Copala hacia los sitios de trabajo, se sostuvieron gracias a un complejo sistema de enganche, que incursionaba en las comunidades y que era desarrollado por los propios patrones para proveerse de mano de obra barata y capacitada en las labores del campo.³⁹ De esta forma, familias enteras de indígenas triquis se convirtieron en migrantes “golondrinos“, pues el sistema de intermediación laboral los trasladaba de campo en campo y de estado en estado, siguiendo las temporadas de trabajo en los estados de Sinaloa, Sonora y Baja California. A partir de

³⁹ Un informe del Centro de Derechos Humanos de la Montaña “Tlachinollan” señala lo siguiente respecto a las condiciones y características del enganche en este tipo de mercados: “El proceso de enganchamiento de las y los jornaleros se lleva a cabo mayormente en su comunidad de origen a través de contratistas o enganchadores quienes son personas que las empresas agrícolas subcontratan para que se hagan responsables de realizar todas las gestiones necesarias para contratar la mano de obra. Este tipo de acuerdo laboral no representa ningún beneficio concreto para los jornaleros ya que todos los acuerdos sobre las condiciones en que harán el viaje a los campos agrícolas, los lugares en donde van a vivir, los servicios que les brindará la empresa, así como el pago de sus salarios, tiempo extra, retiro, pago de transporte, entre otros, no se hacen por escrito sino de manera verbal, situación que los pone en desventaja cuando quieren reclamar el incumplimiento de alguno de los acuerdos o arreglos que hicieron con los contratistas o enganchadores. Los contratos en su figura de acuerdos verbales, pactan condiciones mínimas relacionadas con salario, alimentación, transporte gratuito, servicios médicos, vivienda, albergue para las niñas y niños, educación para los hijos de los trabajadores, indemnizaciones por riesgos, accidentes y muertes de trabajo; y otra serie de prestaciones, las cuales en muchas ocasiones no significan su cumplimiento ni mínimos obligatorios de conformidad con la ley“. Informe del Centro de Derechos Humanos de la Montaña “Tlachinollan” *Migrantes somos y en el camino andamos*, noviembre de 2011. Es importante señalar que nuestros informantes relatan que estas mismas condiciones se daban en los años 70 y 80, lo que implica que a más de 30 años de distancia esta situación tan lamentable no ha cambiado para los grupos indígenas jornaleros.

entonces, la idea de una población errante y sin arraigo definió las características de la población indígena jornalera durante toda la década de los 80.

A la complementariedad en los ciclos productivos entre estos estados, se sumó las bondades climáticas de Baja California y su cercanía con los Estados Unidos. La proximidad geográfica ha sido históricamente un factor que incide en los patrones de migración y asentamiento de los inmigrantes, tanto para reducir costos económicos como para la definición de las concentraciones étnicas (Portes y Rumbaut, 2010).

...mis padres se iban a trabajar a Sinaloa y me traían chico, nomás que allá era por temporada. Allá sí hay trabajo pero el calor a veces no te permite estar tanto tiempo y quedarte, uno le buscaba también. Así que nos veníamos aquí a Baja California porque así el tiempo de trabajo allá bien concordaba con el de aquí. Allá se acababa y aquí empezaba, entonces, esa era la combinación perfecta que había, allá se acaba y aquí empieza y así andaba uno dando vueltas (Heladio Juárez, Valle de San Quintín, 2007).

De este modo, los desplazamientos estacionales predominantes en las regiones y municipios cercanos a su lugar de origen, fueron abriendo paso a migraciones mucho más largas y lejanas hacia los campos de trabajo donde se sembraba y cortaba hortaliza de exportación. Estas salidas estacionales –de los meses de noviembre a febrero- comenzaron empleando a los hombres, quienes iban de campo en campo y “siguiendo” las temporadas de trabajo entre los estados de Sinaloa, Sonora y Baja California, pero debido a la demanda de mano de obra, familias enteras triquis fueron incorporándose a este mercado de trabajo, alargando cada vez más el retorno al lugar de origen. Desde entonces, este circuito migratorio se ha anclado hacia un perfil migratorio laboral-agrícola, de carácter familiar y de temporalidad permanente.

En las primeras etapas de su migración, muchos de los triquis continuaron estableciendo relaciones intensas con su región de origen. Ahí participaban en las fiestas tradicionales, estaban al tanto del asunto de sus tierras y tenían injerencia en los proyectos políticos

locales. Sin embargo, a fines del siglo pasado el conflicto y la violencia en la zona se agudizaron y varias de las familias triquis vieron en la migración una vía de salvaguardar a sus seres queridos, suspendiendo o evitando tener algún tipo de contacto con la zona de origen en la región de Copala. Este incremento de la violencia en la zona hizo prácticamente imposible el retorno, por lo que nuevos asentamientos triquis fueron irrumpiendo en los diferentes sitios de migración y trabajo.

Yo tenía 14 años cuando salí por primera vez de mi pueblo en Copala. Me fui pa'l estado de Veracruz, y de pa'lla pasé para Loma Bonita, Oaxaca, y ahí de Loma Bonita pasé pa' Cuautla, Morelos y así empecé a vagar. Luego agarré pa' Sinaloa, para Culiacán, y luego me fui a Guasave. Agarré luego para La Paz donde estuve siete años, ese era ya el año de 75 (1975), pasé por Sonora, me fui a Estados Unidos y así hasta llegar aquí (a San Quintín) por ahí en el 94 (1994) llegué aquí al Valle y ya de ese entonces ya no me moví. No podía moverme, ya al pueblo no se podía regresar (Margarito B., Valle de San Quintín, 2004).

Por la cercanía geográfica con los Estados Unidos, otros triquis ampliaron sus desplazamientos hacia California para trabajar en los Valles Centrales y la Costa Central de California, también para emplearse como trabajadores del campo, alargando o cancelando toda interacción con su tierra natal. Posteriormente, continuaron ampliando la ruta de migración y trabajo hacia estados como Oregón y Washington en una migración estacional, para luego regresar a los asentamientos familiares instalados en sitios como Fresno o Madera en California Estados Unidos, o a sitios de migración intermedia como San Quintín donde ya había familias que se iban quedando de forma permanente en Baja California.

...De Oaxaca, me fui a Sonora, y de ahí de Hermosillo (Sonora) estuve un tiempo y volví a Sinaloa y a San Quintín al trabajo en el tomate. Luego apareció mi medio hermano y me dijo: sabes qué, qué andas haciendo aquí, aquí pagan menos y aquí no ganas nada y te humillan, te maltratan, él me empezó a abrir el ojo, y me dijo pues, vamos pa'l norte, allá en el norte sí gana uno dinero, gana uno más dicen. Y

yo me fui pa'l norte con él, pero no fue fácil que digamos, no, no pudimos cruzar la frontera ahí se trata de cruzar la frontera sin carro pues, puro caminata nomás, puro caminar y nos agarraron varias veces y me regresaba a San Quintín, y así hasta que por fin me iba de a ratos a California a seguir buscando trabajo (José Pérez, Valle de San Quintín, 2005).

Actualmente el proceso de dispersión del grupo triqui se ha acelerado, y tanto los destinos como el tipo de actividad que realizan también se han hecho más diversos. En los Estados Unidos muchos hombres y mujeres triquis trabajan en más de diez estados empleándose ya no solo en las actividades agrícolas, sino también en la construcción, los servicios y el comercio. De acuerdo con París (2012: 18) el mayor número de indígenas triquis se encuentran en el estado de Baja California (2 802), Sonora (1843), el Estado de México (1 400), y el Distrito Federal (836). En Estados Unidos la mayor parte de los triquis se encuentran en el estado de California, pero también hay ya una población numerosa en Oregón, Washington, Arizona, Indiana, Florida, Georgia, Nueva Jersey y Nueva York, lo que habla de una migración triqui cada vez más extendida y con fuertes lazos transnacionales.

Las colonias de triquis formadas en Greenfield, Madera y Fresno California, en los Estados Unidos, así como en Pesqueira en el estado de Sonora, las del Valle de Culiacán en Sinaloa y las de los Valles de Maneadero y San Quintín en el estado de Baja California, México - por mencionar algunos casos-, son ejemplo del proceso de asentamiento y conformación de la diáspora del grupo triqui en los espacios laborales por donde han transitado.

El Valle de San Quintín, en el estado fronterizo de Baja California, representa un nodo laboral y residencial de enorme relevancia en el circuito migratorio triqui, el cual vincula los diversos asentamientos residenciales, tanto en el suroeste norteamericano como en el noroeste mexicano y dadas las condiciones prevalecientes en el territorio original, estos “otros lugares” se han ido convirtiendo en la nueva territorialidad triqui, es decir, aquellos sitios de refugio y reproducción individual, familiar, así como en resguardo de la bóveda comunitaria del grupo en su conjunto. San Quintín, ha determinado en buena medida la

concreción de la delimitación étnica de este grupo en el nuevo espacio residencial. Cuando ellos mismos se auto refieren como “los triquis de Baja California” se confirma esta nueva autoadscripción territorial.

Conclusiones

Históricamente, el desarrollo de las relaciones fronterizas entre México y Estados Unidos ha estado ligado a la dependencia económica y a una integración regional desigual. Este proceso se puede observar en la dinámica del poblamiento regional, el cual se ha caracterizado por una política expansionista proveniente de los Estados Unidos y por una ausencia o debilidad de las instituciones mexicanas. Esta ideología expansionista se acompañó de un imaginario colonialista que permeó la noción de un territorio baldío factible de ser ocupado. Este imaginario se ha materializado en un proceso de integración regional que se ha dado en al menos dos ámbitos: el económico y el religioso. Es por ello que esta investigación asume que a la par de la expansión territorial del capital, se dio también la expansión de la ideología protestante en lo que ha sido un territorio históricamente misionero.

Las migraciones tanto históricas como las recientes a la zona han contribuido además a la constitución de una región que basa las ventajas de su competitividad, en su ubicación estratégica y en el uso intensivo de mano de obra que se adecua a las necesidades del mercado. Más allá de la dinámica del perfil productivo y del pluralismo religioso que caracteriza la región, la presencia en masa de trabajadores indígenas ha contribuido a la creación de campos de disputa en la definición de la identidad regional en términos de clase como étnicos. Esta disputa se ha intensificado a partir de la presencia permanente de mano de obra indígena en los espacios residenciales de la región, como resultado de los procesos de modernización tecnológica que posibilitó el empleo permanente de esta masa proletaria.

La presencia indígena reorientó, además, la dinámica evangelizadora que habían desarrollado sociedades religiosas internacionales con presencia cada vez más constante en

la región. Partimos de la idea de que las afiliaciones religiosas producen perfiles religiosos regionales (Molina, 2003), y éstos están determinados por procesos históricos de índole local. Como se ha señalado históricamente en San Quintín el universo del protestantismo fue primeramente aceptado por la población asentada en los centros delegacionales existentes, configurada por población mestiza, residencialmente dispersa y con un relativo poder adquisitivo estable, derivado de una industria agrícola naciente. Así, aunque para mediados del siglo pasado ya había registro de la presencia de población jornalera habitando en algunos campos de trabajo, éstos por su lejanía y difícil acceso no eran considerados dentro de las visitas iniciales que hacían estos grupos a la región, y más bien fueron las familias mestizas inmigrantes, los productores locales de la región y los funcionarios del gobierno local, quienes dieron entrada a los grupos de iglesias para hacer proselitismo en la zona. Y no fue hasta entrada la segunda mitad del siglo pasado, con el repunte y posicionamiento de la zona como región hortícola, en que la presencia masiva de los trabajadores indígenas también trajo consigo un mayor activismo de estos grupos en los campos agrícolas y en las colonias nacentes. Esto es que la asimilación del protestantismo en la zona reconoce las características locales de poblamiento del territorio, así como del dinamismo de su economía.

Así, a partir de la llegada en masa de la población jornalera partir de la década de los 70, la pluralización religiosa en la región abría paulatinamente su cauce a través de la presencia continua de los grupos de misioneros y su trabajo de asistencia social con la población ahí presente. Un proselitismo itinerante en las principales delegaciones de la región y en los campamentos donde residía la población trabajadora, definió un protestantismo regional que basó su estrategia de evangelización inicial en la presencia continua de los misioneros en los campos de trabajo, para dar paso a la canalización de recursos económicos y la asistencia social en las colonias posteriormente formadas. En un sitio donde la presencia de las instituciones estatales ha sido débil, el papel de estas iglesias ha resultado fundamental.

Con el proceso de asentamiento y el surgimiento de las colonias a partir de la década de 1980, nuevas denominaciones e iglesias comenzaron a aparecer. El papel de estas denominaciones en la región en general y en las colonias en particular, ha tenido una

importancia fundamental en el proceso de cambio residencial. Solo una vez resueltos los problemas locales más apremiantes (lotificación, construcción de viviendas, escuelas y clínicas) las iglesias tuvieron mayor eco en estos nuevos territorios indígenas, pues con el nacimiento de colonias en toda la región, también las iglesias lograron expandirse su presencia. Una nueva búsqueda de espacios de trabajo y de vivienda generaron la renovación de los espacios protestantes, la explosión de líderes y fundadores de iglesias, y finalmente la renovación de los componentes simbólicos y rituales asociados al protestantismo y al catolicismo de la costumbre (Demere, 2008).

La creación de redes relacionales y organizacionales en las colonias, cuyos elementos son las cruzadas de evangelización, la presencia de las organizaciones transnacionales con una base local, las conferencias y charlas de pastores, los medios de comunicación y el núcleo cristiano de ayuda a desamparados que aglutina sitios como la Misión y el orfanato (Cristo por su Mundo) aseguran la presencia continua, su expansión y la aceptación de la nueva fe.

En este contexto misional protestante irrumpen los grupos indígenas migrantes que como el pueblo triqui han adecuando su universo religioso al nuevo contexto. El desplazamiento forzado de los triquis delimita la configuración de una nueva orientación de sus prácticas comunitarias en su nueva territorialidad. ¿Cuál es el impacto que tienen estas iglesias en la organización social y comunitaria de este grupo que se ha asentado en este territorio misional? De esto tratará el siguiente capítulo.

Capítulo IV

Asentamiento y articulación comunitaria del grupo triqui en el Valle de San Quintín

San Quintín es un ejemplo del surgimiento de regiones específicas a partir de la vinculación de su actividad económica con los mercados internacionales, pues el desarrollo de esta región fronteriza se debe en buena medida al proceso de integración de su actividad productiva, la cual requirió el abastecimiento permanente de mano de obra. Es por ello que la población inmigrante ha representado un factor importante en el desarrollo económico de la región. Sin duda, las características de la mano de obra presente en San Quintín – indígena, migrante y capacitada en las labores del campo- ha sido un elemento central para lograr la competitividad de la agricultura del Valle en los mercados internacionales.

La presencia de la mano de obra jornalera en este tipo de mercados se vincula al desarrollo de zonas de agricultura moderna empresarial, la cual movilizó a amplios contingentes de fuerza de trabajo mediante distintas modalidades de migración y un perfil residencial específicos. Obligados a circular por diferentes lugares, la población jornalera ha ido conectando distintos espacios a los que les atribuyen determinadas cualidades en razón de oportunidades, no solo en términos de trabajo sino de condiciones de vida (Lara, 2008). Para los miles de jornaleros inmigrantes que anualmente se desplazan en el país, los sitios donde llegan a laborar –campos agrícolas- y a residir –campamentos, cuarterías y colonias- representan espacios primordiales donde se han planteado buena parte de sus horizontes de vida. Postulamos que los itinerarios de migración y trabajo de estos grupos han ido contribuyendo a dibujar una identidad comunal ligada a los dos espacios que definen la

trayectoria de los grupos y familias migrantes en San Quintín: el residencial y el laboral. De esta manera, se configura una identidad residencial (Bartolomé, 1993) específica asociada tanto a los espacios laborales como a aquellos donde se va desarrollando su vida.

Los estudios sobre poblaciones jornaleras en México han priorizado el enfoque de la movilidad estacional de la población, de aquellos contingentes desarraigados y en nomadismo casi permanente. En San Quintín, por el contrario, nos enfrentamos a nuevas dinámicas de movilidad que ahora incluyen el asentamiento, la sedentarización y el arraigo de la población en los lugares de trabajo. Lo anterior no implica el fin de la carrera migratoria de estos grupos, sino que refleja la configuración de espacios que sirven como eslabones o “anclas de red” (Grannovetter, 1975) que permiten catapultar el desplazamiento de la población y enlazar así nuevos patrones de movilidad que dibujan una amplia geografía de migración entre estos grupos. Así, en la memoria colectiva de los trabajadores indígenas, los diferentes espacios de trabajo y de vida se articulan a una territorialidad dibujada en la experiencia vivida por estos trabajadores y constituyen lo que Faret (2007) ha llamado como “territorios migratorios”. En San Quintín dichos territorios se coronan con la irrupción de colonias de trabajadores ya no en calidad de inmigrantes, sino como residentes. Fuera de sus comunidades de origen, esta territorialidad ha ido conformando su referente identitario a lo largo de décadas (Garcés, 2010; Stephen, 20007). Resulta importante destacar que este nuevo referente espacial puede representar entre estos grupos un espacio vital en el cual transcurre la vida colectiva y en el cual se han desarrollado sus instituciones políticas.

En el capítulo anterior describimos el contexto de desarrollo regional del Valle de San Quintín a partir de la dinámica del poblamiento regional y de la instauración de un modelo misional protestante en el que se insertaron amplios contingentes de trabajadores indígenas. En este capítulo nos interesa analizar el proceso de tránsito residencial de la población jornalera en el Valle y el impacto de este proceso en las formas organizativas de los grupos asentados, lo anterior lo hacemos tomando como ejemplo el caso del grupo triqui que fundó la colonia conocida como Nuevo San Juan Copala. Al respecto, queremos saber ¿Qué impacto ha tenido el tránsito residencial en el proceso de articulación comunitaria del grupo

triqui? y ¿Cuáles han sido las formas organizativas del grupo asociadas al proceso de cambio residencial –de campamentos a colonias-?

Para atender a estas preguntas, este capítulo se divide en dos apartados. En la primera parte del capítulo se muestran los cambios en los patrones de migración y las transformaciones en la dinámica productiva de la región, así como el proceso de tránsito residencial de campamentos a colonias, el cual derivó en el asentamiento de cientos de trabajadores agrícolas y sus familias en las colonias del Valle; enseguida, a través del caso del grupo triqui que fundó la colonia Nuevo San Juan Copala, se muestra el proceso de instauración de las estructuras comunitarias en este nuevo sitio, asociadas a cuatro etapas del proceso de tránsito residencial. Lo que interesa resaltar aquí es el papel activo de los trabajadores en la construcción de sus comunidades y sus formas organizativas dentro de un contexto globalizador que ha generado una visión de poblaciones transitorias y desarraigadas.

Desarrollo de la región del Valle de San Quintín

México se encuentra entre los principales productores y exportadores de hortalizas en el mundo. Se ubica en el tercer lugar a nivel mundial y el primero en el continente.⁴⁰ Este proceso tiene un componente histórico, el cual se encuentra asociado a una progresiva extensión e intensificación de la globalización alimentaria, que ha encontrado en ciertas regiones del continente un campo de desarrollo estratégico para participar en el abastecimiento de los mercados de alimentos mundiales (Pedreño, 2011). Para muchas naciones en desarrollo, la industria de productos frescos ha servido como vehículo para expandir su presencia en el comercio mundial y convertirse en los principales actores en las cadenas internacionales de productos básicos (Álvarez 2006 en Zlolniski, 2011). De esta manera, la agricultura comercial en México ha crecido de manera exponencial, no sólo en

⁴⁰ España es el mayor exportador de hortalizas en el mundo, seguido de Holanda, México, China y Estados Unidos. En tanto China aparece como el principal productor de hortalizas a nivel mundial con casi el 50% de la producción.

términos de superficie sino también de rendimientos.⁴¹ En el ámbito geográfico la producción de hortalizas está concentrada en la región del Bajío y noroeste del país, destacando Sinaloa y Baja California en este rubro.⁴²

En efecto, durante la década de los ochenta se generó un desarrollo importante de la agricultura de Baja California. En ese escenario el Valle de San Quintín tuvo un papel protagónico, pues en esos años este estado concentraba el 70% de la producción de hortalizas de la entidad, en especial del tomate (Garduño, 1989: 43). Para la década de los noventa la producción de tomate en San Quintín colocó a esta región en el primer lugar nacional en cuanto a rendimiento por hectárea, y para mediados de la década de 2000 esa tendencia se consolidó. El fortalecimiento de la vocación agrícola del estado quedó evidenciado en las últimas décadas con la diversificación de su producción. El pepino, es otro producto que ha dado a la entidad presencia nacional, pues la mayor parte de la producción se comercializa en los Estados Unidos, donde en 2011 se canalizaron 37 mil toneladas (Agrovisión, 2012).

De acuerdo con algunos autores (Zlolniski, 2010; Martínez Novo, 2006; Velasco, 2002) en el noroeste de México, la industria de alimentos frescos se ha incrementado dramáticamente en las últimas décadas, debido a la combinación de la demanda extranjera de vegetales frescos, a la expansión de la agroindustria norteamericana al sur de la frontera, a la presencia de mano de obra barata, así como a débiles regulaciones ambientales y

⁴¹ En 1980 ocupaba apenas 1.8 por ciento de la superficie cosechada a nivel nacional, lo que significó 303 606 hectáreas. Para 2006 había aumentado al doble, llegando a 602 498 hectáreas, lo que representó 2.9 de la superficie nacional. En tanto que el valor de la producción nacional paso de 7.8 a 16.7 por ciento del valor de la producción nacional en esos mismos años. Por su parte, el valor de las exportaciones hortícolas ha crecido constantemente, pasando de 30.2 por ciento del total de las exportaciones agrícolas en 1982 a 48.8 por ciento en 1994 y a 49.0 por ciento en 2000 (Lara, 2011 y Lara 2010).

⁴² El Bajío y Noroeste del país concentran la producción de hortalizas. Dos de cada cinco toneladas tienen como origen Sinaloa, mientras Zacatecas y Chihuahua aportan una de cada veinte. Las hortalizas representan 5% de la producción nacional y 16% del valor. Además tres cultivos concentran más de la mitad del volumen total: chile verde (21%), jitomate (20%) y cebolla (11%). El jitomate reporta una producción promedio anual de 2.2 millones toneladas y los principales estados productores son Sinaloa (30%), Baja California (10%) y Michoacán (7%) (Lara, 2011 y Lara 2010).

laborales. En este contexto el Valle de San Quintín se puede definir como un enclave agroexportador fronterizo con Estados Unidos, el cual articula capitales y modos de producción globales con recursos naturales locales y mano de obra nacional, a través de la presencia de trabajadores pobres e indígenas (Velasco *et. al.* 2014: 29). En efecto, en las últimas décadas, San Quintín se ha posicionado como una de las más ricas zonas hortícolas del noroeste del país debido a su articulación con la industria global de agroexportación. La competitividad del Valle de San Quintín radica en su proximidad geográfica con los Estados Unidos,⁴³ y por el rápido crecimiento económico y demográfico que ha tenido en las últimas décadas, fomentado por un proceso de reestructuración de la industria hortícola de la zona y por el establecimiento de miles de jornaleros indígenas y sus familias en decenas de colonias formadas por estos trabajadores.

Como señala Faret (2010: 81) la vinculación entre lugares y grupos humanos en el proyecto globalizador tiene indudablemente efectos en la recomposición de los sistemas migratorios, en la evolución de los flujos y en las dinámicas territoriales que las acompañan. Se parte de la hipótesis de que en San Quintín esta recomposición de los sistemas migratorios se inició a partir de los años 70, como resultado de los cambios en la estructura de cultivos, donde empresas transnacionales, que dominan el sector, atraviesan un proceso de reestructuración con importantes consecuencias para los trabajadores y las comunidades locales (Barrón 1999: 261). En esos años, en el noroeste del país se habían consolidado enormes empresas hortícolas, a menudo con vínculos de colaboración e inversión con empresas extranjeras, lo que condujo a una especialidad por productos y por regiones. El estado de Sonora, por ejemplo, se especializó en producir granos, uvas, hortalizas y carne para el mercado nacional y Sinaloa se concentró en la producción de frutas frescas y hortalizas, principalmente para el mercado internacional. Ello evidenció la definición de un perfil productivo a nivel regional que derivó en una mayor concentración del ingreso por

⁴³ La proximidad geográfica ha sido históricamente un factor que incide en los patrones de migración y asentamiento de los inmigrantes, tanto para reducir costos económicos como para la definición de las concentraciones étnicas (Portes y Rumbaut, 2010).

actividades agrícolas, por clases y por región (Perló 1987: 303); con un norte desarrollado y productivo y un sur abandonado donde abundan economías tradicionales y de subsistencia. Sin duda, ha sido este modelo de desarrollo que se impuso en México lo que ha llevado a privilegiar la producción de cultivos no tradicionales orientados a la exportación, a la vez que ha dejado a la deriva a los pequeños productores de cultivos tradicionales orientados al autoconsumo alimenticio y a la producción de materias primas.

San Quintín aparece, entonces, como una extensión de la horticultura sinaloense en los años setenta. La ventaja de esta región con respecto a los valles de Sinaloa (Culiacán y El Fuerte) es que permitió una complementariedad en el ciclo productivo regional: Sinaloa produciendo hortalizas de invierno (diciembre-mayo) y Baja California, en el ciclo primavera-verano, (en los meses de junio-septiembre). Es esta complementariedad la que provocó una nueva demanda de mano de obra, pues Sinaloa y Baja California se fueron constituyendo como nichos laborales privilegiados donde el mercado agrícola internacional y nacional encontraba condiciones laborales y climáticas favorables para la producción, por lo que las empresas tenían que ser capaces de surtir el mercado a lo largo del año (Lara 2000: 75).

...mis padres se iban a trabajar a Sinaloa y me traían chico, nomás que allá era por temporada. Allá sí hay trabajo pero el calor a veces no te permite estar tanto tiempo y quedarte, uno le buscaba también. Así que nos veníamos aquí a Baja California porque así el tiempo de trabajo allá bien concordaba con el de aquí. Allá se acababa y aquí empezaba, entonces, esa era la combinación perfecta que había, allá se acaba y aquí empieza y así andaba uno dando vueltas (Heladio Juárez, Valle de San Quintín, 2007).

Hoy día San Quintín, es el segundo productor de tomate en el país y punta de lanza de la agroexportación en México (Velasco, Zloliniski y Coubès, 2014). Su origen contrasta con la tradición agrícola de estados como Sonora y Sinaloa, los cuales ya contaban con una tradición hortícola previa (Lara, 1998), San Quintín por su lado, es producto de la

dependencia de capital extranjero, de la rápida construcción de infraestructura y tecnología enfocada a la producción agrícola y de la complementariedad productiva entre regiones.

A la complementariedad en los ciclos productivos entre estos estados, se sumaron las bondades climáticas de Baja California y su cercanía con los Estados Unidos, por lo que pronto San Quintín se convirtió en un enclave laboral de notoria importancia que demandó la presencia de mano de obra capacitada en las labores del campo. De esta manera, amplias regiones de producción típicamente campesina estaban siendo colocadas en una situación de crisis debido a las políticas neoliberales del estado mexicano y comienzan a ser abandonadas por sus moradores debido a la falta de alternativas viables para seguir cultivando su tierra. Estas regiones se convierten en las principales zonas de expulsión de trabajadores agrícolas que migran hacia el noroeste del país.

Mapa 2. Ruta migratoria y ubicación del Valle de San Quintín.



Fuente: Elaborado por D. Prunier, 2015.

1.1 Cambios en los patrones de migración y residenciales en el Valle de San Quintín

De acuerdo con Velasco, Zlolniski y Coubès, (2014: 71), la adaptación de San Quintín al mercado internacional se puede comprender por etapas: 1) La fase inicial (que comprende la década de los 70 e inicios de los 80) se define por el desarrollo de una infraestructura que comunicó a la región con la frontera, después de la finalización de la carretera transpeninsular en 1973, los primeros empresarios pronto iniciaron la producción de tomate para el mercado norteamericano; 2) La fase de expansión (que va de mediados de los 80 hasta mediados de los 90) la cual está definida por la expansión de la agricultura a gran escala, la integración a la economía estadounidense y por la instalación de grandes compañías que generaron un proceso de producción y modernización tecnológica; 3) La fase de reestructuración productiva (que va de mediados de los 90 hasta nuestros días), donde las empresas transitan de la producción de alto volumen a la producción de calidad con base en la innovación tecnológica (introducción de invernaderos y sistemas por goteo), la diversificación de cultivos y la ampliación del ciclo de cosechas.⁴⁴ Estos cambios explican la adaptación histórica de una región a un mercado de alimentos frescos a nivel internacional que requirió el abastecimiento permanente de mano de obra. Así, las características del mercado laboral han logrado definir, a su vez, el perfil del patrón migratorio que ha dominado en la zona.

Hasta la década de los setenta, en este mercado de trabajo, se registran dos tipos de ciclos migratorios (Ver trabajos de Paré 1977 y 1991; Astorga, 1985; Botey Carlota, 1975): El primero de ellos es del tipo pendular circular o golondrina, el cual consiste en migrar temporalmente hacia un sólo lugar de trabajo, como por ejemplo salir de Oaxaca y dirigirse hacia un campo ya conocido, donde se tiene asegurado trabajo (en Sinaloa por ejemplo), para al término de la temporada volver a la región de origen. El segundo tipo de migración es de tipo circular o golondrina, el cual consiste en pasar por dos o más lugares durante una

⁴⁴ A partir del año 2002 la producción total basada en el sistema de invernaderos empieza a crecer hasta llegar a cerca de 100 mil toneladas, lo que corresponde a 35 por ciento de la producción total en 2008. Su implantación es particularmente notoria durante el ciclo primavera-verano, cuando la producción en invernadero representa el 44 por ciento del total (Gallardo, 2010).

temporada de trabajo (como por ejemplo, salir de Oaxaca, y dirigirse hacia Sinaloa y de ahí hacia Baja California, para nuevamente regresar a Oaxaca), lo que permitió extender la migración a periodos más largos. En esta década la migración era principalmente individual, circular y de carácter temporal, pues solo había empleo unos meses del año. Eventualmente, el ese punto de arranque de esta migración circular empezó a ser un campamento o una cuartería situados en las zonas de atracción, lo que derivó en el establecimiento de los trabajadores por temporadas cada vez más largas, o su eventual establecimiento en los sitios de empleo (C. de Grammont y Lara 2004).

Este tipo de migración fue facilitada por los propios empresarios sinaloenses quienes enviaban camiones a las regiones de origen de los trabajadores, para trasladarlos a sus campos durante la temporada de cosecha. En esta modalidad, grupos enteros eran movilizados mediante un complejo sistema de enganche, que organizaba además de su desplazamiento, su inserción laboral en los mercados de trabajo que poco a poco se consolidaban en el noroeste del país (Sánchez, 2006; Marañón, 2004; C. de Grammont y Lara, 2004).

...luego unos paisanos me dijeron de Sonora, de la uva y del algodón y, sí, ellos mismos nos recomendaban que ahí pagaban mejor que en Sinaloa, y ahí llegábamos. De ahí en Sonora llegamos y nos topamos con gente que son contratistas que buscan trabajo en el campo, en diferentes rancherías donde hay trabajo, ellos buscan la manera de que nosotros tuviéramos trabajo, y pues ahí andábamos trabajando, por día, por contrato, así. [...] Estos no eran paisanos, ni conocidos, ¡no!, esos ya eran de otros estados, ellos eran la gente contratista de los ranchos y nosotros ya de ahí de Sinaloa llegábamos a Hermosillo y de ahí para Baja California, entonces nosotros llegábamos al rancho y ahí nos poníamos a trabajar (Rodolfo Salas, Valle de San Quintín, 2005)

Derivados de una diversificación de productos hortícolas, de la incorporación de tecnologías de punta en los procesos productivos (técnica de riego por goteo, la plasticultura, sistemas de irrigación y control de plagas computarizados, invernaderos y

sistemas de malla-sombra, entre otros), de una alta movilidad de empresas productoras en búsqueda de ventajas comparativas (Velasco, Zolniski y Coubès, 2014) y de la flexibilidad laboral tanto en la orientación de la producción como en estratificación de la mano de obra (Lara, 1998), las transformaciones en la dinámica productiva, el patrón migratorio y un nuevo perfil residencial no se hicieron esperar. Las innovaciones tecnológicas implementadas en los complejos agroindustriales fueron ampliando los ciclos productivos y requiriendo la participación de mano de obra a lo largo de todo el año. Con un empleo e ingreso constantes se da inicio a un fuerte proceso de reunificación familiar que trajo consigo profundas transformaciones en los patrones residenciales hasta entonces dominantes. Desde ese momento, la migración estacional fue cediendo para dar lugar a que, por primera vez, familias enteras de trabajadores agrícolas plantearan quedarse a residir en los espacios de trabajo.

Si bien con la permanencia de la mano de obra en estos espacios laborales se abrieron otras opciones de diversificación ocupacional y de socialización comunitaria para los pobladores, lo cierto es que no sólo la diversificación laboral ha sido el campo social en donde se pueden observar las transformaciones que la residencia fija trajo consigo, sino que también ha habido cambios en el circuito y patrón migratorio. El asentamiento de la población en los sitios de trabajo no implicó necesariamente el fin de la carrera migratoria de estos trabajadores, pues a menudo este sedentarismo permite el establecimiento de nuevos “encadenamientos migratorios” (Lara, 2010) que facilita la recomposición de los sistemas migratorios regionales y el establecimiento de nuevas rutas y patrones de movilidad. En este sentido, el asentamiento debe entenderse como una modalidad más del proceso migratorio en el que participan los grupos de trabajadores.

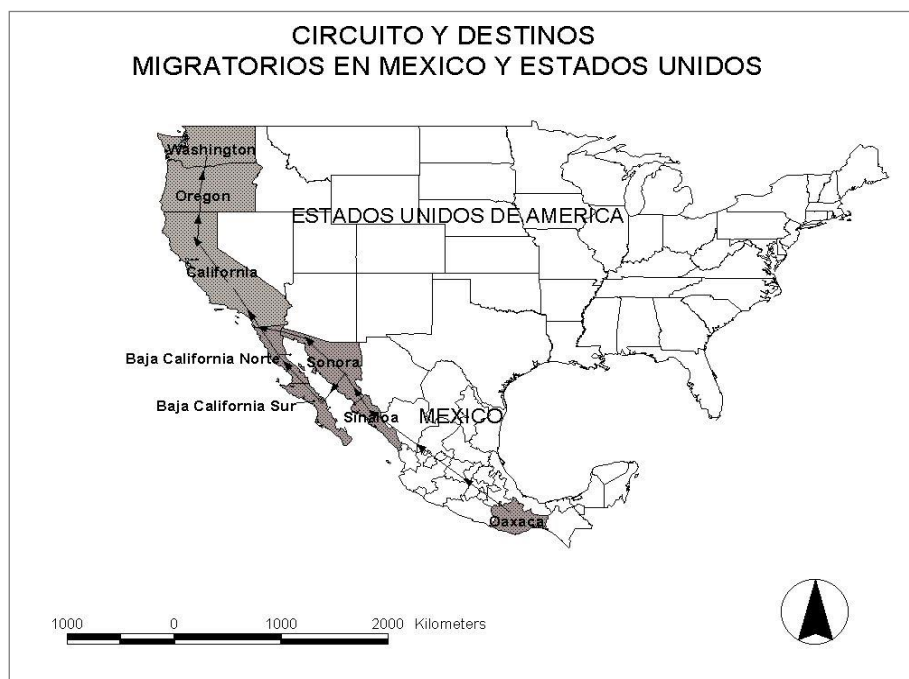
De la misma manera, San Quintín se convierte en un eslabón desde donde se parte hacia otras zonas que se han incorporado a la ruta de trabajo en la hortaliza en el estado vecino de Baja California Sur, donde anualmente se reporta el arribo anual de 25 mil jornaleros, principalmente al Valle del Vizcaíno y al municipio de la Paz (C. de Grammont y Lara,

2004).⁴⁵ Además, este circuito migratorio vincula a la migración interna con la migración internacional, donde los mercados de trabajo de Baja California, en México y California, Oregón y Washington en los Estados Unidos, se han ido integrando de forma creciente.

Muchos de nosotros hicimos algo aquí en el Valle porque habíamos ido a trabajar a Estados Unidos. Nos íbamos a California y Oregón por temporadas al trabajo en el “fil”. Cuando volví en el 2000 se presentó la oportunidad de agarrar este lote y cómo tenía un ahorro pude pagar pronto el terreno y construí una casita de madera y ahí nos metimos con la familia. Vivimos como cuatro años todos amontonados en una casita. Entonces mi hermano y yo nos volvimos a ir, pero esa vez nos fuimos a Indiana un tiempo. En California estaba ganando cuatro dólares la hora y en Indiana estaba a seis dólares la hora. Allá el trabajo es en el campo y en la construcción. Se combinaban ambos trabajos. Así, en ocho meses que estuvimos trabajando en Indiana terminamos de pagar la letra del terreno y pudimos avanzar para construir esta casita de material. También nos animamos y pusimos un negocio que atiende mi esposa y mi mamá porque ellas ya no pueden ir a trabajar al campo. Aquí están más tranquilas en la casa y si sale un dinerito extra de ahí, está bien. Cada tarde me quedo en el negocio un rato y vienen los amigos y hablamos, destapamos una soda y miramos un rato la tele. Y así me la llevo ya más tranquilo. (Emilio Aparicio, Valle de San Quintín, 2010).

⁴⁵ Las corrientes migratorias que se habían registrado hasta la década de los noventa (Sinaloa, Sonora y San Quintín), se ampliaron y provocaron migraciones inter-regionales, ya que se incluyen nuevos destinos como son El Rosario en Baja California, La Paz y el Vizcaíno en Baja California Sur. Esta corriente migratoria implica al flujo internacional que se orienta hacia los estados de California, Oregón y Washington en los Estados Unidos, todos destinos anclados a la producción agrícola. De acuerdo a C. De Grammont y Lara (2004) la mayoría de los jornaleros agrícolas trabaja en dos regiones (74.4%), otros pocos trabajan en tres regiones y sólo los que ya no tienen residencia fija circulan entre cuatro o más regiones. Los principales estados de recepción son Sinaloa (35.8%), Baja California (32.7%), Sonora (6.6%) y Baja California Sur (6.2%). Sin embargo, además de esos cuatro estados, los flujos se dispersan en más de 15 estados tan lejanos como son Jalisco, Chihuahua, Coahuila o Tamaulipas y otros que siguen hacia Estados Unidos.

MAPA 3.



Fuente: Elaboración propia, 2004.

Lynn Stephen (2007), demostró en un estudio que realizó con jornaleros indígenas en Oregon, cómo los hombres que en esa época tenían alrededor de cuarenta años, pasaron su infancia en los campos de Sinaloa y pocos recuerdos tenían de sus pueblos en Oaxaca. La mayoría de los entrevistados dijeron contar con familiares en el estado de Baja California, y en el 90% de los casos declararon que el lugar que precedió su incursión en los campos de California y Oregon en E.U., fue San Quintín. Así, la característica distintiva de este nuevo patrón migratorio es que ahora el Valle de San Quintín se presenta como el nuevo origen, constituyéndose la región como un sitio importante de encadenamientos migratorios regionales que abarca a ambos países.

1.2 Perfil residencial en San Quintín

Desde su inicio, el sistema productivo generó un sistema residencial específico (Velasco, Zolniski y Coubès, 2014) que se puede comprender en función del desarrollo del mercado

de trabajo agrícola y sus diversas modalidades migratorias. En sus inicios, como modelo de producción estacional, el modelo residencial también fue de carácter temporal pues las necesidades de producción requerían de un trabajador itinerante. Este modelo perduró durante varias décadas (70 y 80) y fue cuando se desarrolló la idea que se tiene de los jornaleros agrícolas en este tipo de mercados, aquella imagen que se tiene de aquel trabajador errante que no guardaba una residencia fija en ningún sitio y que se emplea en espacios específicos por un periodo de tiempo determinado, donde al cabo del fin de la temporada de trabajo regresará al lugar de donde originalmente provino o andará errante buscando trabajo en otro sitio. Aun cuando hay regiones en el país donde los trabajadores agrícolas continúan en esta dinámica de estacionalidad, lo cierto es que cada vez más los estudios reportan transformaciones en los patrones de movilidad que ahora incluyen estancias mucho más largas en las regiones de trabajo o su permanencia definitiva (ver Saldaña, 2014 y 2009 para el caso de Morelos; Mora, 2002 para el caso del Valle de Arista en San Luis Potosí; y Lara, 2008 para Sinaloa). En los hechos esta visión del trabajador estacional ha sido muy útil para los empleadores y sus empresas, pero también para el Estado quienes al “construir” una noción del desarraigo y la estacionalidad de los trabajadores, delimitan sus derechos laborales y residenciales.

Contrario a esta visión –aun- dominante, San Quintín se suma a aquellos estudios que han dado cuenta de la evolución de los patrones de movilidad y los sistemas residenciales en este tipo de mercados de trabajo donde se observa la permanencia de los trabajadores como un nuevo patrón emergente.⁴⁶ La evolución de los sistemas residenciales en San Quintín muestra en efecto, la consolidación de un sistema productivo vinculado a los mercados globales, pero también la irrupción de nuevos modelos organizativos por parte de los trabajadores indígenas en estos espacios globales.

⁴⁶ Ver el trabajo de C. De Grammont, Lara y Sánchez, 2004 para el caso de Sinaloa; de Ledesma y Zubirán, 2011 para el Valle de Arista en San Luis Potosí; García Martínez, 2013 para Yurécuaro, Michoacán; Sánchez y Saldaña, 2009 para Morelos.

1.2.1 Campamentos. La vida en el trabajo

Como se ha descrito líneas arriba, durante toda la década de los 70, cuando los migrantes eran hombres solos quienes migraban por cortas temporadas, el tipo de residencia que dominó en la región fueron los campamentos. Estos se ubicaban en los terrenos de la empresa, regularmente dentro de alguna zona de cultivo y lejos de las localidades urbanas, por lo que el aislamiento es característico de este tipo de residencia. Reclutados desde sus lugares de origen, los trabajadores agrícolas llegaban directamente a residir en los campamentos. Estos espacios se conformaron por habitaciones o galerones muy rudimentarios contruidos de lámina galvanizada e incluso cartón, donde no había luz ni agua corriente, y donde tampoco contaban con escuelas ni centros de salud. Este tipo de forma residencial se caracteriza por que predominan condiciones de vida y trabajo precarias, por el aislamiento y segregación residencial, y por una vulnerabilidad social persistente. En San Quintín, en los años 70, los campamentos agrícolas sobrepasaban con mucho el número de colonias y barrios indígenas hasta esos años existentes: de 24 campamentos frente a 3 colonias (Garduño, Mata y Navarro, 2010).

La mera verdad la vida en los campos sí era un poco difícil, estábamos muy aislados y teníamos que ocupar leña para prepararnos la comida y como eran cuartos de lámina se encerraba todo el humo, por las tardes veías todos los cuartos con humareda. Los baños eran una hilera donde se le echaba cal y todo estaba sucio, los niños se hacían en la calle y todo estaba lleno de moscas, todos vivíamos ahí como animalitos (Juan Hernández, Valle de San Quintín, 2011).

El campamento representa la forma residencial característica de este tipo de mercados de trabajo (ver Saldaña, 2014; Garduño, García y Moran, 1989; Clark, 1985; Lara, 1998). Tiene la cualidad de retener la mano de obra y canalizar los beneficios de su trabajo al productor, a través de la vinculación de la vivienda y el trabajo en un solo espacio. Su ubicación y características limitan la regulación estatal así como la presencia institucional. En los campamentos no se pagaba renta, pues el patrón destinaba una parte de sus terrenos a la instalación de estos sitios residenciales. Velasco, Zlolniski y Coubès, (2014: 84)

documentaron cómo en San Quintín, a mediados de la década de los 90, en temporada invernal, se contabilizaron 22 campamentos en actividad con una población de alrededor de 6, 882 personas y 1,339 familias, de las cuales cerca de la mitad (48%) tenían más de dos años de residencia en el campamento. Del mismo modo C. de Grammont y Lara (2004) encontraron una fuerte capacidad de instalación de trabajadores en los campamentos de Sinaloa, Sonora, Jalisco y Baja California Sur.

Para los trabajadores indígenas, la vida en los campamentos remite a condiciones de vida y trabajo deplorables, donde la tasa de mortalidad infantil es muy elevada, y donde los niños en vez de asistir a la escuela tenían que trabajar en los campos (Garduño, García y Moran, 1989). Los trabajadores recuerdan esa vida describiéndola como sigue.

La vida en el campo es como la vida en un panal. Solo trabajas para el jefe, para el patrón, viviendo apretados, y sin ver la luz. Es como una vida de animalitos, sin futuro ni expectativas. Todo es puro trabajo. Ahí, vives trabajando y te mueres de trabajo (José Pérez, Valle de San Quintín, 2005).

En San Quintín, este perfil residencial evidenció también la segregación del perfil poblacional, pues la población local, básicamente mestiza, empleada en el sector de los servicios y comercio, o como empresarios y rancheros, se asentó en las localidades semiurbanas existentes en la zona, particularmente en una de las delegaciones administrativas que comprende la región. Al contrario, los migrantes indígenas migrantes, con pocas cualificaciones, fueron quienes arribaron a los campamentos. Así, la vida en los campamentos fue marcando una identidad regional basada en distinciones tanto de orden racial como de tipo étnico.

Posteriormente, a partir de la expansión de los mercados de las hortalizas frescas, del aprovechamiento de su ubicación fronteriza, del dominio de capital transnacional y gracias

a las innovaciones tecnológicas,⁴⁷ San Quintín comenzó a ofrecer empleo a lo largo del todo el año a los miles de trabajadores que anualmente arribaban a la región. Las eternas crisis de las economías agrícolas campesinas de los estados del sur del país facilitaron el desplazamiento ya no solo de individuos, sino de familias enteras que comenzaron a arribar de forma masiva a los sitios de trabajo.

En San Quintín, si bien el campamento funcionó como una residencia temporal, lo cierto es que con el alargamiento de las temporadas de trabajo varias familias comenzaron a quedarse durante todo el año a residir de forma permanente en el campamento. Nuestros registros indican que entre los habitantes de la colonia Nuevo San Juan Copala existieron familias que residieron en los campamentos hasta por 17 años.

Poco a poco, estos cambios en los circuitos migratorios y en los ciclos productivos imprimieron una nueva dinámica regional que dio paso al proceso de asentamiento de la población en cuarterías y colonias.

1.2.2 Cuarterías y la independencia relativa de los trabajadores

Otra forma residencial de importancia en la zona son las cuarterías. Estas son habitaciones o cuartos individuales ubicados en las colonias o localidades existentes en la región, donde se encontraba la población que previamente había llegado a habitar el Valle, procedentes de otros estados como Michoacán, Guanajuato, etc. Las cuarterías están construidas con materiales de construcción más sólidos como el cemento o ladrillo y se conforman en cuartos individuales ocupadas por familias donde se comparten el baño y el agua. En el campamento el trabajador no paga un alquiler, en la cuartería se debe pagar una renta. Esta forma residencial fue utilizada principalmente en la década de los 80, cuando se modificaron los sistemas de enganche y traslado de la mano de obra. En ese momento

⁴⁷ Particularmente la introducción de invernaderos o de producción bajo malla-sombra, así como la introducción de nuevas variedades de hortalizas con ciclos más cortos, entre otras.

muchos de los campamentos no se dieron abasto para alojar a la masa de trabajadores que arribaba a la región por lo que las cuarterías fueron utilizadas por los mismos patrones quienes podían rentar esos cuartos para sus trabajadores; también fueron los propios trabajadores quienes podían alquilar los cuartos por cuenta propia. Este tipo de residencia rompe el aislamiento presente en los campamentos y da cierta libertad a los trabajadores, pues al ubicarse en las colonias existentes el acceso a servicios y comercios representa un cambio cualitativo en sus condiciones de vida.

Yo llegué aquí en septiembre del 85, así que ya tengo aquí como 26 años. En ese tiempo me vine a buscar trabajo. Me vine con mi primo y llegué a Rancho Los Pinos. En ese tiempo sólo se sembraba tomate. Estuve aquí como un año y luego me regresé a Oaxaca y estuve unos meses y me regresé porque aquí había trabajo. Ya me quedé. En los Pinos estuve 11 años trabajando, era un campo que le nombraban Campo Las Pulgas, donde estuve cinco años, de ahí me fui a otro campito que le llaman Pabellón seis años, también de Los Pinos, son los mismos dueños, pues. Ya de ahí me enfadé de la vida del campo y en el 96 me salí de ese Rancho y me fui a rentar a la Lázaro Cárdenas en una cuartería a pagar renta, pero a estar más a gusto (Juan Hernández, Valle de San Quintín, Octubre, 2011).

Estos sitios de llegada si bien facilitaban que muchas familias estuvieran fuera del control de los empleadores, la presión por pagar un alquiler implicaba una fuerte descapitalización que obligaba a incorporar a más miembros del grupo al trabajo, aun cuando éstos eran menores de edad. En realidad, este modelo residencial, con familias viviendo en un solo cuarto y con servicios colectivos de sanitario y agua, no dista mucho de la forma precaria de la vida en el campamento, sin embargo, para muchas familias, la cuartería representó un modelo residencial que ofrecía una independencia relativa frente al cuerpo de empleadores y sus intermediarios. Así, la vida en la cuartería dio cierta independencia respecto de los empleadores, pero no eliminaba las condiciones de precariedad. Sin embargo, y a pesar de estas condiciones, la cuartería representó para un buen número de familias, un paso previo a la vida permanente en las colonias donde de por sí ya habitaban. El siguiente paso sería,

entonces, la obtención de una vivienda independiente y a la vez propia donde se establecerían de forma permanente.

1.2.3 Colonias. El asentamiento de los trabajadores

Hemos señalado ya que el desarrollo de San Quintín se debió a los cambios en los procesos de producción y en la dinámica demográfica de la región. El despegue demográfico del Valle fue evidente cuando los trabajadores indígenas salieron de los campamentos y formaron nuevas colonias a lo largo de la carretera transpeninsular. Fue a inicios de la década de los 80 cuando se desarrolló este proceso de tránsito residencial (de campamento a colonia) y que se consolidó en las décadas siguientes. El proceso de tránsito residencial implicó la participación de un conjunto de fuerzas que confluyeron para que los trabajadores lograran establecerse de forma permanente en la región. Sabemos que la ampliación de los ciclos productivos y de las temporadas de trabajo facilitó la permanencia de los trabajadores en la zona, sin embargo, particular énfasis queremos poner al señalar que la permanencia definitiva de la población jornalera no solo se explica por la demanda de mano de obra que requirió este mercado en expansión, sino que también es producto de la movilización de los trabajadores agrícolas por mejorar sus condiciones laborales y residenciales dentro de un entorno de subordinación persistente. El inicio de estas movilizaciones sociales se da precisamente al interior de los campamentos donde se conjugaban el mayor número de atropellos hacia los trabajadores, por lo que los ejes del conflicto han sido siempre el aspecto laboral y residencial. Buena parte de las movilizaciones sociales que hoy día presenciamos en San Quintín, continúan enfatizando estos dos ejes fundamentales.

Aunque es difícil separar estos dos ámbitos dentro de las demandas históricas de los trabajadores, es posible identificar dos grandes momentos en que cada uno de estos ejes ha ocupado las energías vitales de los trabajadores (Velasco, Zolniski y Coubès 2014). Primero, en los años 80, cuando el vínculo entre producción agrícola y residencia controlada se fusionaba en la vida al interior de los campamentos, las movilizaciones se

encaminaban a la procuración de las condiciones laborales. Posteriormente, en los años 90, justo en pleno proceso de colonización de los terrenos, el ámbito residencial abarcó la agenda de estas movilizaciones.

En efecto, en los años 80, las movilizaciones sociales emergieron al interior de los campamentos, y las demandas se centraban en el pago de salarios caídos y mejoras en las condiciones laborales. Estas movilizaciones laborales fueron encabezadas por la CIOAC⁴⁸ quien trató de tomar la experiencia de organización y lucha adquiridas con los trabajadores agrícolas en los campos de Sinaloa. Como señalan Velasco, Zlolski y Coubès (2014: 235) en San Quintín los trabajadores se organizaron por campamentos no por empresa, es decir, el campamento, de naturaleza residencial, fue la base social y espacial de la movilización y la organización sindical de los años 80. Estas movilizaciones se trasladaron hasta la década de los 90 y tuvieron su punto más álgido en el año de 1997 con la movilización por la ubicación y defensa de una clínica del IMSS en la delegación Vicente Guerrero y en 1999 con la quema del empaque de la empresa ABC.⁴⁹ Las movilizaciones culminaron con la salida de los trabajadores de los campamentos y su instalación en colonias que fueron emergiendo de forma desordenada por toda la región.

Al interior de los campamentos, las demandas laborales fueron conectándose fuertemente con las demandas de carácter residencial, pues desde ese espacio se comenzó a exigir, también, el mejoramiento de sus condiciones de vida. Fue en ese contexto en que los trabajadores y sus líderes comenzaron a plantearse el hacerse de un espacio independiente,

⁴⁸ La Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) es una organización nacional ligada al Partido Comunista Mexicano, que en los años 80 desarrolló amplias movilizaciones en el Estado de Sinaloa con el fin de defender al campesino de la explotación y organizar a los jornaleros agrícolas.

⁴⁹ La compañía ABC es una de las empresas productoras de tomate más grandes de Sinaloa, cuyos dueños fueron los hermanos Canelo. De acuerdo con Velasco, Zlolski y Coubès (2014) estos empresarios, de origen griego, procedieron de Sinaloa donde ya contaban con una empresa agrícola que ya exportaba a los Estados Unidos. El nombre ABC responde al nombre de los tres propietarios: Aristeo Canelos Atula, Basilio Gaxiola y Constantito Petruvias. Para los años 80 esta compañía fue una de las más importantes en San Quintín y en 1999, debido a la falta de pagos a los trabajadores, éstos se organizaron e incendiaron el empaque de la compañía.

lejos de la vigilancia del campero y el mayordomo que operaban dentro de los campamentos, como o, y en total independencia residencial.

Fue así como a inicios de los años 90 la presencia de cientos de jornaleros que procedían de los campamentos de trabajo comenzó a irrumpir con la formación de colonias de trabajadores en toda la región. Este proceso tuvo impacto en la dinámica productiva de la zona, definió un perfil poblacional específico y marcó el inicio de una de las transformaciones demográficas más importantes que ha vivido esta región en las últimas décadas. Así, tan sólo entre 1970 y 1980 la población del Valle se duplicó al pasar de 8 559 a 31 151 habitantes lo que representó un verdadero *boom* demográfico con tasas de crecimiento de 7.5%. Durante los años 90 y el 2000 el crecimiento poblacional se aceleró alcanzando los 74 000 habitantes, lo que representa el período más importante de instalación y colonización de las nuevas tierras por parte de esta masa trabajadora, finalmente ya en el 2010 la región concentró a 92 177 personas (Velasco, Zloliniski y Coubès 2014: 79). En menos de 40 años San Quintín pasó de ser una región baldía, semidesértica y con ranchos pioneros, a una región con una fuerte dinámica fronteriza y semiurbana⁵⁰.

Tan solo en el año de 1990 las dos localidades de mayor tamaño poblacional (Lázaro Cárdenas y Vicente Guerrero) concentraron más de la mitad de los habitantes de la región y en el año 2000 cerca de dos terceras partes. Sus vecinas Camalú y San Quintín sumaron alrededor del 30% de los habitantes regionales. Esto indica una marcada concentración de la población en la región central del Valle, donde se localizaron además la mayoría de los campamentos agrícolas que albergaron a estos trabajadores (Anguiano, 2007) y donde se encuentra la colonia de pobladores triquis que abordamos en este estudio.

⁵⁰ En 1960 San Quintín contaba con menos de 4 000 habitantes, para 1970 la región contó con 8 559 habitantes y a partir de los años 80 y 90 el ritmo de crecimiento fue de 7.5% anual, muy por encima del promedio nacional.

Además, la instalación de esta masa trabajadora en la zona se observa en el crecimiento tanto de colonias populares alrededor de los campos agrícolas, como de cuarterías. Únicamente entre 1996 y 1999, las colonias de jornaleros agrícolas aumentan de 16 a 43, con 73% de población jornalera asentada y un 27% que aún se consideraba como migrante. El peso de población indígena es notorio en este período pues entre 1990 y el 2000 la población de habla indígena aumenta en dos puntos porcentuales en esa región (al pasar de 16.7% en 1990 a 18.7% en el 2000) lo que hace a San Quintín como la única región de todo el estado donde la población indígena tiene un peso significativo (Velasco, Zolniski y Coubès 2014: 81). Casi para el año 2000, de la población asentada 66% fueron mixtecos, 9% triquis y 6% de zapotecos⁵¹, y diez años más adelante esta tendencia se mantuvo con presencia de una mayor diversidad de grupos indígenas de México. La presencia de mixtecos de Oaxaca y Guerrero, triquis y zapotecos de Oaxaca, nahuas de Veracruz y Guerrero, Huicholes de Nayarit y Jalisco, Purépechas de Michoacán y la emergencia de población proveniente de los grupos mayas del estado de Chiapas (Jorge Lázaro, entrevista, 2010) ha hecho a San Quintín como una de las regiones con mayor pluriétnicidad del país.

Este cambio en los patrones de residencia de los trabajadores se debió a que buena parte de los colonos ya no son tan vulnerables a los cambios de temporada agrícola, abriendo posibilidades de empleo en servicios o en el comercio regional, lo que refleja la creciente diversificación de mercados laborales en la región (Velasco 2002).⁵²

Este cambio en las formas residenciales de los trabajadores (de ser un migrante jornalero en campamentos a ser un trabajador residente en las colonias) representa una transformación significativa en la vida de estas familias indígenas. La forma residencial segregada

⁵¹ Datos tomados del “Diagnóstico de la población jornalera del Valle de San Quintín, SEDESOL-PRONJAG, B.C. 1999, en Lewin Pedro y Estela Guzmán, 2003.

⁵² Así, si bien el Valle de San Quintín sigue siendo una región netamente agrícola, el peso relativo de ese sector ha ido disminuyendo (de 62% a 55% de la población económicamente activa entre 1990 y 2000) pues sectores como el terciario han tenido un aumento considerable pues uno de cada cinco trabajadores ya se emplea en los comercios o restaurantes y 13.7% en los servicios personales (Velasco, Zolniski y Coubès, 2014: 104).

imperante en los campamentos transita hacia un patrón de asentamiento en localidades semiurbanas donde los colonos pueden desarrollar mecanismos de vida comunitaria más intensos. Este proceso no estuvo exento de momentos difíciles en la vida de estos trabajadores pues el tránsito residencial no implicó necesariamente el salir de una condición de pobreza y marginación.

Sí fue difícil el cambio, porque como la mayoría de las personas, pues éramos muy humildes, pues no teníamos inmediatamente para construir una casa de concreto, sino de plástico, de *nylon*, con unos barrotes que estaban ahí, *pa* cubrirse del frío, así estuvimos, así llegamos a la colonia. Así estuvieron viviendo mucho tiempo, unos cuatro, cinco años, y ya que iban teniendo dinerito, iban construyendo su casa, antes eran puras lonas, puro plástico, donde vivían las personas. Inclusive, mucha gente se fue a trabajar a los Estados Unidos para apurarse y tratar de pagar el lote o construir su casa (Javier Santos, Valle de San Quintín, 2004).

En los campamentos los trabajadores relatan condiciones de vida precarias y de explotación laboral. En las colonias, los trabajadores viven otra realidad. Una vivienda en la colonia por muy precaria que esta sea, muestra un mejoramiento significativo en la calidad de vida de las familias.

La verdad es que ya teniendo tú lote ya es muy diferente a vivir en el campo. Uno ya tiene su lotecito y sus cosas propias, su casita. Si uno se enferma puede quedarse a descansar en su casa y nadie te va a decir nada ni te van a correr del trabajo. En el campo si no ibas a trabajar un día te sacaban del campo y tenías que buscar donde vivir. Aquí tú decides y nadie te manda. Si quieres descansar, descansas, si quieres trabajar, trabajas y tú dices con qué rancho quieres trabajar. Los hijos van a la escuela y el hospital esta cerquita. Uno como que es más libre aquí en la colonia, estamos mejor (Rosa Remigio, Valle de San Quintín, 2005).

El impulso de este asentamiento por parte de la masa de trabajadores indígenas, fue consolidando una identidad regional novedosa basada en la lucha por los derechos de estos trabajadores migrantes, quienes con su presencia en la región pusieron en franca disputa tanto a trabajadores residentes como a empresarios nativistas. En medio de esta disputa la participación activa de otros actores como el gobierno y las iglesias protestantes fungieron como mediadores que facilitaron la vida dentro de los campamentos y el tránsito residencial. La participación de los grupos religiosos en el proceso de tránsito residencial será descrita en el capítulo siguiente.

Asentamiento y articulación comunitaria del grupo triqui en el Valle de San Quintín

La migración y el asentamiento impulsan nuevas configuraciones culturales tanto en la adopción como en el rechazo de procesos complejos que facilitan el redimensionamiento de las identidades (Barabas, 2008). En el Valle de San Quintín, la forma de organización comunitaria y política del grupo triqui se encuentran asociadas al proceso de gestión por la unidad grupal con una fuerte vinculación al proceso de tránsito residencial. Así, la forma de organización del grupo triqui en el Valle de San Quintín proviene originalmente de la estructura de organización social y movilización política aprendida en la región de origen en la zona conocida como la triqui baja de Oaxaca. Este aprendizaje proviene de décadas de lucha intra-étnica en la zona, del proceso de defensa grupal derivada de la subordinación política que ha caracterizado las relaciones entre triquis y los grupos mestizos y de las relaciones de poder desigual imperantes en la zona. Es por ello que para los triquis residentes en la Nuevo San Juan Copala la violencia imperante que se vive en la región de origen en Oaxaca ha sido un motivo de dispersión de sus miembros por diversas geografías. La violencia política que ha arrasado con la tranquilidad en el territorio ancestral ha desembocado en la conformación de oleadas de migración y en la definición de la “diáspora triqui”⁵³ en los nuevos territorios donde han fincado su presencia. Se parte de la idea de que los triquis en su búsqueda de nuevas opciones de vida han encontrado en lugares como San

⁵³ Para ver el proceso de conformación de esta diáspora se puede ver el estudio compilatorio de Paris Pombo María Dolores 2012.

Quintín un ambiente propicio para establecer nuevas formas de articulación comunitaria. En este proceso la unidad grupal en el Valle ha tenido un referente fuertemente marcado de ruptura con el territorio pero no con su pertenencia étnico-comunitaria. Adelantaré además, que el contexto local protestante ha sido uno de los elementos catalizadores del proceso de fortalecimiento grupal.

2.1 Las etapas de organización social de los triquis en San Quintín vinculadas al proceso de asentamiento

Los estudios tienden a coincidir en que el asentamiento de la población en los sitios de trabajo no es un proceso homogéneo, sino un evento complejo en el que los inmigrantes atraviesan por una serie de etapas que involucran una enorme energía social y en el que coinciden fenómenos de distinta naturaleza, tanto económicos y sociales, como políticos (Coub s, Velasco y Iolnis i , 2009; Palerm, 2009). Estos momentos del asentamiento están cruzados por una urgente necesidad de reconstrucción práctica y simbólica del hogar y de la comunidad local, donde la organización comunitaria juega un papel central. En ello, el sentido de continuidad con los ancestros y el lugar de origen es vital, por lo que el asentamiento no elimina necesariamente las interacciones con los lugares de origen y con otros lugares de migración, donde se dispersan los familiares y miembros del pueblo o localidad sino que comúnmente se refuerzan e incluso suelen resurgir con características definidas por el nuevo entorno (Velasco, 2011).

En adelante se describirá el proceso de articulación comunitaria del grupo triqui a partir de cuatro etapas asociadas al proceso de asentamiento. La hipótesis que subyace en este apartado es que con el objeto de adaptarse y responder a las nuevas necesidades y retos comunitarios que el asentamiento promovió, los triquis transitaron de una forma de organización micro territorial y fragmentada, basada en afiliaciones partidistas en sus pueblos en Oaxaca, a una organización política y comunitaria de carácter regional y transnacional independiente de afiliaciones particulares, donde la pertenencia étnica jugó

un papel fundamental en el desarrollo de un nuevo referente territorial y en la irrupción de una identidad étnica residencial local.

2.1.1 Primer momento. Arribo y salida del campamento. El proceso de integración triqui en San Quintín

La etapa primaria de integración grupal corresponde a la vida al interior de los campamentos donde predominan condiciones de explotación laboral y marginación residencial. En este contexto la incipiente organización del grupo triqui en el Valle inicialmente se enfocó en contrarrestar los atropellos y episodios de discriminación de que eran objeto por parte del cuerpo de empleadores en los campos agrícolas, de la población mestiza y de las autoridades gubernamentales en la región. Tal situación no era de ningún modo particular de este grupo, señala más bien el estado generalizado de la condición de los grupos indígenas que participan en este tipo de mercados laborales. Como han señalado los estudiosos (Pedreño, 2011; Lara y C. de Grammont, 2007) la estratificación social y la introducción de nuevas formas de trabajo flexible se traducen, también, en la reproducción de escenarios de discriminación y diferenciación social en estos mercados laborales. Los espacios de vivienda segregada y la dinámica de trabajo controlado, por parte de los patrones, sumían a los trabajadores en situaciones de marginación y explotación laboral, lo que afianzaba su condición de vulnerabilidad extrema.

A partir de la década de los setenta, cuando la presencia de los triquis en San Quintín comenzó a ser más evidente, el discurso de los pobladores remite a un lugar en donde todos los paisanos se encontraban “*regados*”. Una noción de dispersión, desarraigo y marginación permeó el sentir de los pobladores triquis en la región, por tanto, un primer impulso del grupo por organizarse devino de una necesidad de aglutinamiento y contacto grupal. Esta característica de búsqueda de unión entre paisanos definiría una articulación del grupo indígena en Baja California que los distinguiría de la situación prevaleciente en los pueblos de origen. Este proceso inicia al interior de un campamento agrícola al que arribaron familias triquis, quienes ante la imposibilidad de regresar a sus comunidades de

origen, debido a la violencia y a la falta de opciones económicas, fueron quedándose a residir en estos espacios de trabajo desde donde se comenzó a definir un nuevo referente comunitario. Nuestros registros señalan que familias habitaron en estos campamentos de San Quintín hasta por casi dos décadas, por lo que para generaciones completas de la vida comenzó a plantearse desde el Valle de San Quintín, al pie del jornal, del surco y de la mata de tomate. Muchos de estos triquis no conocieron más la tierra de origen, no pudieron volver, por lo que desde el Valle se comenzó a buscar la nueva tierra y el arraigo.

El campamento El Aguaje del Burro

Desde mediados de la década de los setenta los triquis fueron arribando a un campamento donde encontraron vivienda, certeza laboral e ingreso. Este campamento, que tiene un peso importante en la memoria de los habitantes triquis del Valle de San Quintín, se le conoce como el campamento el Aguaje del Burro. Este campamento representa el sitio referencial donde se estableció el primer impulso de articulación comunitaria de este grupo en Baja California. Las difíciles condiciones de vida en los campamentos reflejaron décadas de abandono institucional, problemas de explotación laboral, insalubridad, trabajo infantil, baja escolaridad entre otros, fueron dominantes en los campamentos. Por tanto, esta etapa está marcada por la persistente marginación en las condiciones de vida de los trabajadores. En tal contexto, muchas de las energías de los trabajadores se encaminaron a mejorar las condiciones laborales y materiales de sus espacios residenciales. El impulso de una incipiente movilización comunitaria derivada de esta condición marginal prevaleciente, caracteriza esta etapa primaria de articulación comunitaria que se puede vincular con las demandas en las mejoras laborales y residenciales al interior del campamento.

El campamento el Aguaje del Burro se ubicaba a diez kilómetros del poblado de Camalú, al norte del Valle, propiedad de los hermanos García, considerados productores medianos en

la región.⁵⁴ En dicho lugar se encontraban laborando y viviendo cerca de sesenta familias⁵⁵ provenientes de distintas etnias, aunque predominaban los triquis de la región Baja de Copala en Oaxaca. El campamento el Aguaje del Burro representó para los triquis el lugar residencial previo a la formación de la colonia y en el que se definieron las características comunitarias de este grupo en el Valle de San Quintín. El campamento agrícola, y su vida en él es para los triquis un sitio referencial en su historia de migración y trabajo, y el lugar donde, desde San Quintín comenzaron a replantear el sentido de su organización comunitaria y a definir la primera referencia territorial indígena en Baja California.

Aquí, el papel de los líderes indígenas en la movilización social de los trabajadores fue fundamental para tratar de modificar la situación de marginación que predominaba al interior del campamento, así como cambiar la situación de los trabajadores. Camilo Bautista, uno de los más importantes líderes triquis en San Quintín, que desde el interior del campamento el Aguaje del Burro inició esta movilización social recuerda.

Cuando llegué al campo el Aguaje me di cuenta de que todo estaba muy triste, muy abandonado y sucio, y la gente vivía así. Había gente que tenía viviendo ahí quince años o más con su familia. Entonces me puse a pensar con ellos, me ponía a platicar en el campo, sobre qué pensaban, si pensaban vivir así todo el tiempo, si pensaban que el patrón les iba a vender el terreno donde están viviendo, y qué pensaban sobre el futuro, pues [...] porque los niños no iban a la escuela, y no había médicos o doctores [...] les preguntaba si no pensaban en otro tipo de vida (Camilo Bautista, Valle de San Quintín, 2005).

El liderazgo individual desarrollado por figuras como Camilo estaba encaminado a alcanzar un nivel de reflexión entre sus paisanos respecto de las condiciones de vida en que se encontraban. Al poner énfasis sobre las condiciones de trabajo y residenciales se exaltaban

⁵⁴ De acuerdo con Martínez Novo (2006) la familia García puede ejemplificar el proceso de concentración de tierras de forma ilegal pues esta familia fue capaz de acumular en la región más de 18 mil hectáreas en los albores de la década de los 90.

⁵⁵ Aproximadamente 300 personas

las condiciones estructurales que el contexto ofrecía. Su meta no era en realidad transformar estas condicionantes, sino mejorar mínimamente las circunstancias del grupo.



Imagen 4. Vista aérea del campo El Aguaje del Burro, Valle de San Quintín B.C. México. Cortesía de un Misionero Estadounidense del Valle de San Quintín (Sin fecha de registro). La imagen muestra fielmente el aislamiento, la fisonomía, tamaño y estructura del campo, así como la cercanía con los campos de trabajo. En la imagen se distingue además de las galeras, la escuela frente a los campos de trabajo y la cancha de basquetbol ubicada a la derecha.

Este líder promovió, a través de pláticas establecidas en los campos de trabajo y en el campamento donde vivían, la posibilidad de salir del campamento y establecerse en un terreno en la región donde podrían construir sus viviendas. Luego de varias amenazas hacia los líderes, por parte de figuras como el campero y el mayordomo, los jornaleros se movilizaron para demandar el arreglo de los espacios habitacionales, la introducción de agua corriente en los galerones y una mejora en los salarios. La presión ejercida por los trabajadores incluyó una seria amenaza de iniciar un paro laboral al interior del rancho.

Y entonces fue que tuve problemas con el patrón, me decía que yo andaba echando grillas ahí, y que estaba echando a perder la gente, porque antes la gente estaba muy tranquila, y ahora exige sus derechos. Entonces junto con otros compañeros seguí trabajando con la gente y estuvimos presionando al patrón. Yo le decía [al patrón] que la gente ya tenía mucho tiempo ahí en el campamento, que ya es justo que ellos tengan un lugarcito aparte donde vivir y que ahí vivieran tranquilos con sus hijos, y

fue que Toño pues nos apoyó, regalándonos veinte lotes en una colonia (Camilo Bautista, Valle de San Quintín, 2005).

La etapa residencial en los campamentos de trabajo refiere un momento en la vida del grupo triqui donde sus esfuerzos estaban encaminados a lograr el sustento diario de sus familias, donde la residencia definitiva en la zona no estaba aún contemplada y donde su relación con la región era meramente de estricto carácter laboral. En condiciones laborales y de vivienda marginales, en el campamento no había espacio para la confrontación ni mucho menos para la exaltación de las diferencias barriales dominantes en su territorio de origen, donde la disputa por el control político y la tradición facciosa de los partidos políticos y cacicazgos locales siguen predominando.

Para estos trabajadores migrantes la consigna fuera de la región baja de Copala era el trabajo y la búsqueda del bienestar familiar. Es por ello que para muchos de los triquis que laboraban en los campos del Valle, la distancia geográfica permitió reflexionar sobre el sentido de la violencia local y las divisiones familiares y barriales en ese contexto de tensión. La distancia fue crucial y colaboró a poner en duda el sentido de esas filiaciones grupales, pues como dirían con total certeza los mismos pobladores triquis:

“...aquí «en el Valle» tuvimos que parar, ya no había adonde más hacerse, ni a dónde escaparse, ya aquí nos topamos con el mar y con la frontera. Arriba teníamos la frontera, donde no nos dejan entrar los gabachos, y a los lados «tanto» el desierto «como» el mar nos arrinconaron. Quedamos encerrados y no podíamos seguir peleando. Tampoco podíamos regresar. Aquí tuvimos que parar y lo que tuvimos que hacer es vivir como hermanos indígenas” (Pascual López, Valle de San Quintín, 2010).

Así, para los triquis, fue desde el campamento el Aguaje del Burro donde se comenzó a delinear la noción de un grupo triqui unido, que se alejó del faccionismo político delimitado por la adscripción a barrios en el lugar de origen, y donde se definió una nueva

territorialidad triqui en la irrupción del nuevo espacio residencial al que con el tiempo nombrarían como *Nuevo San Juan Copala*.

2.2.2 Segundo Momento: Independencia residencial y fundación de la colonia. Presencia institucional y conciencia étnica

Al salir de los campamentos de trabajo, la situación residencial de los trabajadores no tuvo grandes transformaciones, pues los núcleos residenciales donde inicialmente se alojaron los trabajadores tenían muchas carencias, resultantes de infraestructuras urbanas insuficientes y sobrecargadas (Palerm, 2010). Tales condiciones de privación y marginación social orillaron a sus habitantes a canalizar todas sus energías iniciales hacia el mejoramiento de los espacios donde habían decidido fincar sus viviendas.

Este momento de independencia residencial representó una etapa de transición donde la población abandonó la vivienda inicial, ya sea en el espacio otorgado por el empleador (campamento) o el cuarto que alquilaba (cuartería) para apropiarse de un lote donde construir sus viviendas. El proceso de cambio residencial definió un nuevo perfil en la condición de los trabajadores indígenas: de trabajadores temporales en campamentos a trabajadores residentes en colonias. El cambio cualitativo en la condición de estos trabajadores no es un evento simple pues define una voluntad colectiva por afirmarse en un medio que no le es propio, aun frente a grupos antagónicos que ven en la presencia de los indígenas procesos de diferenciación social en términos de clase y étnicos. Así, en un ambiente adverso los trabajadores indígenas asentados tuvieron que desarrollar mecanismos para fortalecer la unión grupal, fomentar el arraigo y mejorar sus condiciones de vida.

En términos organizativos, el liderazgo individual transitó a uno más colectivo. En este momento la definición de un sujeto étnico pareció apuntalar el proceso de articulación comunitaria pues como nuevos colonos las divisiones y los conflictos se tuvieron que dirimir previo su salida de los campamentos. La contigüidad residencial, como sistema residencial imperante en los campamentos estimuló un cierto sentido de unidad grupal

debido a la forma en que se organizó la vivienda. También la organización del trabajo por grupos o *Cuadrillas*, los cuales se basaron en relaciones familiares y de paisanaje previos, limitó la exaltación de las diferencias y los conflictos barriales.

“Aquí todo es diferente, allá en el pueblo estábamos unos por aquí y otros regados por allá, un barrio y una casita estaban dispersos por doquier, se sabe y se dice tu eres de Cruz Chiquita, tu de Rastrojo, tu de Sabana, aquí es diferente, aquí todos estábamos juntos, en los campos estábamos revueltos, no había diferencias, a la ora de entrar al fill todos éramos iguales, paisanos pues. Allá en el pueblo éramos diferentes, nos distinguíamos por barrios, aquí solo podíamos ser triquis” (Pascual López, Valle de San Quintín, 2010).

Así, fue un 3 de mayo del año de 1998 cuando los triquis y las familias procedentes del campamento El Aguaje del Burro tomaron un terreno en las inmediaciones de la colonia Vicente Guerrero, en el ombligo del Valle de San Quintín. Este hecho no fue un evento simple pues corona un largo y complejo proceso de negociación interétnico e intercomunitario que se encamino a definir un nuevo sentido de colectividad y a desarrollar un nuevo territorio étnico.

Una vez en la colonia, lo primero que había que lograr era continuar estableciendo los ámbitos de conciliación, mitigar la violencia y la división barrial establecida en el territorio original, así como delimitar el faccionalismo imperante en su tradición política. Esto es que para que el proceso de asentamiento fuera exitoso, tenía que haber un proceso previo de articulación comunitaria y redefinición de la identidad política. Un grupo triqui fragmentado tendría pocas posibilidades de establecer un mínimo de organización al interior del campo y en el proceso de toma de terrenos.

“Desde que estábamos en el Aguaje tuvimos mucho que hablar, dijimos que aquí en la colonia teníamos que parar todo eso, porque aquí platicamos entre nosotros que

allá en el sur no sabemos por qué están peleando, somos de ahí pero no sabemos por qué pelean, porque por cualquier cosita se agreden y se matan entre ellos. No es por terreno ni nada, y eso viene desde hace mucho. Entonces cuando recién nos formamos aquí [en la colonia] llegaron unos amigos triquis de [la Ciudad de] México y rápido empezaron a decir que los de UBISORT son rateros y los de MULT son los buenos y así empezaron a tirar piedra, y como la gente ya había decidido que no íbamos a ser como los de allá entonces les dije que aquí no es igual que allá, que aquí estamos tratando de ser diferentes y que aunque aquí hay gente de Sabana, de Rastrojo y de diferentes lugares, les dije que aquí no somos de barrios, sino que somos triquis y estamos unidos, y aquí no íbamos a estar peleando ni por organizaciones ni por partidos, y creo que quedo claro, pues al día siguiente se fueron esos amigos y no han regresado” (Luis de Jesús, Valle de San Quintín, 2005).

En términos organizativos, una vez como residentes, la introducción de servicios e infraestructura a la colonia abarcó buena parte de la agenda de las acciones de los pobladores. La tradición de movilización política que caracteriza a los triquis fue fundamental en todo el proceso de gestión de servicios. El objetivo: mejorar sus condiciones de vida. En el camino para lograr que sus demandas fueran tomadas en cuenta, los nuevos colonos acudieron a la visibilización cultural a través de los mismos líderes que habían facilitado la salida del campamento, y a la vez crearon nuevas figuras organizativas, como el comité de colonia, como la unidad básica de organización social formulada por los triquis en el nuevo espacio residencial.

Presencia institucional

La presencia institucional de corte indigenista facilitó esta visibilización cultural. Así, pronto buscaron un espacio en la radio local indigenista, la XEQIN -La voz del Valle-⁵⁶, para hacer notoria su presencia en la región. Esta radio inicia sus transmisiones en junio de

⁵⁶ La radio local pertenece a la Red de Radiodifusoras Indígenas desarrolladas por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

1994, transmitiendo el contenido de sus programas en cuatro lenguas: mixteco, zapoteco, triqui y español, primero bajo el auspicio del Instituto Nacional Indigenista y desde 2001, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Ahí el grupo de activistas impulsó un programa de radio llamado “*Abriendo brecha*” que fue inaugurado en el año de 1998, tan solo ocho meses después de haber arribado a los terrenos. El nombre del programa de radio reflejaba no sólo la condición histórica de la presencia del grupo en este mercado laboral, sino que también sostenía la metáfora de la posibilidad de vislumbrar un mejor futuro para sus pares en la región.

En sus inicios, el programa de radio estaba orientado hacia la difusión de los usos, costumbres y cultura de los grupos indígenas residentes en el Valle desde la perspectiva del lugar de origen. En este momento de tránsito residencial, las adscripciones locales vinculadas a pueblos o regiones específicas parecen seguir predominando (Velasco, 2011) y ello se corrobora porque en esta etapa los pobladores comenzaron a impulsar el cambio de nombre de la colonia oficialmente llamada Fraccionamiento Las Misiones por el de Nuevo San Juan Copala. En los hechos esta redefinición del territorio ocupado representa la primera delimitación simbólica del ámbito comunitario triqui en la región.

El enfoque cultural del programa de radio, anclado a la territorialidad originaria, representaba una forma por mantener una identidad colectiva a partir del referente histórico de su identidad étnica generada en Oaxaca. Dicho programa fue iniciado por Luis de Jesús, un líder triqui originario de Cruz Chiquita, Copala, Oaxaca, quien al tiempo fue la primera autoridad tradicional instaurada en la colonia. Al mismo tiempo Pascual López, otro triqui quien se incorporó formalmente al personal de la radio, fue quien finalmente llevó la voz de los triquis en toda la región. La labor de la radio fue fundamental para establecer la noción de un grupo unido, alejar la división barrial y política y asumir una conciencia étnica.

Lo primero era que teníamos que unir a la gente. Había que decirles que teníamos que dejar de ser de Yosoyuxi, de Sabana, de Cruz chiquita, de Tilapa de arriba de Tilapa de abajo, de UBISORT, del PRI, del MULT. Aquí no se vale eso porque aquí no

estamos ya en nuestro pueblo, pues nuestro pueblo se quedó allá atrás, entonces desde la radio les decía que lo que teníamos que hacer para enfrentar las cosas de aquí es unirnos, formar un solo frente y hacer una sola organización, un solo grupo. De otra forma vamos a decir –no los de Cruz Chiquita que vivan a parte, los de acá aparte y todos aparte- entonces ¿Quién nos va a venir a juntarnos sino nosotros mismos? (Pascual López, Valle de San Quintín, 2010).

Tanto el enfoque cultural del programa, anclado al territorio originario, como su insistencia por renombrar el territorio ocupado, representan en esa etapa de cambio residencial formas de mantener una identidad colectiva a partir del referente histórico de su pertenencia étnica vinculada a la región de origen.

“Cosa de que sucedió allá en el sur, hay que dejarlo allá. Si tú eres de Sabana y tu vecino es de Yosoyuxi agárrense las manos como amigos, como vecinos. Les puse como ejemplo a los mestizos, ya vez como los de Michoacán son vecinos espaldas con espaldas con los de Sinaloa y no se agarran a pleitos, son amigos, son vecinos, entonces vivimos juntos y debemos convivir juntos y entonces en la radio había una música que tenía un contenido de eso que yo hablaba y eso también ayudaba. Esta fue iniciativa de las comunidades, de los compañeros, como me metía en las colonias ahí fue donde me dijeron –me gusto tu platica y eso nos va a servir porque no nos vamos a mirar como enemigos- eso me inyectó ánimo y le eché más ganas. Aquí vivimos de espalda con espalda, solo nos dividen los cercos. Y allá en el sur no se puede, La radio ayudo para concientizar, para negociar, para hacer convencimiento” (Pascual López, Valle de San Quintín, 2011)

La participación de los triquis en la radio en esta etapa tuvo consecuencias de enorme relevancia para los nuevos colonos. Primero, porque lograron posicionar la presencia de los triquis en la región; segundo, porque configuraron el imaginario de un nuevo territorio a través del renombramiento de su espacio residencial y tercero, porque tuvo un papel crucial en el establecimiento de la cohesión étnica, pues desde el micrófono se pugnaba por la configuración de un colectivo triqui unificado, dejando a un lado las diferencias internas derivadas de los conflictos barriales dispuestos en la región de origen, fortaleciéndose de este modo la organización política de su ser comunal.

Meses después de mantener el programa en la radio, y debido a la situación de marginación del grupo en la región, el contenido del programa fue reorientado. A partir de ese momento se enfatizó la condición de marginación semiurbana que padecían los triquis en la zona, con necesidades materiales y de servicios apremiantes. A través de la radio se solicitaba el apoyo económico y en especie de toda la población, argumentando la necesidad de los habitantes por mejorar las penosas condiciones en que vivían.

En esta etapa, la organización social y la movilización política del grupo tuvo como centro la procuración de infraestructura y servicios básicos en la colonia. En ese ambiente de efervescencia étnica y visibilización cultural, surgió el comité de colonia como primera figura organizativa de carácter formal de los triquis en San Quintín, la cual se dedicó a la organización de bailes populares para recabar fondos con el apoyo de la radio. El comité de colonia fue elegido exclusivamente por los miembros triquis en una dinámica donde los protagonistas del asentamiento pronto se convirtieron en representantes de la colonia. De este modo, en este segundo momento la organización comunitaria de los colonos a través de los comités formados, permitieron estructurar la capacidad interna de organización del grupo para generar sus propios ingresos y transparentarlos, así como lograron demostrar sus habilidades en la gestión de recursos –principalmente ante instancias gubernamentales– y capacidad de consenso en la definición de las necesidades de inversión. Además, también comenzó a surgir la noción de un grupo triqui homogéneo en la región, lo que facilitó la capacidad de acción y gestión institucional de los nuevos colonos.

La presencia institucional en los sitios residenciales abarcó varios frentes, pues la irrupción de colonias en la región trajo consigo un importante crecimiento demográfico que requirió la presencia institucional para ordenar la lotificación que había iniciado, impulsar el trazo urbano, así como la venta y regularización de los terrenos. Esta presencia institucional se vio reflejada por el apoyo de los programas gubernamentales hacia las familias jornaleras con el fin de mejorar sus condiciones de vida. Con el desarrollo urbano de la zona, tuvieron presencia también diversas agencias de los tres órdenes del gobierno. El Sistema DIF, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la oficina federal y

estatal de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), -entre otros- empezaron a participar del proceso de cambio residencial, apoyando a las familias jornaleras, desarrollando proyectos de apoyo, y sirviendo como entidades intermediarias entre productores y trabajadores por los terrenos en disputa.

Incluso, varias de las dependencias oficiales que ya participaban tuvieron que cambiar su perfil institucional y adaptarlo al nuevo contexto. Ejemplo de ello fue la Secretaría de Desarrollo Social del gobierno federal a través del Programa Nacional de Jornaleros Agrícolas (PRONJAG) quien desarrollaba acciones en los campamentos de trabajo apoyando a las familias en sus condiciones de vida y trabajo, así como en la salud y educación de los jornaleros. Con el cambio residencial el programa modificó su actividad y su presencia institucional. Si antes era menester enfocar sus acciones a la defensa de los derechos laborales, ahora era prioritario el proveer de viviendas a las familias. Con esta premisa inició un programa de dotación de pies de casa que consistía en una estructura de un solo cuarto, con piso de cemento que tuvo importante papel en la mejora de las condiciones de vida de la gente. También el IMSS inició un plan de saneamiento y entregó las primeras letrinas a los caseríos. Ambos programas fueron fundamentales para las familias pues representaron la primera ayuda institucional que suministró condiciones dignas de vivienda para las familias trabajadoras en las colonias. En la siguiente imagen se puede apreciar el tipo de vivienda que predominó en esta etapa donde el apoyo gubernamental fue decisivo.



Foto 5. Archivo Personal. Mujeres reunidas tejiendo artesanía triqui en un solar de una vivienda en la colonia Nuevo San Juan Copala, Valle de San Quintín, 2007. Sobresale el pie de casa como vivienda y la letrina donada por el IMSS en el marco de un programa de saneación de las colonias de jornaleros en el Valle.

Los pies de casa dominaron el perfil espacial de las colonias y a partir de esta etapa se pudo definir la arquitectura dominante en la zona, así como el paisaje semiurbano que determinó la vertiginosa y desordenada irrupción de las colonias de trabajadores en la región.

2.1.3 Tercer momento: organización política con énfasis en la representación regional

La organización comunitaria triqui en la colonia, a través de su presencia en la radio, evidenció un liderazgo fuerte, el cual logró tres objetivos que resultaron ser fundamentales para la formulación identitaria del grupo en la región: se fortaleció la capacidad de unión y gestión grupal, se obtuvo el posicionamiento de los triquis en la región y se logró exaltar la definición de una nueva territorialidad.

Con la capacidad de gestión del grupo y con la introducción de los servicios básicos en la colonia, la organización comunitaria del grupo triqui, en esta tercera etapa de asentamiento, se caracteriza por el desarrollo de instancias comunitarias con un fuerte carácter normativo y con una orientación de representación a nivel local y regional. En un momento donde la colonia ya contaba con los servicios básicos, y donde los pobladores estaban en pleno proceso de pago de terrenos y construcción o mejoramiento de sus viviendas, la organización grupal tenía que dar un vuelco en su funcionamiento. De este modo, el liderazgo triqui y la figura de comités de colonos tenían que dejar de ser las entidades administrativas de la organización y gestión grupal y transitar hacia una figura de carácter institucional que brindara legitimidad y representación política al grupo en la zona. Esto se logró con la instauración de una organización sociopolítica que funcionó no solo como una entidad gestora de recursos, sino también como una figura de representación regional del grupo ante los órganos gubernamentales y actores relevantes en la zona.

Este proceso se llevó a cabo con una clara conciencia de ruptura respecto a la tradición política dominante en los pueblos de origen. Contrario a lo que ocurre en Oaxaca u otros

sitios donde la presencia del grupo triqui proveniente de la región de Copala es evidente, entidades político-sociales como el MULT (Movimiento de Unificación de Lucha Triqui) y UBISORT (Unión de Bienestar Social de la Región Triqui), los cuales son órganos políticos que aglutinan en gremios a los triquis esparcidos por varios estados del país, en San Quintín estos grupos se disuelven como entes aglutinadores pues para los residentes triquis de Baja California estas organizaciones han desencadenado en la práctica procesos de división y desestabilización social al interior de los barrios y familias. De hecho los pobladores del Valle narran como en diferentes momentos hubo algunos intentos por parte de miembros y activistas del MULT de integrar las demandas de los recién asentados en el Valle a su agenda organizativa.

“Aquí no queríamos las formas del MULT porque queríamos estar alejados de cualquier partido político y aquí en el Valle las demandas y los problemas son otros, además una organización ajena a los problemas del Valle no podría representarnos adecuadamente, por lo que los que querían traer al MULT se fueron... y ya no dejamos que volvieran”. (Pascual López, Valle de San Quintín, 2010).

Otro líder triqui señala.

“Hace como dos años, en 2009 vino aquí un amigo de Hermosillo y él quiso organizar aquí como MULT y luego se fue, no pegó, porque la gente, la mayoría de gente no están de acuerdo, solo algunos de las gentes de aquí estaban de acuerdo en ser del MULT pero dijimos, si llega MULT aquí, al rato llega UBISORT y va a comenzar el problema. Yo mismo en un tiempo estuve a punto de formar organización UBISORT aquí pero luego no lo hice” (Luis de Jesús, Valle de San Quintín, 2010).

Es por ello que con el afán de desligarse de algún partido o ideología política con raigambre en las comunidades triquis del sur, en enero de 1998 surge la figura del FILT (Frente

Indígena de Lucha Triqui A.C.) como organización social, ente normativo y órgano de representación social de los triquis en el Valle de San Quintín.

“El principal objetivo del FILT en sus inicios fue el de unir a todos los triquis de Baja California, respetar sus usos y costumbres como indígenas y rescatar la lengua. Más que un fin político, tenía un fin cultural. Tuvimos cuidado de no tener una orientación partidista porque la herencia del sur y la enseñanza de allá es que el FILT tenía que ser independiente, porque si vamos a un partido, luego vamos a ir a otro y vamos a empezar con divisiones. Por eso el reglamento interno dice que es una organización independiente y que no debe pertenecer a ningún partido político ni a otra organización” (Camilo Bautista, Valle de San Quintín, 2005)

El FILT se reconoce a sí mismo como un órgano rector no solo de representatividad del pueblo triqui en Baja California, sino además como un órgano normativo y de defensa y rescate de la cultura y de las tradiciones de la etnia triqui en general. Por ello, para los triquis el FILT y la idea de organizarse debe estar por encima de la violencia histórica que guardan los triquis en Oaxaca. La presencia del FILT en estos años ha tenido un papel sobresaliente tanto en su calidad de gestión social así como ente aglutinador y de unificación comunitario. Sin la presencia y actuar del FILT en la colonia así como el papel de la radio, el proceso de unión y reconciliación del grupo sería poco sensible.

“Las cosas aquí las hacemos diferentes. Por ejemplo tampoco llegó el MULT y UBISORT aquí porque no coinciden con la idea que tenemos nosotros. La idea aquí es ser muy abierto, y allá en el sur es cerrado y cada quien maneja sus áreas. Esa idea de ser abierto nos llega de la experiencia, de lo que hemos visto y de lo que hemos sufrido y pasado. De la historia de nuestra gente, de las cosas que no queremos para nuestros hijos. Aquí si eres triqui alto, bajo o medio es lo mismo no hay diferencias, somos triquis todos, es lo mismo. Somos de la misma región e historia, somos lo mismo y tenemos la misma sangre por eso no podemos hacer menos o más a algunos triquis, somos lo mismo. Para eso nos ha ayudado organizarnos como triquis y el FILT ayuda así. Es un frente de triquis unidos,

independientes de cualquier partido político porque ellos nos han dividido a nosotros, entonces había que se independientes de ellos y la lucha es porque luchamos por los triquis. Aquí hay mucho cambio y hay mucha diferencia respecto al sur.” (Camilo Bautista, Valle de San Quintín, 2005).

En esta etapa del proceso de asentamiento las adscripciones familiares locales tienen gran peso, y la fortaleza de las relaciones de paisanaje a nivel regional parece predominar mediante la participación e inclusión de grupos de miembros triquis asentados en otras colonias del Valle.

La movilización de los recursos políticos y el exaltamiento de su etnicidad fueron las vías de movilización política del grupo triqui en San Quintín. Esta característica ha posicionado a la colonia Nuevo San Juan Copala dentro del espectro de las colonias en la región con una organización social consolidada y una estructura política sólida. Incluso, su funcionamiento ha permitido establecer fuertes mecanismos de comunicación con paisanos triquis que radican en California e Indiana, en los Estados Unidos, por lo que el tipo y las formas de organización social han sido fundamentales también para la agilización de los lazos de una comunidad triqui transnacional emergente (Lewin y Sandoval, 2007).

En retrospectiva, el papel del FILT institucionalizó la unidad interna del grupo triqui en el Valle durante los siete años que duró su fuerte presencia en la colonia. La forma de estructurar al FILT, sin embargo, guardaba tras de sí una debilidad, pues dicha organización estaba constreñida únicamente a la presencia de los líderes que estructuraban la organización haciéndola muy vulnerable cuando éstos, por alguna razón se ausentaban. Esto ocurrió a partir del año de 2006 cuando, por diversas razones, algunos de los líderes clave en la estructura del FILT migraron hacia los Estados Unidos en busca de trabajo. Ello debilitó la estructura de la organización y perdió énfasis la representatividad del grupo, por lo que un nuevo patrón de organización comunitaria debió de instaurarse.

2.1.4 Cuarto momento: Reconstitución de la organización comunitaria tradicional y consolidación del asentamiento

Como una vía más para aglutinar a la comunidad triqui en la región, a partir del año 2000 se institucionalizó la normatividad de la estructura comunitaria sobre tres figuras tradicionales con mayor peso en los pueblos de origen. La instauración de la Autoridad Tradicional, del Consejo de Ancianos y del sistema de mayordomías en la colonia representa un mecanismo de anclaje que se vincula con el pasado histórico del grupo, pero también sigue una lógica que busca la pertenencia al nuevo lugar. Esta etapa de estructuración comunitaria se caracteriza por el desarrollo de prácticas colectivas asociadas a la identidad comunitaria, las cuales usualmente adquieren matices étnicos (Velasco, 2011). El desarrollo y la adaptación de las estructuras normativas y las prácticas festivas comunitarias en las colonias, que guardan un fuerte componente ritual, constituye uno de los mecanismos que consolidan el proceso de cambio residencial y rearticulación comunitaria de los grupos étnicos asentados en el Valle de San Quintín.

Autoridad Tradicional

El nacimiento de esta estructura de control tradicional respondió a la necesidad de tener una figura normativa local que fuera capaz de establecer mecanismos de control social en el espacio residencial. Para tal efecto se requirió de una instancia de mediación social ajena a la representación política que detentaba el FILT. Este proceso no estuvo exento de fuertes antagonismos al interior del nicho residencial, pues derivado de la pluralidad étnica dominante en el nuevo espacio, el dominio triqui no facilitó la inclusión de otros miembros *no triquis* en la estructura organizativa. De este modo, mientras que unos argumentaban en favor de la instauración de esta figura organizativa, otros pugnaban por romper de tajo con las tradiciones *del sur*. Sin embargo, para los líderes que encabezaron las movilizaciones sociales y la toma de los terrenos, la instauración de esta figura en la colonia más que dar cuenta del mecanismo de continuidad cultural se alineaba con la necesidad de visibilización política.

La Autoridad Tradicional representó para los triquis el elemento fundamental de estructuración comunitaria en el nuevo contexto, pues coronó la ruptura con la tradición de violencia prevaleciente entre facciones del grupo que en sus inicios se trataron de trasladar al nuevo contexto. Si bien las características del funcionamiento y de la estructura de esta figura fueron retomadas de la tradición que prevalece en las comunidades de origen al sur del país, la instauración de esta estructura comunitaria en la colonia requirió de un importante ejercicio de adaptación de su perfil y de sus funciones.

Al igual que en los pueblos de Oaxaca, la Autoridad Tradicional en el Valle esta integrada por tres instancias: la Autoridad Tradicional, el Suplente y el Secretario. Su función es la de resguardar el orden de la colonia, sancionar las faltas y conflictos derivados de la vecindad y representar en su conjunto al grupo triqui. Su jerarquía es simbolizada por un bastón de mando que queda bajo su custodia durante el año que dura su gestión. Además, para ejercer su cargo, la Autoridad Tradicional cuenta con una oficina en la colonia —desde la cual realiza todas las diligencias— y con un sello que valida su estatus. Asimismo, cuenta con el reconocimiento institucional de los otros actores gubernamentales y organizaciones sociales de la región.

El papel de la Autoridad Tradicional en esta etapa de arraigo conjuntó las necesidades de representación civil, religiosa y normativa de todo el grupo en su calidad de colonos. Esta figura se acompañó del Consejo de ancianos o también llamados Consejeros, quien orienta y asesora sobre todos los asuntos de carácter civil, religioso y normativo en la colonia, y de manera particular de las acciones que tome la Autoridad Tradicional.

El papel de esta figura tradicional, además, es vital para comprender el funcionamiento de la organización del grupo en el ámbito territorial, pues la noción de organización del territorio por segmento barrial que caracteriza a los triquis de Copala se extiende a las colonias de San Quintín, donde hay presencia de miembros de ese grupo. Para los triquis en Oaxaca, la estructura territorial está formada por rancherías dispersas, aglutinadas en espacios territoriales que se distinguen como barrios donde los vocales interactúan como mensajeros (Lewin y Fisher, 2007; López Bárcenas, 2009; Huerta Ríos, 1981). Ahí, los

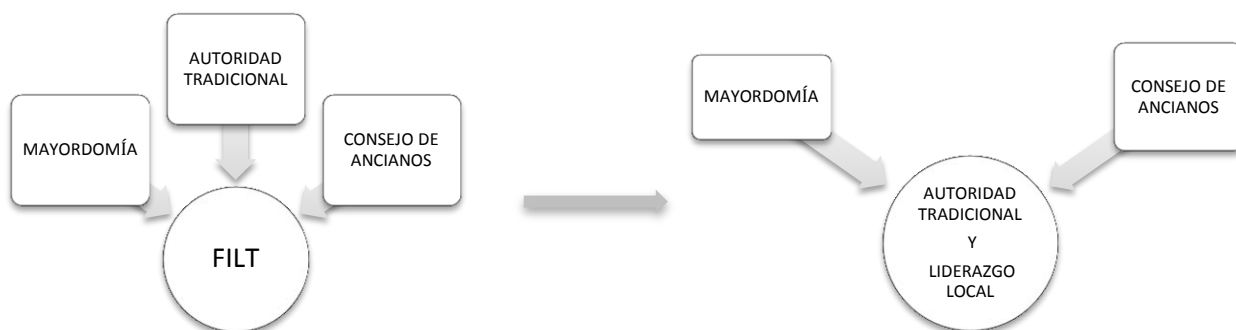
lazos parentales y la ocupación del territorio tienen un peso orgánico relevante y ambos elementos no pueden concebirse de manera independiente (Lewin y Sandoval, 2007: 17). En San Quintín, por el contrario, la estructura de la territorialidad triqui se basa en el polígono definido por las colonias, donde se ubican más miembros del grupo en la región – colonia Las Flores, colonia Zapata, Camalú, ejido Díaz Ordaz, colonia Santa Fe, El Papalote entre otros- donde la Autoridad Tradicional puede trasladarse para dirimir diferencias, aplicar sanciones o realizar alguna concertación. En cada uno de estos nichos se ha propuesto nombrar a un representante que asemejará a la figura de suplente o vocal y quien tendría la encomienda de estar al pendiente de las decisiones de las juntas y reuniones que se tengan en asambleas generales, y a su vez informar a su colonia las decisiones o acuerdos tomados. También este representante convocaría a las reuniones generales dispuestas para juntar a todos los triquis del Valle de San Quintín y para auxiliar a la Autoridad Tradicional en sus funciones locales y en su representación regional. Esta estructura no se ha instaurado hasta nuestros días pero vale la pena resaltar la perspectiva de organización étnica local, así como la definición de un nuevo territorio triqui a nivel regional.

Como otros estudiosos lo han mostrado (Lewin y Sandoval, 2007), en la región de Copala en Oaxaca, los triquis han modificado la estructura de su organización interna al separar el ámbito religioso del cívico. En aquella región la estructura religiosa triqui se encuentra bajo el encargo de la mayordomía que, junto con el “principal” ostentan los cargos de control social más importantes. Sin embargo, debido a la intervención estatal y las pugnas internas de grupos políticos, se ha desarticulado el papel de los principales y mayordomos. En muchos de los barrios los principales han sido sustituidos por líderes impuestos desde fuera del barrio, y el consejo de mayordomos está desapareciendo (López Bárcenas 2009: 36). Esta intervención estatal ha tenido efectos en la asignación y papel de los cargos tradicionales en la región como por ejemplo en figuras como la del Regidor, donde su función era básicamente la de organizar, seleccionar y derogar el poder a la Autoridad Tradicional, así como el cumplimiento y seguimiento de sus acciones. El Regidor funciona, entonces, como articulador de la representación moral de la comunidad (a través de los

Consejeros) y la representación tanto ritual como normativa de los miembros del grupo, pero desde el ámbito civil en el orden municipal.

En San Quintín fueron los líderes de la colonia y el Consejo de Ancianos quienes tomaron la iniciativa de instaurar la figura de la Autoridad Tradicional, eliminando figuras de la estructura tradicional, haciéndola más liviana. Orillados a la adaptación y a realizar cambios en un contexto ajeno de residencia permanente, la estructura de organización tradicional tenía que poseer la cualidad de ser flexible, tanto en la forma de estructurar a sus miembros como en su funcionamiento. Así, la colonia Nuevo San Juan Copala, debido a la predominancia del grupo triqui en el espacio residencial, representa la estructura clásica territorial del grupo triqui en el Valle de San Quintín.

ESQUEMA 2. TRANSICIÓN DE LA ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA EN LA COLONIA NUEVO SAN JUAN COPALA, 2005-2010.



Como el esquema 2 muestra, la transferencia del liderazgo y de la figura de representación de la organización triqui en la colonia Nuevo San Juan Copala eleva el rango de la estructura de organización tradicional en sus tres componentes de mayor peso: con la representación de las figuras morales a través de los Consejeros, con la implementación de la ritualidad religiosa por medio de la mayordomía y con la facultad de normatividad social

a través del liderazgo y la Autoridad Tradicional. Esta nueva orientación eliminó la figura de representación política institucionalizada en grupos coaccionados que tanto daño ha hecho en la zona de origen. Una vez más esta forma de estructurar al grupo prioriza la unidad, delimita el faccionismo político y corona el asentamiento de la población.

En la historia del asentamiento triqui en la región, el FILT, la Autoridad Tradicional y los Consejeros han representado las entidades normativas que regulan la vida social en el nicho residencial triqui. La distinción establecida entre la normatividad local asumida por la Autoridad Tradicional, los Consejeros y la normatividad institucional asumida por el FILT, representó una forma novedosa de ejercer la gestión y autonomía del grupo, formalizando su representación política en el nuevo contexto. Es interesante constatar que mientras en la región de la triqui baja en Oaxaca, la ausencia institucional inclina la balanza a la figura tradicional que norma todos los aspectos de la vida comunitaria, lo cual ha sido una fuente de conflicto y división comunitaria, en San Quintín, la distinción del alcance de las funciones de la Organización Tradicional pone de manifiesto la introducción de mecanismos que permiten la apertura y flexibilización de los sistemas normativos en el nuevo entorno. Todo ello se ha logrado visibilizar a través de la celebración de la fiesta por el sistema de Mayordomías, posicionándose de este modo a la colonia Nuevo San Juan Copala como el ombligo de la identidad triqui en el Valle de San Quintín.

La Mayordomía

Como los estudios de corte antropológico reportan, el sistema de organización de la autoridad indígena tiene una base tanto cívica como religiosa. Esta distinción es evidente en las instancias comunitarias encargadas de las festividades rituales: las mayordomías. Básicamente la mayordomía en la Nuevo San Juan Copala se dedica a la organización, promoción y realización de la fiesta en honor al Santo Patrón; participa también de las estrategias de representación política del grupo, aunque de manera sesgada pues su labor se constriñe al ámbito religioso. De este modo, la mayordomía funciona explícitamente dentro de la estructura ritual y religiosa del grupo y, como señala Huerta (1981), simboliza la

devoción colectiva hacia santos venerados por la población y representa también el cuerpo de valores comunales.

En San Quintín, a diferencia de los pueblos del sur, se venera y festeja la santificación de una única imagen: la de San Juan Bautista. El culto a esta única imagen elimina las fracciones territoriales clánicas persistentes en los pueblos de origen donde cada barrio aporta una mayordomía y un santo. La territorialidad triqui en San Quintín privilegia la hegemonía étnica dejando de lado las diferenciaciones barriales. De este modo la veneración a un solo santo a nivel regional ha sido también una estrategia efectiva de unidad y cohesión comunitaria.

La mayordomía en la Nuevo San Juan Copala se instauró en el año 2000, tan solo dos años después de haberse conformado la colonia. La prioridad por estructurar la vida civil antes de la religiosa en su modo tradicional, denota la necesidad por cimentar los procesos de articulación comunitaria y de cambio residencial, a través del impulso en el mejoramiento de las condiciones de vida, para dar paso a la normatividad asignada por la ritualidad dispuesta por los mecanismos religiosos.

En un principio, en la colonia Nuevo San Juan Copala la mayordomía estaba conformada por diez personas, pues se emuló el modelo de organización de los pueblos de origen, donde la mayordomía se compone de un cuerpo de diez a quince miembros, con jerarquías de grado claras, siendo el principal el mayordomo que responde al santo patrono de la población. Además, la estructura se complementa con la presencia de comisiones o ayudantes del mayordomo. Posteriormente, el cuerpo de ayudantes del mayordomo creció a tal grado que en la actualidad las mayordomías están conformadas hasta por treinta elementos. El cambio nuevamente se debe principalmente a la organización de la nueva configuración territorial triqui en toda la región.

Mientras que en Oaxaca el territorio se divide en clanes dispersos que aglutinan a linajes comunitarios y familiares, donde cada barrio dispone de un cuerpo de mayordomía, en San

Quintín el territorio se aglutina en el polígono definido por el fraccionamiento semi-urbano. Por tanto, la existencia de una sola mayordomía permite y requiere la inclusión de mas miembros, ampliando así el cuerpo de ayudantes y fomentando la solidaridad grupal a nivel regional.

La elección del mayordomo, a diferencia de los pueblos del sur donde el mayordomo y sus ayudantes al término de su gestión seleccionan a su sustituto (Huerta, 1981), en San Quintín la realiza la Autoridad Tradicional, el liderazgo local y los Consejeros. El mayordomo saliente también participa y su opinión es considerada, sin embargo, ésta no es determinante. Usualmente el nombramiento es impuesto por el liderazgo local y la Autoridad Tradicional, quienes junto con el Consejo de Ancianos proponen a una persona, a quien se le “invita” a tomar el cargo exhortándole a aceptarlo como miembro de la comunidad y como triqui, por lo que usualmente no se puede rechazar tal propuesta. La mayordomía es normativa y es asignada, es decir, el cargo es a título personal y su designación es otorgada por las instancias normativas de la colonia. Una vez nombrado, el nuevo mayordomo deberá reunir a su gente.

La mayordomía, permite la articulación de toda la estructura de organización social materializada en la fiesta hecha en honor al Santo, la cual se realiza anualmente durante tres días (24, 25 y 26) del mes de junio. Aquí se estipula la participación de toda la estructura social triqui de forma horizontal, la cual se organiza y participa por igual para llevar a cabo sus actividades. El Santo además por sí mismo configura la lealtad a los ancestros y al territorio de origen, y materializa la exaltación de la identidad triqui en el nuevo espacio residencial.

La instauración de estas figuras tradicionales normativas en la colonia y la celebración de la fiesta, facilitan el desarrollo de una ritualidad indígena basada en un cuerpo comunal sobre un contexto nuevo. Aquí los triquis de la Nuevo San Juan Copala han adaptado sus prácticas políticas y comunales con el fin de consolidar su permanencia en la región y entrar en el proceso de arraigo, todo ello en un entorno que se caracteriza por la diversidad cultural y la pluralidad religiosa.

Conclusiones

El asentamiento de los trabajadores jornaleros en México es un proceso que ha sido poco documentado, en ese sentido el Valle de San Quintín permite ejemplificar los nuevos procesos de movilidad que ahora incluyen la permanencia y el arraigo de estas poblaciones. La ubicación geográfica de esta región, así como su proceso de integración regional en términos económicos, permite observar un ejemplo del nacimiento de regiones específicas a partir de su vinculación con los procesos de globalización alimentaria.

Como señalan Velasco, Zolniski y Coubès (2014: 346) la celebración de la movilidad como signo de la globalización da por sentado el desarraigo de la fuerza laboral como parte del funcionamiento de un modelo de producción internacional, sin considerar la importancia que la estabilidad y el arraigo tienen para las mismas poblaciones que se desplazan, sobre todo en momentos estratégicos de la reproducción familiar, así como en la inercia de la reproducción comunitaria e identitaria ligada al territorio. Para los grupos indígenas que se han asentado en la región, como lo es el grupo triqui, lo anterior es fundamental, pues además de observar los procesos de reterritorialización de la fuerza de trabajo, se intenta mostrar la definición de sujetos y colectividades en la construcción de nuevas comunidades donde se desarrollan procesos emergentes y novedosos de organización social.

Sabemos que la organización comunitaria entre los pueblos indígenas representa el desarrollo histórico de formas de organización, producción y reproducción de la vida de manera comunitaria, basadas en estrategias integrales para la satisfacción de necesidades, a partir de principios de reciprocidad, intercambio y redistribución. Estas formaciones cuentan como elemento integrador al territorio, el trabajo y la propiedad comunal, y son una manifestación de la visión colectiva que integra la mirada indígena del *Ser*. La forma organizativa de la estructura comunitaria del grupo triqui en San Quintín, que es a la vez que política, comunal, ha permitido definir un nuevo referente territorial, apropiarse de sus nuevos espacios de residencia, y desarrollar nuevas prácticas colectivas asociadas al fortalecimiento de un espíritu de identidad política y comunitaria. El ímpetu de los propios

triquis por romper con la espiral de violencia en el nuevo contexto, generó un proceso de articulación comunitaria que se puede asociar al proceso de tránsito residencial que vivió el grupo en San Quintín. Es por ello que afirmamos que la definición de la estructura comunitaria triqui está emparentada con la trayectoria de su sistema residencial, así como con el desarrollo de nuevas comunidades a la vez que étnicas, residenciales.

La vida, primero en los campamentos y luego en las colonias, marcó una forma particular de integración social que transitó de un liderazgo individual a una estructura normativa de corte tradicional. La instauración y el posicionamiento de estas figuras comunitarias tradicionales en la colonia define la fase de la organización comunitaria, donde el asentamiento está en proceso de consolidación y se ha definido un sentido de arraigo (Velasco, 2011). Este momento del asentamiento se ubica dentro de la definición de un sentido de pertenencia al nuevo lugar, donde una forma de apego al nuevo territorio ha surgido. Este sentido de pertenencia es el que orienta el horizonte vital y cultural de los inmigrantes, sin que ello implique necesariamente una ruptura de relaciones con el lugar de procedencia, sino que puede haber una revitalización simbólica a través de la reproducción de emblemas y espacios que recrean la identidad comunitaria ligada al origen, como lo es la instalación y adaptación de los esquemas organizativos tradicionales al nuevo contexto.

Aunado a ello, el renombramiento del espacio residencial por Nuevo San Juan Copala ayuda a definir el nuevo territorio triqui fuera del espacio original y el desarrollo de una identidad residencial materializada en la nueva territorialidad indígena que son las colonias. De esta manera se configura una identidad residencial basada en la estructura comunitaria. De hecho el asentamiento de los grupos indígenas en las colonias del Valle va definiendo una configuración novedosa de los territorios étnicos en el país que nos obliga a formular nuevos esquemas analíticos que atestigüen el estudio del habitante indígena jornalero en colonias (como residente) y no más al inmigrante desarraigado.

La reconfiguración de estas comunidades residenciales indígenas en el Valle de San Quintín es parte de una configuración regional más amplia que involucra fuerzas globales que actúan a nivel local. Hemos visto el papel del ámbito productivo en la definición de una

región vinculada a los mercados internacionales de exportación que encontró en la permanencia de la población buena parte de su competitividad económica. Nos interesa ahora retomar otro ámbito de los procesos de internacionalización que actúan en San Quintín y que tiene que ver con la definición de otro tipo de mercado, esta vez el religioso. El desarrollo de un contexto regional de tipo protestante, que es anterior a la presencia de estos grupos de indígenas residentes, tiene enormes implicaciones en la vida política y comunitaria de estos colectivos. ¿Cuáles son estas implicaciones? y ¿Qué nuevas formas están adquiriendo las formas organizativas de los grupos en relación a este contexto protestante? Sobre este proceso se hablará en el siguiente capítulo.

Capítulo V

El desarrollo de un protestantismo étnico en San Quintín

Ya antes se mostró cómo el desarrollo de la región del Valle de San Quintín se ha basado en la integración de su economía a los mercados internacionales. Postulamos que esta integración regional se ha llevado a cabo también en el frente de lo religioso. En este capítulo se analiza el proceso de integración del Valle de San Quintín a los mercados religiosos internacionales, donde diversas empresas de las creencias han participado en la instauración de una forma de protestantismo particular, que hemos denominado de tipo étnico. La instalación de este tipo de protestantismo en las colonias de trabajadores indígenas, corona un modelo de evangelización donde empresas religiosas globales han operado a través de un modelo misional focalizado.

Se parte del supuesto que las afiliaciones religiosas producen perfiles religiosos regionales (Molina, 2003), mismos que tienen una expansión socio-territorial específica y que interactúan en cada contexto local (De la Torre y Zuñiga, 2007 y Puech, 1990). San Quintín representa así, un espacio fronterizo donde hay una fuerte intensidad religiosa y donde una forma religiosa particular está emergiendo (Pániker, 2005). Al respecto interesa describir ¿Cómo se desarrollan los mercados religiosos a nivel regional? y ¿Qué tipo de protestantismo se ha instaurado en este espacio fronterizo? Nuestra hipótesis es que la actividad proselitista de los grupos de iglesias protestantes en la región ha tenido un importante papel en la articulación comunitaria del colectivo indígena y ha facilitando un

arraigo incipiente en las colonias, lo que se expresa en una mayor apertura en los campos político, étnico y el de las creencias. Consideramos que el contexto religioso protestante al cual se incorporaron estos grupos de indígenas provenientes del sur del país, ha tenido importantes impactos en el proceso de gestión de la identidad religiosa de estos grupos, así como de sus formas organizativas en ese nuevo sitio de asentamiento.

Este capítulo se desarrolla en dos partes. En la primera se expone la forma de integración de modelo religioso que opera en San Quintín. En la segunda se describe el perfil institucional de las iglesias cristianas que se han instalado en la colonia Nuevo San Juan Copala. Como se mostrará la presencia de estas iglesias ha ido definiendo un tipo de protestantismo en la región, mismo que es posible abordar mediante un análisis antropológico.

La “buena semilla” a los jornaleros agrícolas

A CADA QUIEN EN SU PROPIA LENGUA es el lema del grupo Buenas Nuevas, una de las organizaciones misioneras más importantes del noroeste del país que canaliza buena parte de su esfuerzo misional a la conversión de los grupos indígenas migrantes que participan del mercado de trabajo agrícola en esta región⁵⁷. Su labor principal es la traducción y distribución de material religioso a diferentes lenguas entre la población indígena jornalera migrante. Tienen además un efectivo sistema de reclutamiento y formación de cuadros indios que facilitan la propagación de la fe; lo que se representa una de las principales estrategias de evangelización entre esta población.

En México, el grupo Buenas Nuevas es la filial de la organización *Global Recordings Network* (GRN)⁵⁸ la cual ha hecho grabaciones y traducciones de la vida de Cristo en más de

⁵⁷ Para mayor detalle sobre este Ministerio se puede ver el siguiente vínculo <http://www.bnmexico.com/>

⁵⁸ <http://globalrecordings.net/en/>

6 mil lenguas de todo el mundo desde el año de 1939 en que se fundó⁵⁹. Esto significa que en todo este tiempo han hecho traducciones de al menos una lengua por semana. Esta cifra es de considerarse si tomamos en cuenta que, en todo el mundo hay poco más de 12 mil lenguas, por lo que este grupo ha cubierto poco más de la mitad de las lenguas y dialectos que se hablan en todo el planeta.

Como empresa de lo religioso transnacional, esta organización utiliza los medios tecnológicos disponibles como principal medio de propagar el evangelio, en particular haciendo uso de material auditivo y los *mass media*. Para esta organización la labor de propagación “de la Palabra” en el idioma de la gente es fundamental, pues permite un entendimiento claro y un acercamiento directo “a la verdad”. Es por ello que se prioriza el uso de la lengua materna, pues de esta forma se trata de eliminar las *intermediaciones*. Este proceso representa un mecanismo sumamente eficaz en la labor proselitista de estos grupos, pues su objetivo es comunicar el evangelio a cada grupo étnico en su propio idioma en alianza con la iglesia por medio de la producción de material audiovisual culturalmente contextualizado.

A la par, *Buenas Nuevas* funciona bajo un riguroso y sistemático proceso de reclutamiento de indígenas quienes harán las traducciones a sus respectivas lenguas y servirán como medios efectivos de propagación. Cuenta además con equipo profesional de grabación y traducción, un sistema de clasificación, impresión y organización por lenguas. En el continente Americano esta organización trabaja en seis países, (México, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil y Bolivia), desde donde se puede observar claramente el enfoque étnico de su esfuerzo ministerial.

En México, esta organización ha traducido material bíblico a 284 lenguas indígenas y sus variantes en diversos estados como Chiapas, Hidalgo, Nayarit y el Estado de México,

⁵⁹ Global Recordings Networks (GRN) fue fundado en 1939 en Los Ángeles, California por la joven misionera Joy Ridderhof. Ante la imposibilidad de continuar evangelizando en América Central, tuvo la visión de usar discos, y realizó en 1939 su primera grabación en el idioma español.

aunque su epicentro ha sido el estado de Oaxaca donde tiene su base de operaciones. Quizá por esta ubicación, el grupo *Buenas Nuevas* ha centrado buena parte de su ejercicio misional en la población indígena migrante pues para esta organización, la migración representa una “situación” que es ventajosa para sus fines, pues fuera de su hogar esta población encontrará en el sonido de su propia lengua, un consuelo. En sus propias palabras *Buenas Nuevas* ha entendido que:

“las personas desplazadas y desarraigadas son más receptivas al acercamiento evangélico”.

Operativamente esta organización canaliza muchos de sus esfuerzos en el desarrollo de proyectos estratégicos de evangelización entre este contingente. En el noroeste de México esta organización ha impulsado *El Proyecto Culiacán* como uno de estos proyectos estratégicos de evangelización y propagación de la fe entre indígenas migrantes. Este proyecto es una estrategia misional regional que se enfoca en esta población indígena jornalera y que operativamente actúa en los espacios residenciales donde se ubica esa población, desde donde se buscará sembrar *la buena semilla*.

1.1 Proyecto Culiacán: Llevando la palabra de Dios a los grupos étnicos no alcanzados de México

El *Proyecto Culiacán* es una estrategia regional de evangelización focalizada. Este proyecto oferta una experiencia Misional transcultural de corto plazo a individuos y grupos que se quieran sumar a una de las campañas anuales que desde hace más de 20 años se realizan en Culiacán, en el estado de Sinaloa. Como sabemos, Culiacán representa un importante nodo de migración que vincula empresas y trabajadores en el noroeste de México donde cada año más de 200 mil indígenas y sus 130 lenguas se dan cita para el cultivo de hortalizas. De

forma paralela, y haciendo un símil con esta actividad productiva, el *Proyecto Culiacán* ofrece una oportunidad única para ir también a la *gran cosecha espiritual* en ese lugar.

El Proyecto Culiacán describe su trabajo Misional como a continuación se lee.

“Por los últimos 16 años, el grupo *Buenas Nuevas* ha desarrollado un alcance estratégico en Culiacán Sinaloa, uno de los estados de mayor producción agrícola de México. El Valle de Culiacán es la casa temporal de cientos de miles de trabajadores agrícolas quienes vienen de Oaxaca, Guerrero y otros estados de la República para ganar 60 u 80 pesos diarios, pizcando tomate, berenjena china y morrón. Familias enteras abandonan cada año sus casas y pueblos para venir a la gran cosecha cada año de septiembre a mayo. Son llevados en autobuses directamente desde sus casas a los campos agrícolas. Niños pequeños trabajan conjuntamente con sus papas, tíos y abuelos para producir su cuota de cubetas de tomate cada día. A través de los años hemos aprendido que la tierra fértil trae una buena cosecha. Estando lejos de sus casas y en condiciones difíciles, los grupos étnicos abren sus corazones a la palabra de Dios y reciben con gozo las buenas nuevas de salvación, dejando atrás sus tierras ancestrales, sus costumbres, su idolatría y hechicería, y viniendo a la gran cosecha en Culiacán abren sus corazones al evangelio. Muchas de estas personas son monolingües y no pueden ser alcanzados sin un casete o un CD en su propia lengua. En el campo Esperanza un pequeño ejército de entre 80 a 120 personas está preparando materiales para una gran cosecha de almas para el reino de Dios. Las camionetas tienen que ser limpiadas y preparadas, los casetes tienen que ser duplicados y surtidos. Materiales en más de 150 idiomas tienen que ser repartidos en cada equipo. Películas de Jesús traducidas en más de 65 idiomas, bocinas y sistemas de sonido, duplicadores, proyectores de video, pantallas y luces, fuentes de poder, todo tiene que estar listo para el trabajo de la tarde. Misioneros, obreros y voluntarios de Canadá, Estados Unidos, México y otros países se juntan con un solo propósito: llevar la palabra de Dios a cada quien en su propio idioma, en el lenguaje de su corazón. Una parte clave son las personas que trabajan con nosotros y que hablan un idioma. Ellos comunican efectivamente en las lenguas de las personas que necesitan escuchar del amor de Dios. De ocho a doce equipos salen cada día del campo Esperanza y llegan por las tardes a uno de los 100 campos agrícolas que están alrededor del Valle de Culiacán que visitamos. Cantos, historias bíblicas, juegos, dejan una buena impresión con estos preciosos niños. Estamos sembrando a temprana edad la palabra de Dios en una nueva generación. Mientras unos juegan con los niños, los

demás visitan cuarto por cuarto a las personas, invitándoles a ver la película y diagnosticando su idioma. Duplicamos los casetes en las camionetas y preparamos el proyector y el sonido para la proyección de esta noche. Muchos de los indígenas forman filas para recibir el casete y los materiales en sus lenguas. Despiojando, cortando y peinando a los niños les enseñan que alguien se preocupa por ellos, que Cristo les ama a ellos también. Por los últimos 16 años hemos visto a cientos de personas entregar su vida a Jesús cada noche. Muchas de las iglesias han sido levantadas en sus comunidades cuando ellos regresan del trabajo en Culiacán.

Quizá el señor le esta llamando a usted para ayudarnos el año entrante”⁶⁰

La descripción dada por esa organización nos permite establecer el contenido de la práctica misional, el método de la orientación evangélica y el sentido del ministerio de esta organización religiosa transnacional. De manera sutil emerge una narrativa particular que ve al cristianismo como la forma religiosa más avanzada y a estos grupos aun “no alcanzados” en la infancia de la humanidad. La promoción de este modelo misional se vincula con el “redescubrimiento de la humanidad salvaje” que bien ha descrito Puech (1990) y sus colaboradores, donde la labor misionera buscaría aquel principio de identidad que revele la existencia de un Dios único aún oculto a los salvajes.

La aparición de lo que se puede llamar como una economía religiosa global, que se encuentra articulada a una producción orientada al mercado, donde el discurso ya no se construye tanto para producir una verdad sino para asegurarse un éxito. Es la instauración de una maquina narrativa que produce éxito, se caracteriza por su interdependencia, por su diversificación creciente, su interacción selectiva y una geometría extraordinariamente variable, que tiende a disolver la geografía histórica de la internacionalización religiosa, determinada por las regulaciones estatales y religiosas a la vez (Bastian, 2005b: 331).

⁶⁰ Tomado del promocional del Grupo Buenas Nuevas disponible en ingles en <https://www.youtube.com/watch?v=TMrCJwHRSj4> y en español en <https://www.youtube.com/watch?v=koKlnOFORRc&list=PL8F23563527CDEEF2&index=18>

De acuerdo a la información disponible, tan solo en 2014, el *Proyecto Culiacán* encontró 141 idiomas en los campamentos de trabajadores, entregó 9, 095 CDs y DVDs, todo ello con la participación de tan solo 64 voluntarios. Además, en un esfuerzo constante de innovación de sus prácticas proselitistas a partir de ese año fue posible compartir el evangelio en varios idiomas vía *bluetooth* a través de los propios celulares de los trabajadores. Quizá como nunca antes la noción de una “religión portátil” comenzará a figurar en los esquemas devocionales de estas organizaciones internacionales que se articulan de forma pragmática a la dinámica de movilidad de esta población. En la era de la electrónica, las computadoras y los medios masivos de comunicación, los canales eclesiásticos tradicionales se han desbordado hacia el resurgimiento de sentimientos religiosos hipermovilizados por los *mass media*.

Este proyecto opera directamente en Culiacán, Sinaloa, pero su área de acción abarca toda la geografía de migración, trabajo y residencia donde se vincula esta población indígena jornalera, configurándose una ruta misionera que se empalma con la ruta productiva vinculada al trabajo agrícola. Son dos tipos de mercados internacionales los que actúan sobre las espaldas de esta población jornalera.

Encadenamientos religiosos regionales

El establecimiento de los centros operativos dentro de los territorios donde se lleva a cabo el proceso de colonización religiosa es una práctica común entre estas organizaciones transnacionales, quienes desarrollan “encadenamientos religiosos” que enlazan las diversas geografías de migración y trabajo donde se desenvuelve esta población, con diversos grupos que orientan sus esfuerzos y modelos proselitistas con un mismo fin. Como se ha mencionado, en México GRN tiene su base en el estado de Oaxaca y como método proselitista, la itinerancia de esta población constituye ya no un obstáculo, sino más bien un recurso efectivo y que forma parte de la estrategia de evangelización entre esta población. En estos espacios, GRN ha establecido nodos de red (Granovetter, 1973) o enclaves (Lara, 2011) donde desarrollan su actividad misional en sitios estratégicos. Así, lugares tan lejanos

como Oaxaca, Sinaloa y Baja California se han convertido en un campo misional donde existe una alta densidad relacional entre trabajadores, empresas y grupos religiosos han creado complejos encadenamientos tanto de tipo migratorio como religiosos. Se trata de la instauración de un campo de movilidad amplio, que abarca distintos lugares, todos conectados por la secuencia de la estacionalidad de producción, del perfil residencial y de la actividad proselitista que empresas religiosas desarrollan en esos lugares.

GRN y su *Proyecto Culiacán* opera a través de la puesta en marcha de tres estrategias en que desarrolla su ministerio: grabación, distribución y promoción. En la estrategia de grabación, GRN a través del grupo *Buenas Nuevas* recluta, forma y equipa grabadores y otros expertos procedentes de diversos países. Estos son enviados por todo el mundo y operan tanto a nivel local como regional. Los equipos de grabación identifican los grupos de idiomas prioritarios y después de consultar con ministerios amigos, los equipos identifican guiones y contenidos adecuados para producir programas audiovisuales en estilos culturalmente apropiados; esto con la ayuda de hablantes nativos. Una vez que el material está listo para ser entregado comienza la etapa de distribución.

En la estrategia de distribución, la orientación va más hacia el desarrollo de una experiencia misional de corto plazo descrita líneas arriba. En esta estrategia se vinculan grupos religiosos provenientes de otras zonas, tanto del extranjero, como locales o regionales, quienes harán las visitas a los espacios residenciales y de trabajo en una posición de intercambio. La vinculación de la práctica misional regional se evidencia aquí, pues a Culiacán acudirán cuadros formados en otras regiones como Oaxaca o el Valle de San Quintín, por tanto se da prioridad a misioneros mexicanos provenientes de regiones con características similares. A la estrategia de distribución, por ejemplo, acudirán indígenas jóvenes bilingües practicantes ya de esa fe, quienes además de distribuir el material, tendrán como cometido la identificación de lenguas y sus variantes en los campos de trabajo.

Desde San Quintín, la organización *Cristo por su Mundo* la organización Luterana internacional, enfocada a la atención de la infancia y juventud, también cuenta con una base en Oaxaca y muy recientemente abrió otra en Culiacán, Sinaloa. En su práctica, *Cristo por su Mundo* no realiza traducciones, pero en Culiacán puede colaborar con *Buenas Nuevas* enviando recursos humanos o apoyando en la distribución del material. Así, aunque los esfuerzos regionales de evangelización pueden ser diferenciados entre estas organizaciones internacionales el impulso de esquemas de colaboración en la definición de una práctica misional de mayor alcance resulta ser una estrategia común.

Fidelia, una joven mixteca oriunda del Valle de San Quintín es voluntaria y participa del intercambio misional con *Buenas Nuevas*. Ella misma describe su actividad de la siguiente manera.

“De aquí –San Quintín- salimos y llegamos en febrero a los campamentos –en Culiacán- y como hay mucha gente de diferentes pueblos étnicos, entonces tú tienes que identificar que idioma hablan, e identificar la variante. De mixteco por ejemplo son como 35 variantes y de zapoteco como 40 variantes, así que hay que identificarlo y a cada uno hay que darles un casete o un disco en su idioma específico”.

En este caso, jóvenes misioneros indígenas bilingües como Fidelia se enlistan en una actividad temporal de enorme impacto entre la población, pues entran a los campos a entregar un material religioso culturalmente enfocado, lo que representa una colaboración fundamental en la empresa. Misioneros como Fidelia, quienes acuden desde San Quintín, operan también en la estrategia de promoción, pues su labor permite que más personas se involucren en ese ministerio mediante la oración, la ayuda financiera o el servicio voluntario. Varios de los habitantes de la colonia Nuevo San Juan Copala iniciaron su proceso de movilidad religiosa como “apoyo” de estos grupos.

Hay que resaltar que esta estrategia misional que se lleva a cabo hoy día en Culiacán es la misma que los trabajadores de San Quintín refieren encontraban en los campos de trabajo donde residían hace casi 20 años. Ello significa que el espíritu del ámbito proselitista no se ha modificado del todo en este tiempo, y más bien se observan las innovaciones provenientes de la incorporación de herramientas tecnológicas a la práctica misional.

2. Perfil protestante local

Las fuentes estadísticas (EBIMBRE, 2005) señalan que a pesar de la fuerte presencia de las iglesias protestantes en las colonias de trabajadores a nivel regional, la religión católica sigue siendo la religión con mayor seguidores en toda la zona (66.4%); mientras que 20.9% declaró profesar la religión cristiana-evangélica-pentecostal; y 10.3% dijo no tener religión alguna. Esto significa que quizá la mayor presencia de estas iglesias protestantes se pueda entender mejor a nivel localidad. A este nivel observamos que la colonia Lázaro Cárdenas es la localidad que mayor presencia de católicos tiene (35.3%). La localidad Vicente Guerrero tiene por el contrario una mayor proporción de población cristiana-evangélica con 22.3% por delante de los católicos, quienes obtuvieron 16.5%. Estos datos son sugerentes, pues en las localidades de Vicente Guerrero (que es donde se encuentra la colonia que este estudio alude) y San Quintín, se encuentra asentada la mayor proporción de población indígena y la mayor concentración de iglesias no católicas de toda la región. Para 2003 los registros señalan que en esas localidades se ubicaban 77 iglesias no católicas frente a 20 católicas (Colef, 2003). En un análisis longitudinal se observa cómo la presencia de estas iglesias en la región ha crecido de manera exponencial pues en un inventario realizado por Hernández (2002) en el año de 1986, se destaca cómo en ese año en el Valle de San Quintín existían alrededor de 12 templos evangélicos; ya para el 2005, Hernández y O'Connor (2005) señalan la presencia de 70 templos y misiones evangélicas. Lo anterior permite establecer una primera relación entre el componente indígena y una adscripción religiosa adherida a la religión evangélica, así como la necesidad de ubicar el análisis del cambio de las dinámicas religiosas a nivel microsocioal.

En la colonia Nuevo San Juan Copala, en el año 2010, existían cuatro iglesias no católicas con una trayectoria y perfil institucional diferenciado. Describir el origen, la trayectoria de instalación y el enfoque de cada una de ellas, permite ilustrar la variedad de formas de instaurar una práctica proselitista en la zona que se vincula con el proceso histórico de poblamiento regional descrito en el capítulo II. Paralelamente, a la descripción del perfil institucional de cada iglesia se suma la trayectoria de cada pastor⁶¹ como referente de los diversos itinerarios de evangelización. La diversidad institucional y el enfoque de su ministerio derivan en una tipología propuesta para dar cuenta del campo religioso que se desarrolla en esta región fronteriza.

2.1 Perfil de las iglesias cristianas en la colonia Nuevo San Juan Copala

Iglesia de la Devoción Pastoral. El ímpetu del liderazgo religioso y el inicio del proceso de colonización regional.

La iglesia El Olivar en la colonia Nuevo San Juan Copala



Imagen 1. Archivo personal. Fachada de la Iglesia Evangélica El Olivar en la colonia Nuevo San Juan Copala. En esta serie fotográfica (izquierda año 2005 y derecha año 2010) se puede notar el abandono que ha ido teniendo la iglesia debido a la falta de actividades.

⁶¹ Las entrevistas realizadas a los pastores de las cuatro iglesias fueron hechas en diferentes momentos del año 2010.

La iglesia Evangélica el Olivar fue la primera iglesia no católica en asentarse en la colonia Nuevo San Juan Copala. En el último trimestre de 1997 la colonia estaba en pleno proceso de formación por lo que su pastor, Leopoldo Barriga vio una clara oportunidad de “llevar la palabra” al nuevo sitio residencial.

La presencia de este pastor en la colonia inició poco después de la toma de terrenos de los trabajadores que salieron del Campo el Aguaje del Burro, pues en medio de los caseríos, el pastor viajaba en bicicleta desde la delegación Vicente Guerrero para visitar a familias asentadas en las colonias vecinas, como la colonia 13 de mayo, fundada años atrás. En esa planicie observó a un conjunto de familias recién llegadas a la zona a quienes comenzó a hablar de la palabra de Dios. En ellas, el pastor Leopoldo vio una oportunidad única de evangelización y decidió iniciar su labor de evangelización en la colonia y adquirir un terreno donde levantar un templo.

“Me interesé en venir a esta colonia porque ya andaba trabajando con los triquis, andaba yo predicando en los hogares cuando llegaron a este terreno y empecé a solicitar el terreno y me lo concedieron. Y vine a trabajar con los triquis porque vi la necesidad de que no había nada aquí y empecé a visitar hogares, y como no había dónde congregarse, entonces fue cuando solicité el lugar aquí”.

Una vez hecha la solicitud de terreno ante los líderes de la naciente colonia, el pastor pudo edificar el primer centro devocional cristiano en la colonia. Es importante resaltar que, desde su fundación, los triquis se inclinaron por el respeto a la pluralidad de creencias en la colonia, por lo que la presencia de pastores como don Leopoldo no generó desacuerdos entre los residentes. En los hechos, la edificación de la iglesia El Olivar en la colonia se debió a la presencia de grupos de iglesias norteamericanas⁶² que comenzaron a tener una presencia más frecuente en esos espacios, en continuidad de las acciones que realizaban en

⁶² En la región a estos grupos religiosos extranjeros los residentes les llaman como “los Americanos”, sin hacer distinción alguna entre grupos provenientes de Estados Unidos o Canadá.

sus visitas a los campamentos.⁶³ Para muchas de estas iglesias, los campamentos han constituido un ambiente favorable para la evangelización, principalmente cristiana, evangélica y pentecostal (Hernández y O' Connor, 2013) y fue ahí donde muchos indígenas iniciaron el proceso de conversión religiosa.

Ya en las colonias, las visitas periódicas que realizaban estos grupos se enfocaban en la construcción de viviendas, en la entrega de despensas, ropa y calzado a los habitantes. También, y a diferencia de los campamentos, en las colonias se comenzó a construir templos y espacios de reunión⁶⁴. Fue durante una de las visitas en que estos grupos reconocieron las intenciones de Leopoldo sobre edificar una iglesia, por lo que muy pronto le ofrecieron su apoyo.

“Aquí construimos rápido porque hubo un misionero americano que me empezó a ayudar y dijo «hermano vamos rápido a ayudarlo» y me dieron mil pesos para construir el piso y yo lo construí con mis manos y luego empezamos a fincar esta casa. La iglesia se levantó en una semana porque vino un grupo de Americanos y la formó toda. Ellos pusieron toda la madera y este sobrante de bloque yo lo hice con

⁶³ Entre los habitantes del campamento El Aguaje del Burro las visitas de los *Americanos* eran comunes. Recuerdan como la gente al advertir la presencia de los “Hermanos” salían de sus cuartos a su encuentro, igual por curiosidad que por necesidad. Dentro del campo los *americanos* ofrecían algún alimento y realizaban actividades lúdicas con la gente, en particular con los niños, a quienes les organizaban juegos y les obsequiaban dulces y juguetes. Entre la población entregaban material con música cristiana y biblias (ya sea en español o en algunas de las indígenas presentes en el campamento como el triqui o el mixteco). La gente recuerda como al obscurecer, se improvisaba un espacio donde se proyectaban películas de la vida de Cristo, las cuales se exhibían en alguna lona que se tendía sobre la estructura de los galerones. Luego de un día pesado de laborar en el jornal, la presencia de los “hermanos” y los “productos” que éstos traían se valoraban de forma positiva, pues eran amables, traían regalos, y les prestaban atención. En un contexto de marginación y aislamiento la llegada de estos grupos se podía celebrar.

⁶⁴ En los campamentos agrícolas estos grupos religiosos no erigieron algún tipo de construcción, pues al encontrarse en propiedad privada se limitaban a otorgar apoyos en especie, a ofrecer material bíblico y desarrollaban diversas actividades proselitistas en los campamentos. Paulatinamente, con visitas cada vez más recurrentes por parte de estos grupos a los campamentos, varios de los trabajadores fueron transitando hacia nuevas expresiones religiosas que motivaban la congregación. A partir de este momento, dentro de los campamentos como el Aguaje del Burro, fueron los propios trabajadores conversos quienes comenzaron a reunirse en alguno de los cuartos del galerón para estudiar “la Palabra” en compañía de los grupos de extranjeros que hacían las visitas. Hay que enfatizar que no se refiere aquí a un vuelco masivo de trabajadores hacia otras religiones, más bien se plantea el establecimiento de nuevas opciones religiosas que comenzaron a emerger en los campamentos mismos y que se consolidaron en las colonias.

mis manos. El grupo que me apoyó no tengo el nombre porque solo fue una iglesia que vino y me ayudó, pero ya no tuve contacto con ellos. Y desde ese momento nunca más recibí algún apoyo de nadie”.

Como don Leopoldo narra, la presencia de los grupos extranjeros en las colonias no emite una identificación institucional clara para los colonos, pues simplemente se les ve como los grupos de “americanos” o “extranjeros” que llegan a la región a brindar “ayuda”. Lo anterior señala una etapa en el proselitismo regional en que la identidad institucional de los grupos religiosos era poco evidente, pues el esfuerzo misional de su práctica proselitista se basó en la entrega de bienes materiales y bíblicos. Por lo anterior, para muchas de las personas que son críticos de esta forma de evangelización, los procesos de conversión entre esta población pasa más por el pragmatismo instrumental, que por el fervor religioso. Esta misma crítica la realiza el pastor quien señala que cuando la ayuda material se orienta a la construcción de las iglesias, el dirigente ve minada su capacidad de gestión y promueve la dependencia económica.

“Muchas veces se dice que los americanos ayudan en todo y eso es mentira, necesitamos hacer nosotros el inicio del trabajo para poder recibir la ayuda, por eso yo tuve la ayuda en tres casas de oración, porque se vio que ya había trabajo antes y vinieron y me apoyaron sin solicitarlo, pero hay otros que necesitan y piden todo, desde el terreno y pie de la construcción hasta toda la estructura, y siguen así buscando ayuda o la siguen manteniendo”.

Con una iglesia edificada en la colonia, don Leopoldo aumentó el número de visitas a los hogares como estrategia de evangelización permanente.

“Mi forma de prédica siempre ha sido de visitas en casas, hago invitación, le hablo a la gente, oro en las casas cuando permiten y así es como traemos gente a la iglesia”.

Es importante resaltar que la experiencia de trabajo con grupos indígenas por parte de este pastor, remite al trabajo de evangelización que él mismo desarrolló a interior de los campamentos.

“En los campamentos ya había iglesias presentes y ya desde ahí empezó el trabajo de Dios en el Valle. Yo estuve 3 años como presidente de la Alianza Ministerial⁶⁵ y tuvimos un movimiento desde San Vicente hasta el Rosario, así cada ocho días hacíamos servicios de jóvenes y hacíamos campañas de pastores para poder predicar la palabra, y eso ya comprendía colonias y campamentos”.

A diferencia de los grupos de extranjero quienes desarrollan una forma de evangelización que incorpora el uso de la lengua en su estrategia misional, pastores como don Leopoldo no incluyen el uso de la lengua en su práctica proselitista.

“Nunca sentí la necesidad de aprender la lengua, nunca quise hacerlo ni podría [...] ni triqui ni mixteco, una vez antes de venir aquí solo aprendí un poco de inglés y ya lo olvidé. Y aunque reconozco que sí sería más fácil hablarles en su lengua, nunca lo intenté. Por eso los de Filadelfia⁶⁶ tienen más gente porque hablan creo que en mixteco y ahí tienen además que predicar triqui, así que ahí predicar triqui, mixteco y español. La misma prédica que hacen los americanos la hacemos nosotros, solo que a veces ellos agarran intérpretes para que les traduzcan al español”.

⁶⁵ La Alianza Ministerial o también llamada Unidad Ministerial Evangélica de Ensenada se establece en la Ciudad de Ensenada, B.C., como una organización cristiana de carácter interdenominacional y misionera. De acuerdo a sus estatutos, esta organización no persigue fines políticos ni lucrativos y se encaminará exclusivamente a la proclamación del Evangelio de Jesucristo y al servicio cristiano en Ensenada y sus confines.

⁶⁶ La Iglesia Filadelfia es otra de las iglesias cristianas asentadas en la colonia y cuyo perfil describiremos más adelante.

Ahora bien, la percepción de este pastor respecto a la gente en las colonias y la dinámica local en la colonia es un buen indicador para evidenciar el nivel de conflicto entre las partes y la diferencia percibida entre las formas de edificar sus templos.

“Esta colonia la veo difícil porque son muy católicos aquí y entonces eso es lo que evita que ellos acepten a Cristo Jesús pero nosotros estamos en pie predicando la palabra en los hogares. Y aunque aquí no hay conflictos entre católicos y no católicos, lo cierto es que no se les permite a los interesados acercarse mucho a nuestras iglesias, ellos prefieren adorar a las imágenes. Fíjese ahí en la iglesia [católica] hay una cooperación muy grande porque ellos la levantaron sin ayuda de nadie solos ellos mismos y las ayudas extranjeras de su propia gente”.

Y continúa.

“La diferencia de las iglesias que tengo en las otras colonias es que en esta colonia la gente es más dura y esta colonia es más desordenada. Me refiero a que hay mucho cholino⁶⁷ y mucha plebe, y las familias muy duras, no quieren las cosas de Dios y he batallado mucho en todo este tiempo. En las iglesias del Valle ya están revueltos todos indígenas y no indígenas, de hecho se podría decir que aquí en el Valle la mayoría ya son triquis y mixtecos. A mí me parece bien pues son mexicanos y no podemos negarlos, al contrario es importante para que se pueble todo”.

Aunque el pastor señala que en esa colonia han sido “duros” para aceptar la palabra de Dios lo cierto es que en la realidad los pobladores han sido muy abiertos para aceptar otras formas religiosas. En efecto, en la historia de la colonia no se han registrado episodios de violencia derivada de la presencia de estas iglesias o de intolerancia hacia los pastores,

⁶⁷ Se refiere a los “cholos” a la población juvenil de la región que ante una ausencia de opciones de desarrollo han formado bandas en las colonias de trabajadores. A esta población se le ha estigmatizado como grupos delincuenciales.

tampoco hacia los miembros conversos, y aun cuando estos hubieran estado presentes, éstos se deslindan mediante la intermediación de la estructura local tradicional.

Al cuestionar al pastor sobre la enorme cantidad de iglesias en el Valle, el pastor remite a una explicación bíblica.

“Hay muchas iglesias en el Valle porque hay necesidad de la palabra de Dios, para que en aquel día no digan «no oímos», sino que va a ver testimonio de que «mira allá a un lado estaba una iglesia y allá otra» y eso es permitido por Dios para que se levante testimonio. Porque la palabra dice se multiplicará la maldad pero también la palabra se multiplicará. Pero aquí, en el Valle, no ha sido tan fácil porque usted ve en las diferentes casas de oración que hay 15 o 20 personas, u otras tienen 50 y otras 2 o 3, y ahí hay testimonio de que hay casas de oración para que aquel día no se diga que no tuvimos oportunidad de conocer y no oímos, así que nunca se podrá decir en el día del juicio que nunca fui porque estaba muy lejos, por ejemplo aquí, esta fue la primera iglesia y luego ya ahora ya hay otras tres y eso está bien”.

Paralelamente, durante la entrevista se le preguntó al pastor acerca de las formas de vinculación entre las mismas iglesias, a lo que añadió que cada grupo realiza sus labores de forma independiente, sin conflicto pero de forma separada.

“Entre esas iglesias sí había relación, por ejemplo los de la iglesia Filadelfia iniciaron congregándose aquí. Ese es el pastor Antonio que es pastor y profesor. Todo es lo mismo, solo cambia el nombre pero se predica la misma palabra, también cambia de organización. Hay organizaciones que ayudan, pero esa es solo una diferencia, porque a ellos los apoyan organizaciones y a mí solo me apoyaron una vez grupos que vienen a ayudar. A mí no me ayudó una organización de base todo lo hice solo. Me costó mucho trabajo pero lo hice”.

Don Leopoldo tiene actualmente una secuela de embolia que padeció hace tres años, por lo que prácticamente se ha retirado de su actividad como pastor. Debido a esta ausencia los feligreses han mudado hacia otras iglesias. En el templo ubicado en la Nuevo San Juan Copala en los mejores años que recuerda como pastor -2005 y 2006- llegó a congregar entre 50 y 60 personas, sin embargo, en la actualidad solo logra congregarse a entre 5 a 10 personas y en total sus tres iglesias logra reunir entre 30 a 40 fieles.

Finalmente, Leopoldo remite a la situación de las iglesias en el Valle y su sensación respecto a la competencia entre católicos y no católicos.

“El evangelio siempre ha ayudado mucho al gobierno para que salgan de los vicios de las drogas y no nos toman mucho en cuenta pero eso no interesa, solo nos interesa que nos den libertad de predicar el evangelio. Pero el evangelio ayuda mucho para hacer buenos ciudadanos. No necesitamos apoyo del gobierno, lo que necesitamos es libertad y damos gracias a Dios que aquí aún hay libertad y aunque somos perseguidos pero las cosas han cambiado. Somos perseguidos por la iglesia católica, por el clero católico. Pero en las colonias no se siente uno perseguido, uno es libre”.

El Pastor Leopoldo Barriga

Originario de la Piedad Michoacán, don Leopoldo llegó al Valle de San Quintín en el año de 1946. Buscando trabajo, don Leopoldo salió desde muy joven de su tierra empleándose como peón y jornalero en varios sitios del país. Llegó al Valle porque varias personas de su región le habían comentado que en la península, en Baja California, había tierra y trabajo en el campo. Así, ubicándose inicialmente en el Ejido Rubén Jaramillo, donde se empleó como jornalero, don Leopoldo conoció a su esposa con quien criaría a sus trece hijos en esa región.

Sin ningún tipo de estudios en su vida don Leopoldo relata su arribo a la región y el inicio de su carrera como pastor.

“Yo llegué aquí buscando tierras, y ahí en el Ejido Jaramillo yo viví con mi familia y también recibí a Cristo Jesús como mi salvador y desde ese momento comencé a predicar. Yo no tuve ninguna preparación. No tuve estudios, no tuve ni kínder siquiera, yo aprendí en la biblia a leer y en la biblia empecé a copiar y a escribir las letras. Así aprendí lo poco de las letras que sé. Para ser pastor, yo fui llamado así nomás; yo sentí el deseo de predicar y así empecé. Pero sí hay una necesidad de prepararse, de ir a un instituto, pero yo no podía hacerlo porque no sabía leer bien y no sabía escribir y así empecé a predicar, pero gracias a Dios y a su fuerza así lo hice. Ahora se leer y escribir un poco, y ahora menos porque ya menos veo. Yo aprendí solo”.

Y continúa.

“Yo recibí a Cristo Jesús cuando una mañana que me dirigía a casa, un pastor salió de una tienda y dijo «Hermanos del alma les ofrezco un jugo o una soda» y yo le dije a mi esposa voy a ir a ver a esos locos a ver que dicen, porque dan cosas sin pedir nada... y así ese día después de platicar con ese pastor recibí a Cristo Jesús, se me abrió el mundo, y a los 15 días empecé a predicar y a partir de ese momento no he parado”.

Don Leopoldo continuó su trabajo como jornalero, sin embargo, al poco tiempo asignó a sus hijos mayores el papel de sostén de la familia, pues él decidió dedicarse por completo a realizar proselitismo religioso en la región.

“Yo trabajaba en el campo como jornalero, y de ahí mis hijos me ayudaron y empecé entonces a dedicarme más a predicar, con mis 13 hijos que me ayudaron: 7

hijas y 6 hijos. Ninguno de ellos ha sido pastor, están en la fe pero ninguno ha sido pastor, no se interesaron o no fue mi enseñanza buena porque no han querido, y es que yo estuve en el ejército cinco años y los corregía conforme al ejército entonces fui muy duro yo con ellos y pues no aceptaron. Así entonces fui dos cosas, soldado de Cristo y soldado de la nación”.

Don Leopoldo y su familia tienen viviendo en la región 46 años y desde hace 36 comenzó su labor como predicador. Luego de 10 años de residir en el ejido Jaramillo se mudó al poblado Chula Vista, muy cerca de la delegación, Vicente Guerrero donde construyó su vivienda y la primera de las iglesias que fundaría en la región.

“Esta primera iglesia [ubicada en poblado Chula Vista] la construí hace tiempo. Yo busqué un pedazo de terreno en mi casa y ahí levanté la primera casa de oración, sin embargo, quería extender la palabra en otros sitios”.

Don Leopoldo continuó su labor proselitista y pudo, levantar a lo largo de estos 36 años, tres iglesias más en la región. Una en su propia casa, en el poblado Chula Vista, una segunda en la colonia Santa Fe al sur de la delegación Vicente Guerrero y una última en la colonia Nuevo San Juan Copala. La forma en que ha erigido estas iglesias se distingue por la participación de grupos de “americanos” quienes apoyaron su empresa.

“Los americanos y canadienses son muy importantes aquí porque dan ayuda a los cristianos, dan ayuda al pueblo y dan ayuda a los mexicanos, porque ellos han hecho muchos edificios y esos edificios son de nosotros, son regalados y eso es además un progreso para la nación. En las iglesias de Santa Fe y de Chula Vista me apoyaron pero solo para construcción, después ya no he recibido algún apoyo desde entonces”.

Las tres iglesias erigidas por don Leopoldo llevan por nombre Iglesia Evangélica El Olivar.⁶⁸ Éstas son actualmente construcciones modestas, con escasa afluencia de gente y con pocas actividades en su interior. Sin embargo, dos de ellas lograron formalizar su presencia en la zona con el registro ante gobernación, y únicamente la iglesia ubicada en la colonia Nuevo San Juan Coapala no logró ser registrada pues, con su avanzada edad, don Leopoldo no se esforzó por formalizar su presencia. Debido a la mencionada secuela de embolia, desde 2006 disminuyó considerablemente su actividad en las iglesias, dejando la responsabilidad de esos espacios a algún encargado quien ocasionalmente realiza los servicios.

El origen de esta iglesia y las características de su pastor, remiten a la idea del evangelizador pionero quien llega a un territorio con poca presencia de liderazgos religiosos, ayudado de una firme convicción en sus creencias religiosas y estructuras morales. El perfil de este pastor se vincula al primer momento de la etapa del poblamiento regional y su modelo misional –descritos en el capítulo II-, donde se advierte la presencia en la región de personas conversas provenientes de la región centro occidente de México. En este caso el pastor cuenta con una trayectoria de vida vinculada al trabajo, la familia y la superación personal a través del “seguimiento de Dios”. Como hombre de edad avanzada, y sin estudio alguno, don Leopoldo ve en la transmisión de la palabra de Dios el mejor medio de dejar testimonio de su trabajo y de su persona, pues con trabajo arduo logró no sólo aprender a leer y escribir, sino que además, dio estudio y vivienda a todos sus hijos, y con

⁶⁸ Don Leopoldo señala: “El Olivar se lo puse porque enfrente de la casa en Chula Vista había una linda huerta de olivos y ahí me surgió la idea. Luego bíblicamente encontré que en el monte de los olivares Cristo Jesús predicaba el evangelio, y ese era su lugar de oración en el olivar. Y así sentí el llamado a imitar los pasos de Cristo”.

la edificación de sus tres templos, ha logrado dejar en la zona un legado de infraestructura religiosa.

A la exaltación autónoma de las virtudes del dirigente, quien como colonizador pionero ha forjado un movimiento evangelizador en la zona, es que definimos a esta iglesia como iglesia basada en la devoción del pastor. En este perfil de iglesia la presencia de las organizaciones religiosas extranjeras se remite al financiamiento de proyectos, la construcción de los primeros edificios religiosos en las colonias y la visita a las familias que recién habían arribado al lugar. Ahí, no solo los nuevos colonos se vieron beneficiados, sino que también misioneros nacionales independientes se vieron favorecidos de los apoyos vinculados al mejoramiento de las viviendas en las colonias de reciente formación.

La exaltación del trabajo personal y el sacrificio por la familia, se articula fielmente más que a una ideología cristiana a una doctrina de fe; sustentada en la noción del mérito de cada ser humano en tanto individuo, como parte de una práctica religiosa y como elemento condicionante de sus acciones. Es por ello que para don Leopoldo el peso del trabajo personal tiene mayor incidencia que la colaboración para el desarrollo de un mayor sentido comunitario. El individuo y su familia representan, bajo este esquema, los dos ámbitos de incidencia en el que se deberán centrar las personas. Además al no pertenecer a ninguna congregación, no genera compromisos institucionales y estará entonces en posibilidad de concentrar en la prédica toda su práctica religiosa. Para pastores como Leopoldo esta representa la mejor manera de “dar testimonio de su fe”.

**Iglesia internacional de perfil asistencial. Las misiones globales y la “compra” de la fe.
Iglesia “La Bola” en la colonia Nuevo San Juan Copala**

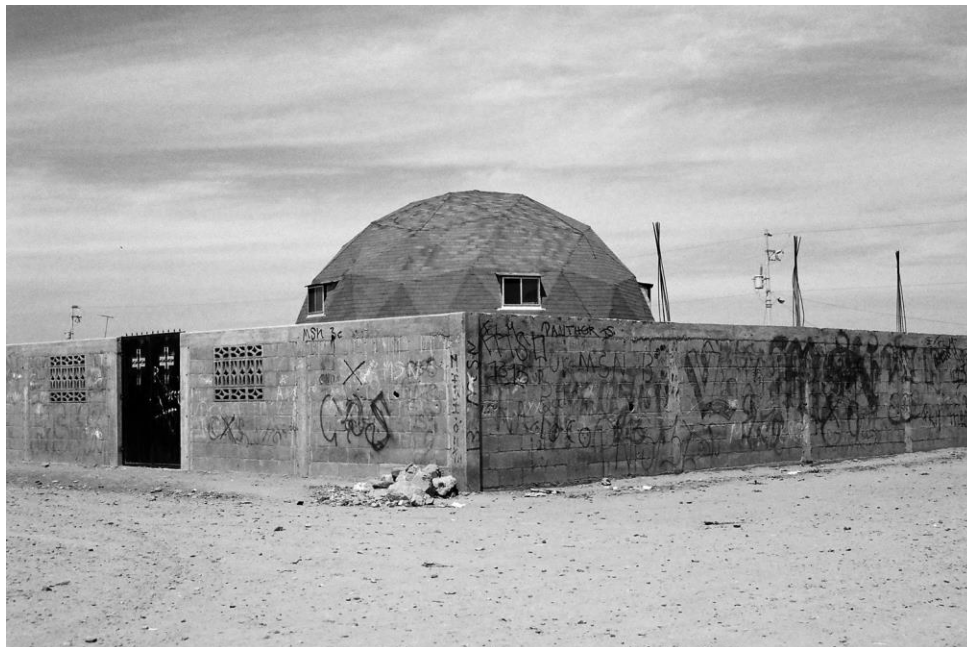


Imagen 9. Archivo personal. Fachada de la Iglesia llamada La Bola en la colonia Nuevo San Juan Copala, 2011.

La iglesia la Bola se erigió dos años después del nacimiento de la colonia en el año 2000. Perteneció a una organización religiosa internacional la cual ya venía desarrollando una labor misionera en los campamentos de la región. Forma parte de una de las organizaciones religiosas internacionales que operan en San Quintín: The International Disciple Training (IDT).

Paréntesis Congregacional

[El International Disciple Training (IDT) es una de las organizaciones misioneras de carácter transnacional que operan en el Valle de San Quintín. Su misión principal es propagar las enseñanzas de la Biblia entre comunidades indígenas de bajos recursos y proporcionar ayuda material a familias para mejorar sus condiciones de vida. Fundada en

San Quintín en 1984 por Rance Cook el ministerio de IDT tiene presencia en países como Liberia, México, Israel, Estados Unidos y Canadá. La matriz de IDT se encuentra en México, en el Valle de San Quintín.

De acuerdo a sus principios, IDT es un ministerio basado en la fe, por lo que nadie en la organización recibe un salario, por tanto el trabajo de voluntariado y las donaciones son fundamentales. Por ello IDT se conforma como una organización sin fines de lucro y recibe donativos deducibles de impuestos. IDT se conforma de diez ministerios, los cuales albergan toda la actividad y el perfil de la organización. El Living Waters Christian Fellowship es el ministerio de formación el cual a través de la enseñanza bíblica, se enfoca en el trabajo con pastores locales para proporcionar y organizar conferencias, retiros y seminarios de formación pastoral en las iglesias locales. El Building Baja a través de los diez años que lleva operando, enfoca sus acciones en la construcción y reparación de casas, escuelas, iglesias, guarderías y centros comunitarios con el fin de: *compartir el amor de Jesucristo con las familias afectadas por la pobreza en Baja California*. A la fecha, este programa ha contado con la participación de más de 3 mil visitantes voluntarios quienes pertenecen a doce denominaciones ubicados en Estados Unidos y Canadá.

A través de este programa se han construido más de 2 mil casas, varias escuelas, iglesias, guarderías y un centro comunitario en la región. Esta organización funciona bajo la premisa misionera del “llamado de Dios” que intenta vincularse de forma directa con las personas locales. Operativamente, esta organización, enfoca sus acciones sobre nueve ministerios.⁶⁹

⁶⁹ 1) El ministerio *Outreaches* enfoca sus actividades en los campamentos ubicados en la periferia de la región donde da la palabra de Dios y ofrece alimento y ropa. Además desarrolla actividades de cuidado y alojamiento a adultos mayores, así como trabajo de donativos a la población trabajadora indígena y a jóvenes con problemas de adicciones. 2) *La Paloma: Families for children* surgió en el año de 2002 y enfoca su trabajo en la población infantil de la región en situación de abandono o maltrato “*procurando cuidado y dando cariño a través de la familia IDT*”. 3) *La Huerta Day Care-Center* se estableció como programa desde 2005 y se desarrolla específicamente en el Fraccionamiento Las Misiones. Funciona como guardería atendiendo a los hijos de aquellas madres que van a trabajar a los campos. 4) *Comfort Israel* es un ministerio de enlace que tiene como finalidad establecer relaciones entre los cristianos y el pueblo judío “*El propósito es llevar el corazón de Dios a Israel a las iglesias y la gente en México y los EE.UU*”. Este ministerio se desarrolla fundamentalmente en aquel país donde IDT tiene presencia. 5) *Prophetic Sword* es un ministerio que estimula la enseñanza de la biblia a través de escritos en blogs, mensajes de texto y enseñanzas enfocadas a alcanzar el mundo con el mensaje de Cristo. 6) *Summer of Service* es el programa Misional de la

IDT es una organización protestante de carácter interdenominacional que incluye a luteranos, bautistas, episcopales, pentecostales y que se nutre de voluntarios, especialmente de Estados Unidos y Canadá. IDT cuenta con amplias instalaciones que, además de una iglesia, incluye viviendas para albergar a una docena de familias que residen ahí de manera permanente: incluyendo misioneros, personal administrativo, y trabajadores a cargo de la construcción de viviendas y otros proyectos similares. Cuenta además con una *Escuela Americana* para la educación de los hijos de estas familias. También tiene viviendas adicionales para albergar hasta cien misioneros y voluntarios procedentes de Estados Unidos, Canadá y otros países, que acuden de manera temporal a construir viviendas en las colonias de la región, especialmente en la primavera y verano.

Su financiamiento procede de donaciones de iglesias afiliadas en Canadá y Estados Unidos, mientras que los proyectos de construcción de casas y similares son costeados por los grupos invitados que vienen de diferentes partes de estos países con sus propios fondos. Para los misioneros de IDT el Valle de San Quintín constituye un marco ideal para su trabajo de evangelización: es una región fronteriza con una amplia población indígena en

congregación y se enfoca en el servicio y visitas de jóvenes que están interesados en servir al Señor en el campo misionero. El propósito del programa es darles una idea de lo que es vivir y trabajar en un ambiente intercultural.7) El Breakfast Program es un programa de desayunos que se desarrolla en la colonia Las Misiones. Inició en el verano de 2010 para llegar a los niños de la comunidad. El programa se lleva a cabo todos los sábados por la mañana, comenzando con el canto y la oración, después de lo cual a los niños se les sirve un desayuno. Después de la comida, los niños están invitados a quedarse para realizar algunas actividades como colorear y memorizar versículos de las Escrituras con el fin de ganar algunos premios. El objetivo de este programa es establecer relaciones en la colonia Las Misiones “para lograr evangelizar, encontrar discípulos y mostrar el amor de Cristo”. 8) El ministerio Faith of Work está dedicado a compartir el evangelio en todos los hogares de las comunidades aledañas, ayudándoles principalmente con sus necesidades físicas. Este programa se realiza en un taller de carpintería, en el que las personas son capaces de construir camas y mesas, techos y otros objetos. El impulso de este taller en la colonia representa una estrategia básica del ministerio para que se les abra las puertas de los hogares de la gente y establecer relaciones y contactos con las familias, “lo que permitirá compartir con ellos el amor de Jesucristo”. 9) Finalmente el ministerio House of Prayer es un ministerio que se realiza en una casa de oración compuesta mayoritariamente por población indígena que radica en el Valle. Esta Iglesia y casa de oración se ubica en la colonia triqui vecina, Lomas de San Ramón.

condiciones de pobreza que hasta los años 1990 contaba con escasa atención por parte del gobierno, haciendo de ella un caldo de cultivo para la ayuda material y enseñanza religiosa.

Como otros autores han señalado (Velasco, Zolnisky, Coubes, 2014: 220) el ministerio de IDT muestra el importante papel que organizaciones misioneras han desempeñado en San Quintín, tanto durante la etapa inicial, como durante la fase de consolidación del asentamiento residencial. En San Quintín los proyectos de IDT incluyen la construcción de casas para familias indígenas, guarderías, aulas para escuelas, y programas para niños y jóvenes con problemas de adicción, entre otros. El enfoque principal de estas ayudas son los indígenas mixtecos, triquis y zapotecos a los que considera una clase marginada y discriminada en México. En ocasiones IDT colabora con el gobierno mexicano en proyectos como, por ejemplo, construir bodegas de alimentos para familias pobres, guarderías y programas de ayuda para niños en colaboración con el DIF, o de plantas purificadoras de agua como la de la colonia Nuevo San Juan Copala (Velasco, Zolnisky, Coubes, 2014)]⁷⁰.

La presencia de organizaciones como IDT en las colonias remite al segundo momento del tránsito residencial descrito en el capítulo anterior. La presencia Misional de organizaciones religiosas internacionales se consolidó en las colonias a través del apoyo en especie y la ayuda material que brindaron a los colonos. La donación de pies de casa y el apoyo económico sirvió para acercarse a los nuevos colonos. Caravanas de Misioneros transportados en *Vans* llegaban a los nuevos nichos repartiendo ropa, cobijas, dulces y material bíblico a su paso por las calles de los espacios residenciales. Su presencia constante en las colonias y en los hogares, y su acercamiento con las familias facilitó el interés de más colonos al mensaje de estos grupos. Varios de estos colonos iniciaron en esta etapa el proceso de movilidad religiosa que pronto se afianzaría en la región.

⁷⁰ Fuentes: <http://www.idtmissions.org/index.html>, consultado el 01 de agosto de 2012.

La construcción directa de viviendas en donación a los trabajadores por parte de estos grupos religiosos fue fundamental para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. Desde entonces muchas familias no tuvieron ningún reparo en aceptar toda ayuda que brindaran los diferentes grupos en la zona, sin importar la procedencia u orientación de estas ayudas. Con la presencia de IDT en las colonias, también se fue definiendo una arquitectura o paisaje religioso (Clifford, 1999) que perduró durante la primera mitad del siglo XXI.



Foto 6. Archivo Personal. Colonia Nuevo San Juan Copala, Valle de San Quintín, 2005. En la imagen se aprecia una vivienda donada por un grupo religioso a la familia. En la cabecera de la entrada se escribió un fragmento del Salmo 3:16 de San Juan, mientras que sus paredes sostienen los nombres -en inglés- de sus constructores. La letrina al frente del lote donada por el IMSS, forma parte de los apoyos recibidos por estas familias.

En un momento en que la presencia institucional por parte del gobierno estaba en pleno apogeo, organizaciones religiosas también tuvieron una importante participación. Así por ejemplo, los pies de casa donados por el PRONJAG o el programa de saneamiento del IMSS tuvieron un aspecto sobrio y se reconocían por la impresión de un sello de identificación del Programa en alguna de las paredes de la vivienda, en cambio las viviendas donadas por las iglesias “Americanas” resaltan por sus colores vistosos, por sus adornos alusivos a elementos naturales (con flores, mariposas o aves dibujadas en las viviendas), y por los mensajes y pasajes bíblicos postrados en las fachadas de estas viviendas. La exaltación de la presencia de estas iglesias en la zona tuvo su mayor auge a partir del año 2000 cuando

era mucho más palpable la presencia de estas caravanas de ayuda en las colonias. A partir de entonces se vieron brotar en los espacios residenciales, vivaces y coloridas construcciones de mediana calidad, las cuales muchas veces sirvieron a su vez como espacios de arribo y reunión de estos grupos. Estas sencillas construcciones modificaron a la vez que la calidad de vida de muchas familias indígenas recién asentadas, definiendo el paisaje residencial existente hasta ese entonces en la zona.



Foto 7. Archivo personal. Colonia Nuevo San Juan Copala, Valle de San Quintín, 2005. En la imagen se aprecia el tipo de viviendas construidas por los grupos religiosos en la zona.



Foto 8. Archivo personal. Colonia Lomas de Santa Fe, Valle de San Quintín, 2005. Las viviendas donadas por los grupos de americanos se caracterizaron por los tonos alegres en su estructura física, los cuales contrastaban con el resto de las viviendas establecidas en las colonias.

Así, lo que esta etapa de tránsito residencial mostró, es que junto con las energías de los pobladores, los apoyos otorgados por el gobierno y grupos religiosos han desempeñado un papel central el desarrollo de un sentido de comunidad y arraigo al interior de las colonias en la región (Velasco *et. al*, 2014). La presencia directa de estas organizaciones religiosas de tipo transnacional en las colonias nacientes, y que tienen como estrategia de acercamiento la dispensa de recursos y el apoyo en el mejoramiento de sus condiciones de vida, facilitó la participación de los colonos en los servicios y actividades religiosas que funcionó también como un elemento de integración social.

La iglesia La Bola inició sus actividades en la colonia en el año 2000. Originalmente las actividades que se desarrollaban en ese espacio estaban enfocadas a realizar proselitismo religioso por medio de la presencia física de los misioneros y la entrega de bienes materiales. Así, la gente acudía a la iglesia donde se hacían largas filas esperando recibir alguna despensa, ropa, medicamentos, e incluso dinero en efectivo. Además los misioneros desarrollaban actividades lúdicas con los niños y realizaban campañas de salud para la población en general. De esta forma los “americanos” fueron bien vistos en la naciente colonia.

La iglesia La Bola era el espacio donde se desarrollaban estas actividades y de hecho hasta la llegada del pastor Jorge a la colonia en el año de 2001, ese espacio no había contado con un líder religioso. Así, la labor de Jorge y su familia no incluye el proselitismo religioso, por lo que en la actualidad la iglesia prácticamente no cuenta con feligreses. De hecho desde el año 2005 cuando comencé a realizar visitas más frecuentes a la colonia, la iglesia La Bola no desarrollaba ya alguna actividad y los grupos de misioneros tenían visitas esporádicas. Incluso ya para el año de 2010 un par de aulas construidas en el terreno de la iglesia se habían destinado como taller de carpintería donde el grupo de Misioneros de IDT construían muebles y se utilizaba como bodega, por lo que actualmente la iglesia tiene poca actividad.

El pastor Jorge elabora una crítica respecto a la forma en que las iglesias congregacionales como a la que él pertenece, han ido desarrollando su presencia y se han posicionado en las colonias. Para él, la entrega de bienes materiales como mecanismo de acercamiento a la gente no debería de ser la principal estrategia, pues de esta forma se exalta la presencia por conveniencia y la *compra de su fe*.

“La gente se acerca a las iglesias por conveniencia, es muy cierto eso, por ejemplo, en este ministerio se les hacen casas a la gente, se les da ropa igual que en el orfanatorio y ellos trabajan de esa manera y es bueno, es muy bueno ayudar a la gente pero es mejor llevarles la palabra de Dios como es y ya porque, por ejemplo, en la Biblia dice que no nos preocupemos por llenarnos de oro porque al final de cuentas cuando lleguemos a morir, Dios va a venir por su pueblo santo y se lo va a llevar, así que de qué nos sirve tener cosas en la tierra si nuestra alma se muere en el infierno, porque nosotros debemos de pensar en sus almas y no en lo que les hace falta materialmente”.

Y pone su caso en particular como ejemplo de una vida austera, ejemplificada por la vida de Jesús y definida en las escrituras.

“Incluso a mí me ha faltado el dinero, a veces yo les digo que no tenemos ni para comprar un kilo de tortillas para comer, sin embargo doy gracias a Dios por eso, porque ya sé lo que me espera después si yo muero, porque hay vida después de la muerte, una vida eterna, y ya no espero nada de los americanos”.

En los hechos, su crítica refleja un rasgo ambivalente, pues por un lado él mismo se ha visto beneficiado de los apoyos dados por los grupos de misioneros y por el otro emite una reflexión sobre las consecuencias de esta estrategia de acercamiento con la gente en términos de su forma de evangelización.

“Es bueno que las iglesias den, pero hay que esperar el tiempo exacto, porque hay gente que realmente lo necesita y otra que no lo necesita tanto y simplemente quiere ir amontonando las cosas en su casa. Y yo lo comento con el ministerio pero ellos dicen que este ministerio es así. Lo que sí sé es que es mejor que se lleve la palabra de Dios limpiamente y no así de esta forma. Y la historia de México habla de ello, cuando los jesuitas llegaron a México ellos daban cosas y decían, vamos a darles cosas para saber sus costumbres, para relacionarnos con ellos, y ellos lo hacían para esclavizarlos, para ver de qué modo los vamos a someter, entonces lo que nosotros debemos estar pensando es que todo es para su vida espiritual, de dónde van a pasar a la eternidad y esa debe ser la pregunta. La Biblia dice que todos van a escuchar el mensaje de Dios, ninguna alma se va a quedar sin oír la palabra de Dios, la cosa es que algunos van a creer y otros no. Y aquí en Baja California y lo que es San Quintín está saturado de iglesias cristianas, entonces nadie se ha quedado sin escuchar la palabra de Dios, nadie. Es rara la persona que no la ha escuchado, el problema es que no todos han venido a Cristo, que vivan diferente, pero otro sí, en su desesperación y por necesidad se acercan y vienen, no por ver que van a sacar de ahí sino por una real necesidad, y esa es la forma en que ellos llegaron a este lugar u a otro en que predicán la palabra. Yo creo que en esta colonia no veo ningún problema, antes la gente de aquí nos platicaba que la gente de aquí era muy peleonera y de que sacaban machete, pero yo veo que son personas tranquilas, personas como cualquier otra persona. El único problema que sí hay es que debería de haber maestros en su propia lengua y que les enseñara a leer y escribir porque, por ejemplo, hace rato fuimos a la secundaria y estaban dos señoras esperando a que alguien les hiciera su papel para la escuela porque no saben leer ni escribir, y que voy y que se los hago y pensé que sería bueno que estas personas pudieran expresarse y pudieran escribir por lo menos su nombre, pero por la falta de oportunidades desde allá donde estaban y hasta aquí pues no las han tenido”.

Pastor Jorge López Reyes

El pastor Jorge López es originario de Tamazulapan, Oaxaca, tiene 36 años y es el quinto hijo de un total de once hermanos. Realizó sus estudios de educación básica en Oaxaca, mismos que durante su infancia combinaba con el pastoreo de animales. Al término de sus estudios de primaria se fue a la ciudad de Puebla con una de sus hermanas, y ahí conocieron a unas personas de Guerrero, quienes les invitaron a ir a Sinaloa, donde había trabajo. Jorge contaba ya con 19 años de edad y así empezó a conocer el trabajo en el tomate y el pepino.

Fue en Sinaloa donde Jorge conoció a su esposa. Ella, originaria del estado de Durango, también llegó a Sinaloa en busca de trabajo. En los campamentos se conocieron, y en los campamentos se casaron. Desde ese entonces, Jorge nunca más ha vuelto a su estado natal en Oaxaca, quedándose a trabajar y vivir en el noroeste del país. Tiempo después llegaría al Valle de San Quintín.

En esa itinerancia nacieron sus tres hijos. Solo el mayor de los hijos nació en el campo Costa Rica, en Sinaloa, y hoy tiene 16 años; los otros dos nacieron ya en las colonias del Valle de San Quintín. En su estancia en un rancho llamado Rancho Nuevo de la región, Jorge sufre de un grave accidente que puso en riesgo su vida. En este caso, el accidente detona un proceso de conversión religiosa por “revelación”:

“Un día me tocó trabajar en el “dompe” que allá en el sur se le llama carro de volteo y ese lo traía ese día y me caí en uno de los rodillos que me agarró la mano y entró hasta mi brazo. [Ambos] quedaron destrozados y me quebró la clavícula y todo estuvo muy fuerte, perdí sangre y estuvo muy feo, pero por la gracia de Dios estoy vivo. Cuando me accidenté me llevaron al centro de salud aquí en el Valle pero no pudieron hacer nada, de ahí me llevaron al –Hospital- El Buen Pastor y ahí tampoco se logró nada, entonces, me mandaron a Ensenada y el doctor dijo «¿sabes qué? tu brazo te lo vamos amputar, no tiene salvación» pero gracias a Dios que mi patrón también se movió ahí y dijo «no, usted hágale la lucha, póngaselo, queremos que el muchacho no pierda su brazo» y lo lograron. Pero yo lo sé, sobre todo tengo mi brazo porque Dios me sanó. Cuando yo estaba en el hospital ahí en una camilla anestesiado tuve una visión que veía ángeles alrededor de mi cama y yo les decía «¿quién me sanó?» y ellos me decían, «fue Jesús». Y al tiempo de despertar de la anestesia oí la voz de Jesús que me dijo «yo te sané y testifica de mí» y fue la forma en que yo le entregué mi vida a Jesucristo, le entregué la vida a Dios y ahí empecé a predicar su palabra”.

El proceso de conversión religiosa de Jorge, vinculada a la sanación sobrenatural (Garma, 2004), se relaciona intrínsecamente hacia una reorientación en su historia de vida, por medio de una “revelación”. El accidente por el que pasó, le permitió reflexionar sobre el

curso de vida que hasta ese momento había llevado y sobre los referentes religiosos impuestos por la tradición familiar.

“Todos nosotros, desde mis padres y mis abuelos, fueron católicos, ahora sí que todos traemos una religión, pero a veces esa no nos ayuda en la forma de vivir, por eso ahora que conocí la palabra de Dios, que conocí a Cristo, mi vida cambió y establecí una relación personal con él y mi vida cambió. Yo a mi mamá le he predicado la palabra de Dios pero ella sigue en su creencia. Mi papá murió de alcohólico y él se quedó en Oaxaca, nosotros nos venimos para acá y cuando nos hablaron que ya había muerto, no supimos la causa pero alguien nos dijo que borracho alguien le aventó una piedra en la cabeza y lo mató, por eso es malo los vicios porque no se sabe lo que se hace. Él se quedó allá y mi mamá se vino para acá, aunque luego regreso a Oaxaca y allá sigue”.

Y elabora una crítica a la práctica institucional católica.

“El sacerdote que solo nos compartía lo que es la palabra de Dios pero bajo interpretación, abren la Biblia y empiezan a explicar pero ya traen su discurso, y a veces ya está gastado”.

De hecho, Jorge elabora dos procesos diferenciados en su proceso de conversión. Uno vinculado a un compromiso a Dios derivado de una promesa y el segundo por el efecto de revelación narrado líneas arriba.

“Mi esposa ya iba a oír la palabra de Dios por cuatro años aquí en el Valle y en una ocasión fuimos a Durango a conocer el pueblo de mi esposa y entonces no me gustó y me vine a la semana solo. Estando ella allá, el niño grande se nos enfermó de que no podía hacer del baño y ya había yo escuchado la palabra de Dios y ya en mi desesperación dije «Señor Jesús si tu sanas a mi hijo yo te voy a seguir, yo te voy a

buscar» y el señor Jesús sanó a mi hijo, pero al poco tiempo se me olvidó lo que le dije a Dios, lo traicioné porque aunque leía la palabra de Dios a través de la Biblia, seguía yendo a las cantinas, frecuentando a las ramerías, drogándome y estando alcoholizado y fue hasta cuando me accidenté cuando de verdad me acerqué a Dios ya sin hipocresía”.

Luego de dos años de convalecencia, el patrón continuó pagando el salario de Jorge, sin embargo, después de ese tiempo le advirtió que ya no podrían seguir ayudándole más y él tendría que ver por sí mismo bajo sus propios medios. Jorge agradecido solo mencionó: *¿y ya que podía hacer yo?, conociendo ya las cosas de Dios ya no me quedaba nada que pelear y dije «está bien».*

Durante el tiempo que duró la convalecencia de Jorge, éste decidió entrar a estudiar al Instituto Bíblico ubicado en la Misión Cristo por su Mundo, en Vicente Guerrero. Sin duda, este sitio puede ser un sitio referencial en la región en términos de formación y profesionalización de pastores en la zona.

“Yo ya conocía el orfanato porque cuando llegamos nosotros ellos a veces daban despensa, daban ropa y de esa forma íbamos y así conocimos el orfanato y ya entré al instituto bíblico. Una hermana me dijo que si quería conocer más de Dios había un lugar donde te preparan y dije que sí quiero ir porque tengo un llamado. Iba todos los días al Instituto de las 9 de la mañana a la una de la tarde, durante dos años”.

Durante el tiempo que duró la preparación de Jorge como pastor, fue su esposa quien cubría los gastos familiares a través de su trabajo en los campos de cultivo. Sus hijos en tanto iban a la escuela y en vacaciones trabajaban para sufragar sus gastos personales. Jorge en tanto seguía preparándose como servidor de Dios –como el mismo dice-.

“El llamado uno lo tiene, lo da Dios, es un llamado individual de pastor, de profeta, de evangelista, de apóstol o maestro así son los cinco ministerios. Es diferente el llamado que Dios da a cada quien. El maestro es el que enseña en una escuela bíblica, el pastor es el que se encarga de una congregación, bíblicamente se les llama ovejas del señor, el evangelista se dedica a hacer campañas y llamados a que vengan a Cristo, y el evangelista entrega las almas al pastor, el profeta se dedica a llevar mensajes a una iglesia en particular y el trabajo del apóstol es fundar iglesias, se va a una parte funda una iglesia y llama al pastor y le dice tú vas a llevar esta iglesia y yo me voy más para allá. Yo tuve el llamado de pastor”.

Su preparación terminó luego de dos años en que se llevó a cabo la graduación. Como pastor faltaba únicamente ubicar una iglesia en donde predicar. Así llegó a la Nueva San Juan Copala.

IDT es una de las primeras organizaciones religiosas transnacionales que comenzó a tener presencia en las colonias del Valle de San Quintín. En este sentido la práctica misionera parece estar más orientada en un sentido asistencialista que en una doctrina de fe, por lo que es fácil ubicar al pastor más como un guardián o encargado de los bienes institucionales que como un referente religioso. Quizá por ello, el perfil de este pastor tenga una notoria carga de sumisión frente a los condicionamientos de su organización, e interesante resulta entonces, que éste pastor sea el único de los liderazgos religiosos de la colonia que su proceso de conversión se llevó a cabo por revelación. Frente a un liderazgo religioso débil, la exaltación de la asignación mística cobra sentido.

Esta iglesia muestra además la importancia de considerar a este tipo de organizaciones como factor de cambio no solo en términos de la definición religiosa del lugar, sino en términos de su papel en el proceso de consolidación del cambio residencial, pues al enfocarse en el mejoramiento de las viviendas a través de la construcción de casas, donación de ropa y asistencia médica, esta organización describe los impactos de su

presencia en la región. Además, al considerar al individuo y su familia como los únicos medios reales de cambio de sus condiciones de vida, no contempla la posibilidad de considerar la organización civil y comunitaria como medios de mejoría de la población indígena en la región. Por tanto no considera a la práctica comunitaria local como mecanismo de ayuda a la cual hay que recurrir.

El tipo de pastor encarnado en la figura de Jorge muestra no a un misionero religioso, sino a un empleado institucional. Al mismo tiempo la dispendia de recursos económicos entre la población, así como su enfoque en la construcción material de los espacios residenciales que den soporte a esas familias en condiciones de pobreza de la población, muestra una labor misionera que promovió una visión utilitaria de los recursos traídos por estas empresas religiosas y que fueron aprovechados de manera pragmática por la población.

Iglesia internacional de perfil misionero. Proselitismo de enfoque y cobertura regional.

La iglesia de Cristo en la Colonia Nuevo San Juan Copala



Imagen 4. Archivo personal. Fachada de la Iglesia de Cristo en la colonia Nuevo San Juan Copala. A la izquierda se observa el templo donde se llevan a cabo las celebraciones y a la derecha corresponde al área donde se organizan las reuniones, los talleres y el comedor. Ambas imágenes son del año 2010.

La iglesia de Cristo se estableció en la colonia desde el año 2003. Al igual que IDT, la Iglesia de Dios pertenece a un ministerio que enfoca su actividad proselitista en grupos vulnerables, realizando visitas regulares y otorgando apoyos materiales como la construcción de viviendas, iglesias y proporcionando bienes materiales. También esta iglesia ha ampliado su nivel de incidencia al focalizar parte de sus acciones a la atención de la infancia en la región. A partir de 2009 el *Programa Oasis* ha funcionado con la finalidad de atender a la población infantil, tanto de la colonia Nuevo San Juan Capala, como de las colonias vecinas, brindándoles alimento, ayudando en sus tareas escolares y realizando actividades enfocadas al acercamiento bíblico.

El programa de *Baja Missions* en la zona se presenta de la siguiente forma:

“Vicente Guerrero is a small rural town in Baja California, Mexico. In this town, many children do not go to school because they do not have birth certificates or money to pay for the uniforms and school supplies. The children who do go to

school get out of classes around noon and have the rest of the day to roam the streets or get into trouble because their parents are not yet home from work. Not only is the educational system here lacking, but there is also a general lack of emphasis on the importance of education. Children get behind and that is where they stay because there is no one to help them, motivate them, or give them hope”.

Oasis pertenece y se desarrolla bajo el patrocinio de otra organización que funciona bajo el cobijo de la Iglesia de Cristo: *Next Generation Outreach*, (NGO). NGO es una organización sin fines de lucro creada por un pequeño grupo de empresarios de Estados Unidos que opera desde el año de 2009 en la colonia.

“Through their traveling experiences, these men observed that in poorer areas the people often have great potential and skills. These people, however, face many obstacles to success – sometimes very small obstacles—that strip them of all opportunity and hope. NGO was formed to organize and coordinate the efforts of these businessmen to accomplish their mutual goal of empowering others to overcome obstacles and reach their full potential”.

NGO es una organización con presencia internacional. En la actualidad trabaja en tres países: México, Rumania y los Estados Unidos, como sitio base. El perfil de la organización se determina por su trabajo con poblaciones pobres como niños y jóvenes instalados en áreas subdesarrolladas. Como organización transnacional el enfoque del programa se determina por las características de la población objetivo definido en los países.

“NGO develops strategies to remove the obstacles faced by people in poor or underdeveloped areas and mobilize them for success. NGO currently operates in three countries: Mexico, Romania, and the USA. Each of these areas has a unique human landscape with very different human needs: illiterate agriculture workers in rural Mexico, bright university students in urban Romania, and bored business

people in suburban America. What is the common need that binds them together? HOPE! NGO creates hope through engagement, education, and enterprise”.

Y continua

“In different places we employ different strategies. In illiterate Mexico, we built a community center that provides humanitarian aid, education, and community development. In sophisticated Romania, we utilize internet meetings and social networking sites to organize a business start-up. In suburban USA we function as a network of business associates rediscovering humanity. In all three contexts, one thing is constant: Our work is not just to move money from one place to another. Our function is to connect lives, to share wisdom, to grow relationships, and to succeed together as friends”.

En el caso de México, ésta organización describe el área de sus acciones como un sitio atrasado y analfabeta, con fuertes problemáticas sociales y con grandes necesidades, tanto físicas como espirituales.

“Vicente Guerrero is a perfect example of a community crippled by the downward cycle of poverty. Walking between rows of tiny shacks, one is immediately struck by the absence of adults. Children are everywhere, with nobody to tend them because parents work in the fields or abroad, leaving their children unsupervised and uneducated. Children are left vulnerable to exploitation, drug and gang activity, violence, and even rape. They are undernourished and stunted in their physical and mental development. The cycle of despair repeats, hope fails to exist and the only thing that matters is survival. NGO’s vision is to create hope out of nothing”.

Así, la colonia Nuevo San Juan Copala, o Fraccionamiento Las Misiones ofrece un ejemplo de la visión que guarda este tipo de organizaciones.

“In 2009, NGO began construction of the “blue building,” in a very poor neighborhood of Vicente Guerrero known as Las Misiones. This large multipurpose facility is more than just a building; it is the heart of a community and the starting place for a new generation of leaders. It was built for the children of this area, to be a safe place for them, a haven from the despair, and a source of love and hope. The building is gated and has four classrooms, a large kitchen, bathrooms, a storage closet, a large outdoor patio, and a playground. In the summer of 2011, after the hard work, investment and commitment of many dedicated individuals, the first steps were taken to create and implement a permanent program at the blue building to support the children in Las Misiones and nearby neighborhoods”.

Y concluye.

“Now the building that for years was identified by its bright blue color finally has a name that holds hope and encouragement for the children of this community. The blue building is now an Oasis of Love, or simply Oasis. This bright blue building in the middle of the Baja desert is precisely that, an oasis for the children. It is a place where kids can receive help with their schoolwork, a nutritious meal, and a message of life through a bible class; a place where they can safely have fun and know that they will always be taken care of, first by God and then by all of the Oasis staff, teachers, and volunteers”.

El pastor Gerardo Figueroa quien es originario del estado de Chiapas, tiene 36 años de edad e inició su carrera como pastor en el año de 1989, durante su estancia en una escuela bíblica ubicada en la Ciudad de Torreón, Coahuila. Al terminar sus estudios y después de tres años, regresó a su estado natal como pastor, sin embargo, por falta de oportunidades decidió salir a buscar trabajo, llegando así a Baja California en el año de 1995. Este pastor explica el enfoque del programa.

“Aquí en las Misiones vimos la necesidad de ubicarla por los niños, vimos que había esa necesidad porque los niños se quedaban solos, los padres se iban a trabajar y los dejaban solos, de hecho ahora tenemos un programa para los niños que se llama Oasis. Por lo pronto estamos trabajando los martes y los jueves pues apenas iniciamos ese programa y trabajamos de 2 a 5 de la tarde, ya que salieron de la escuela se traen sus tareas. Aquí se les ayuda con sus tareas y aquí se les da una comida y a parte se les da una hora de inglés, entonces este es el programa que tenemos ahora, posiblemente más adelante se extienda a más días. Ahorita tenemos 40 niños aproximadamente. Y aquí tenemos niños de primaria y secundaria, y los de secundaria ayudan a los de primaria. No es condición que asistan o que estén en la iglesia, pueden venir de fuera o de otra colonia”.

Paralelamente, el pastor observa una falta de enfoque étnico de su misión evangelizadora, pues a pesar de que está casado con una mujer mixteca, no ve como una necesidad el predicar en lenguas indígenas en esta región, por lo que para acercarse a esta población se apoya de traductores tanto triquis como mixtecos. Aunque reconocen la baja participación de estos grupos en sus servicios, aun cuando los templos se ubican en la colonia triqui.

“Es extraño pero la gente que asiste a esta iglesia en su mayoría viene de fuera, no son de aquí. Vienen de Santa Fe, de las Playitas, de Colonia Aeropuerto y Vicente Guerrero. No sé a qué se deba, no sé, pero viene más gente de afuera, que indígenas de aquí”.

De esta forma, esta iglesia no parece tener desarrollado un sistema de búsqueda de más adeptos a nivel local, pero sí se interesa en la permanencia de aquellos con los que cuenta, pues de ellos depende no solo el sostenimiento de la iglesia misma, sino también de su expansión en la región.

“Nuestra estrategia de evangelización es el trabajo con amigos, con personas conocidas con quienes tenemos relación. Empezamos a trabajar con ellos y es la

manera en que asisten a las reuniones. Algunas personas sí se acercan con el objetivo de que les den, sus condiciones son precarias, entonces se acercan a pedir ayuda para construir una casa o ayuda que la familia ocupa. En realidad en esta colonia nunca hemos tenido una sensación de rechazo de la gente a nuestra presencia, hasta ahora no ha pasado eso porque la idea es ayudarlos, siempre se le ha apoyado a la gente aquí. Tenemos grupos de americanos que vienen aquí y dejan apoyos, por ejemplo, cuando llega la temporada de frío traen cobijas, traen comida, se les hace casa a la gente pobre, y tres días por año tenemos aquí una campaña médica para atender a toda la comunidad con medicamentos gratis, entonces la gente nos ve bien, somos bien aceptados y no hemos tenido ningún problema”.

Finalmente en relación a su percepción respecto de la presencia de diferentes iglesias en las colonias del Valle, Gerardo, el Pastor, señala que es una situación privilegiada la que se vive en el Valle porque ello significa que “hay necesidad de Dios”.

Y en una total conciencia de las condiciones de vida que experimenta la región, señala.

“Al haber tantas necesidades materiales aquí, también hay necesidades espirituales que los americanos vienen a cubrir”.

En sus propias palabras, señala.

“En realidad a pesar de la cantidad de iglesias cristianas en el Valle, nosotros no lo vemos como competencia, no lo vemos como problema porque hay mucha gente aquí, hay muchas colonias y necesidad. Yo creo que hay tantas iglesias en el Valle porque es gente que necesita y ocupa de Dios, es algo que se da en las personas, necesitan un apoyo espiritual y por eso se ve la afluencia de personas en todas las iglesias”.

La presencia de estas iglesias en las colonias del Valle, encuentra también relación con la consolidación del asentamiento de la población en la región, así como con el fortalecimiento del sistema de relaciones sociales que los grupos de misioneros establecieron en tales espacios. La consolidación y el fortalecimiento de las relaciones sociales con ciertos núcleos de familias, ha permitido visitas más dirigidas y apoyos canalizados a través de la feligresía local. Esto es que el proselitismo extendido transitó hacia uno más focalizado. Gerardo, el Pastor, así lo entiende.

“No creo que la cercanía con Estados Unidos tenga algo que ver, no influye, es la necesidad espiritual que tienen las personas, y los americanos vienen a ayudar y dar. Antes se veía más presencia de los grupos o eran más visibles los americanos o los retiros que se anunciaban en la carretera, ¿por qué? porque quizá antes ellos no tenían un lugar donde llegar, estaban conociendo a la gente en ese entonces, ahora ya no se ven porque llegan directamente a un lugar y con personas específicas. Ya conocen a la gente”.

La capacidad de adaptación de estas iglesias a las características del contexto en las que se ubican, ha permitido su permanencia y ha definido también las formas de su proselitismo. De esta manera, tanto la movilidad como el arraigo de la población en las colonias del Valle, así como una cercanía geográfica, que facilita la presencia constante de los grupos de misioneros provenientes de los Estados Unidos, ilustra la conformación de un protestantismo regional que se sustenta en la dispersión de su feligresía y en el parentesco extendido de los grupos locales en la región.

El Pastor Gerardo, así lo observa.

“Ha bajado el número de asistentes que vienen a la iglesia aquí, pero eso es porque la mayoría de la gente aquí son migrantes, vienen aquí un tiempo y se regresan a su tierra y ese es el detalle, que no todos viven aquí, pues unos están en Estados Unidos y otros se van a su tierra o cambian de casa a otra colonia en la región.

Como sea, donde se encuentre la gente ya llevan el mensaje de Dios y donde estén, se difundirá”.

Paréntesis congregacional

[*Baja Missions* tiene su nacimiento en el año de 1996 y surge con la finalidad de establecer y apoyar nuevas congregaciones en Baja California, México. Cada congregación se edifica con el apoyo de una iglesia hermana ubicada en los Estados Unidos.

“*Baja Missions* participa en llegar a miles con las Buenas Nuevas en aquellas comunidades con una necesidad desesperada de la palabra de Dios. -Dice su emblema”.

Baja Missions pertenece a la Iglesia de Cristo Mayfair, ubicada en Untsville, Alabama. En el año de 1996 comenzó a establecer iglesias de Cristo en Baja California, México. Esta organización inicia su trabajo en la península con la creación de la Ciudad de los Niños, ubicada en la Ciudad de Ensenada, ahí se brinda vivienda, educación y apoyo espiritual a niños abandonados, o en situación de calle, por lo que se conforma como un orfanato.

En sus orígenes se relata que Stan Stout, director por mucho tiempo de la Ciudad de los Niños en Ensenada pidió en 1996 a seis miembros de Mayfair que fueran con él a ver las necesidades de una pequeña iglesia que se reunía en San Quintín y de la cual habían recibido noticias. Al ver las condiciones del lugar, estos miembros se ofrecieron a regresar con equipo y material para verter un piso de concreto y un techo en un edificio que estaba sin terminar. Mayfair también se ofreció a llevar apoyo espiritual y financiero a esta nueva iglesia, comenzando así su trabajo misionero en Baja California.

Hoy en día, *Baja Missions* continúa ayudando a las iglesias en Baja California, proporcionando apoyo a los ministros y líderes de iglesias, y llevando a más de 25 equipos

de misioneros al año. En todo este tiempo, cada una de las congregaciones que se han establecido en la región lo hace con el patrocinio de una congregación hermana en los Estados Unidos. Con este trabajo en par, las iglesias del Valle reciben apoyo económico y financiamiento para desarrollar sus actividades, ayuda médica, apoyo espiritual y aliento.

“We are earnestly seeing to follow God as he leads us to new and exciting heights in our partnership with our Mexican brothers and sisters”.

Las Iglesias dependientes de *Baja Missions* tienen su estación base en la ciudad de Ensenada. Ahí impulsa un proyecto llamado La Ciudad de los Niños, la cual funciona como estación regional para a partir de ahí enviar los recursos, los apoyos materiales y los grupos de misioneros que se trasladan a las diversas iglesias de la península. Además, ahí se ubica el Instituto Bíblico cuya misión es “Inspirar y capacitar a la próxima generación de líderes de servicio de Cristo de América Latina”. *Baja Missions* tiene una cobertura regional pues su ámbito de acción abarca toda la geografía del Valle.⁷¹

El establecimiento de esta infraestructura de evangelización focalizada, permite la interacción entre los miembros y una doctrina común entre sus fieles. Ninguna de estas iglesias se asume como un ente aislado, son núcleos activos e interconectados a través de los cuales se va estableciendo una forma de evangelización, un perfil de su feligresía, y en donde circulan los recursos económicos, el material bíblico e interactúan los grupos de misioneros y de fieles locales.

⁷¹ De norte a sur Baja Missions se ubica como sigue: 1) La Ciudad de los Niños, ubicada en Ensenada, 2) Iglesia de Cristo, localizada en la Colonia 89, en el área conurbada de Ensenada. 3) Iglesia de Cristo, que se encuentra en la colonia Chapultepec, igualmente en el área conurbada al sur de la Ciudad de Ensenada. 4) Iglesia de Cristo Manadero, asentada en el área rural al sur de la ciudad de Ensenada. 5) Iglesia de Cristo El Zorrillo, ubicada en las colonias formadas por trabajadores indígenas migrantes al sur del municipio. 6) Iglesia de Cristo Ejido Eréndira, que se localiza en el área rural del Municipio. 7) Iglesia de Cristo San Vicente, al norte de la región de San Quintín. 8) Iglesia de Cristo Colonet, ubicada al norte de la región. 9) Iglesia de Cristo Camalú, al norte de la región, 10) Iglesia de Cristo Vicente Guerrero, asentada en el centro del Valle, en la Colonia Fraccionamiento Las Misiones o Nuevo San Juan Copala. 11) Iglesia de Cristo San Quintín.

Baja Missions promociona la labor misional entre los miembros de sus iglesias ubicadas en Estados Unidos y Canadá con una percepción de alusión a un sitio prístino y con una clara noción de coloniaje, refiriéndose así a su área de trabajo.

“Most Americans are amazed to learn that the vast majority of Baja has never heard the Good News of Christ. Imagine entering a community of 10,000-15,000 people, where the gospel is presented for the first time. The pure, unaltered Word of God becomes just as powerful as it was 2,000 years ago”.

Esta percepción se acompaña de una definición prístina de las personas a quien se va a evangelizar enfocando su trabajo pastoral en los trabajadores indígenas migrantes.

“A team mission experience can be a true life-changing experience, impacting hundreds with the loving touch of Jesus. Few Americans have an opportunity to go into these remote areas of Baja. When you go, you are quickly identified as someone who looks different -here to help these poverty- stricken people. Though they may look very different from us, with their beautiful dark skin, black hair, and brown eyes, they are very much like you and me, with the same needs, same pain, and dreams for their family”.

Así, el perfil de esta organización remite a un fuerte componente misionero y con un enfoque a la actividad de construcción. Ellos mismos definen a la región y a su población objetivo de la siguiente manera.

“Along the fertile shoreline of the Baja peninsula, some of the poorest people in Latin America struggle to survive. They work for American corporations that own land as far as the eye can see - tomatoes, grapes, strawberries - they all must be picked by hand. Hispanic families survive the only way they can, by working long

hours in the hot sun - for about a dollar an hour. It's back-breaking work, with little hope for advancement in life.

When little children are forced to get on the bus and ride to the fields to work so that their family can benefit from another pair of hands and another dollar at the end of the day, they lose all hope of rising to a better life. They fall far behind in school, and most never return to finish their education. They are trapped in a cycle of poverty for the rest of their lives, destined to become adults with no other ability than to pick - and their lifetime of struggle is set in place.

Through the active ministries of Baja Missions' eleven churches along the Pacific coastline, we are trying to intervene and help the children stay in school. Because the Mexican government charges registration fees and requires uniforms, the annual cost of app. \$100 to go to school is beyond the reach of most families. Given the choice of educating their families or feeding them, they choose the latter. The result? A hopeless future of poverty is passed down to another generation”.]

En la etapa en que esta organización arriba a la colonia, aún se observan muchas carencias en infraestructura y servicios, por lo que muchos de los esfuerzos y recursos de estos grupos se enfocan aún en la mejora de las condiciones residenciales de los colonos y en la definición de un paisaje religioso que se fue en la estructura residencial. Ya en este momento de la vida residencial, los diversos grupos de religiosos y la feligresía comienzan a instalar diversos centros devocionales al interior de las colonias.

Estas “nuevas” iglesias tienen la peculiaridad de aparecer y desaparecer de manera intermitentemente en los nichos residenciales, carecen de estructura y presupuesto y dado su número, compiten por su feligresía. Son lideradas por nuevos dirigentes mestizos e indígenas de origen local, dotados de carisma, quienes aparecen organizando y proliferando sus propias organizaciones religiosas. La aparición de esta infraestructura religiosa en las colonias definió además de un paisaje religioso, una infraestructura de fe, enmarcada por la irrupción de espacios marginales e improvisados donde se llevarían acabo los servicios. Un cuarto, bodega o patio de casa se convirtió en centro de reunión adonde arribaban los grupos religiosos extranjeros quienes continuaban desarrollando el ejercicio misionero que se fue consolidando en la región.



Foto 7. Aspecto de una de las iglesias que fueron surgiendo en las colonias formadas por los trabajadores. La imagen permite apreciar lo improvisado de los elementos y estructura que apareció en este momento del asentamiento. Colonia Tres Arbolitos.

Usualmente las sociedades protestantes utilizan para sus actividades las casas particulares de sus miembros. El domicilio particular de los miembros de las congregaciones protestantes se ha convertido en el refugio natural de la organización religiosa, porque tiene las ventajas de accesibilidad inmediata y proporciona un ambiente mucho más discreto y personal a sus miembros, fortaleciendo así sus mecanismos de interacción (Hernández, 1996). Estas iglesias son fundadas y manejadas por los propios vecinos del lugar. Estas iglesias pequeñas normalmente pertenecen a una congregación mayor (o lo que podríamos decir iglesia madre) que trabaja a nivel regional y que tiene algunos nichos ubicados en las delegaciones de mayor poblamiento en la zona. Su pertenencia no es de carácter nominal sino de adhesión confesional, es decir no reciben apoyo económico alguno por lo que estas pequeñas iglesias trabajan de manera autónoma, asentadas en espacios improvisados y con muy pocos recursos. Debido a estas circunstancias, muchas veces estas iglesias van desapareciendo cotidianamente, fundiéndose con otras o terminan perdidas y anónimas en la amplia cartografía religiosa de la zona. Es en un segundo momento en que los nuevos

feligreses participaran de las actividades de estas iglesias madres con las cuales se involucraran en sus actividades, conocerán a los demás miembros, así como a sus principales dirigentes y pastores. Esto dará un sentido formal de adhesión y formará parte de la institucionalización de su pertenencia. En estas iglesias harán comunidad y aceptaran a Cristo en su vida a través del bautismo consciente.

En esta etapa, la institucionalización de la estructura religiosa se observó además en la profesionalización de sus bases. En este proceso la organización Misionera Cristo por su Mundo ha tenido un papel central pues pronto abrió una escuela bíblica donde se profesionalizaron a los líderes religiosos (indígenas y mestizos). A bría que destacar que este tipo de acercamientos institucionales ofrecen una movilidad social a los individuos que se involucran con este tipo de organizaciones Misioneras, gracias a su trabajo en red y a su funcionamiento transnacional. El contacto permanente con misiones extranjeras dentro de la nueva territorialidad indígena, así como la posibilidad de asistir a otras latitudes o misiones lejanas, estuvieron presentes en los intereses de los nuevos convertidos. El acceso a un nuevo capital social, en términos de educación escolarizada, de relaciones sociales con el mundo no indígena y en particular con otros grupos ajenos a los conflictos locales y nacionales generaron tanto la continuación de la transformación étnica como el desentramamiento de los poderes locales (Demere, 2008). Para muchos de los jóvenes y adultos de la zona, quienes contaban con pocos recursos y escolaridad, la escuela bíblica permitió el involucrarse en las actividades de esta organización internacional, donde además de profesionalizarse, se les ofertó la convivencia con otros referentes culturales y sumarse a las campañas de evangelización Misionera que anualmente se llevan a cabo en otras regiones del país e incluso en el extranjero. Para muchos jornaleros y sus familias, lo anterior les permitió un sentido relativo de integración y asenso social.

Hay que señalar también que fue en este momento en que los triquis levantan y fundan la iglesia católica en la Nueva San Juan Copala. Primero con la edificación de una sencilla capilla y posteriormente con la edificación de una iglesia donde se veneró al Santo patrón traído de la tierra de origen –San Juan Bautista-. De este modo los triquis lograron institucionalizar su sentido de fe y traer consigo el referente religioso más importante del

grupo al nuevo nicho residencial. Como señala Giménez (1978) en las colonias de San Quintín, los Santos aún continúan adquiriendo el carácter de aglutinadores simbólicos de las comunidades, pero en estas colonias también este papel lo cumplen las iglesias pentecostales y sus nuevos pastores indígenas, quienes pueden transitar del liderazgo indígena a un liderazgo religioso.



Foto 8. En el año 2005 se erigió en la Nuevo San Juan Copala la primer capilla católica que cedería paso a la iglesia de la colonia. En la imagen se puede ver a la banda de música tradicional de la colonia.

En este ambiente diverso, ambas formas religiosas (catolicismo costumbrista y evangelismo) han podido convivir en colonias de San Quintín como la Nuevo San Juan Copala; los primeros reformulando la tradición y los segundos definiendo un protestantismo étnico regional aun en ciernes.

La organización religiosa internacional Baja Missions, es otra de las organizaciones que tienen una fuerte presencia en la región. Su práctica religiosa se desarrolla a través de la propagación de una importante infraestructura religiosa y el desarrollo del servicio misionero con un enfoque de protección a grupos vulnerables. La profesionalización de sus liderazgos, quienes actúan a nivel local, representa otra forma efectiva de desarrollar su estrategia evangelizadora en la zona.

Se enfoca en la propagación de la palabra de Dios y no guarda una estrategia diferenciada de evangelización hacia los grupos indígenas, por tanto el aspecto étnico no se vuelve relevante en este perfil institucional. Para ellos, la propagación de la palabra de Dios es su meta y el papel del pastor, en este sentido, es fundamental en las estrategias de conversión, por lo que la profesionalización de éste resulta de vital importancia.

Como estrategia de expansión trabaja en la conformación de congregaciones sólidas que se aglutinan en territorios determinados por su liderazgo. La conformación de sus congregaciones se basa en relaciones de amistad y solidaridad estrecha entre sus miembros, mismos que no se vinculan del todo con los habitantes en los territorios donde se asientan. Es por ello que en la colonia Nuevo San Juan Copala no buscan la feligresía local, aunque tampoco ésta es rechazada. Sus acciones se orientan a la ayuda asistencial a las poblaciones con fuertes necesidades materiales en la zona, pero que no necesariamente están determinadas por una condición étnica. Aun así, al desarrollar sus múltiples programas de atención y con la permanente visita de los grupos de jóvenes misioneros americanos y canadienses en la región tiene un impacto en los territorios donde han definido su presencia.

Iglesia étnica orientada al cambio social. La definición de un protestantismo étnico en la región.

La Iglesia Filadelfia en la colonia



Imagen 2. Archivo personal. Fachada del Templo Filadelfia en la colonia Nuevo San Juan Copala. La serie fotográfica (izquierda año 2009 y derecha año 2011) muestra el crecimiento que ha tenido la iglesia en el tiempo.

La iglesia Filadelfia es la única iglesia en la colonia con un perfil abiertamente étnico. Su pastor Antonio, un mixteco originario de Guerrero, arribó a la colonia vecina la 13 de mayo donde ubicó su residencia para impartir clases en la escuela primaria, y desde ahí comenzó a pensar en hacerse de un terreno en la zona. Fue así como en el año de 1999 Antonio y su esposa logran de hacerse de tres lotes en la colonia para erigir una iglesia Cristiana.

Antonio representa aquellos pastores que inician su carrera de conversión al interior de los campamentos de trabajo. En su caso, este proceso se dio cuando él era jornalero en los campamentos de Sinaloa, donde conoció la palabra gracias a los grupos de misioneros extranjeros que visitaban los campos.

El replanteamiento de la identidad religiosa de Antonio se relaciona con un cuestionamiento sobre el valor de la creencia en los dioses que antes adoraba, así como del cauce reflexivo que elaboró respecto a las alabanzas aprendidas desde la religión

hegemónica. La búsqueda de la “verdad religiosa” de forma personal, ha permeado todo el trabajo evangélico de Antonio hasta la fecha.

Antonio cuenta ya con 23 años de experiencia participando en las congregaciones cristianas en el país, y en este activismo alcanzó a conocer la estructura tanto de las iglesias como de las congregaciones. Así, a partir del 2009 buscó profesionalizar su membresía en las iglesias evangélicas, y en el año 2010 se graduó como pastor en el Instituto Bíblico Vida ubicado en la ciudad de Tijuana. Una vez como pastor decidió fundar una iglesia en el lugar donde vivía.

La iglesia Filadelfia pertenece al Evangelio Cuadrangular, la cual es una agrupación evangélica a nivel internacional. Tuvo su nacimiento a mediados del año 2002 y desde 2005 cuenta con registro ante Gobernación.

Paréntesis Congregacional

[La Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, comúnmente conocida como Iglesia Cristiana Cuadrangular (en inglés *International Foursquare Church*) es una denominación cristiana evangélica pentecostal fundada en 1927 por su similar, la canadiense conocida como Aimee Semple McPherson, quien inició en 1923 la primera congregación en la ciudad de Los Ángeles, en los Estados Unidos. Actualmente, se estima que tiene más de 10 millones de miembros, organizados en congregaciones coordinadas por zonas y distritos en más de 149 países.

Hacia el año 2000, la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular había crecido hasta las 2, 594 iglesias con 118, 981 miembros en los Estados Unidos. Su membresía mundial superaba los 6 millones, con casi 100, 000 iglesias en 125 países diferentes. Sus oficinas corporativas centrales se encuentran en Los Ángeles, California. Junto con las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios, las *Open Bible Standard Churches*, la *Pentecostal Holiness Church* y otras, la Iglesia Cuadrangular organizó la *Pentecostal Fellowship of North*

América (Fraternidad Pentecostal de Norteamérica) en 1948, en la ciudad de Des Moines (Iowa).

Esta reagrupación de las fraternidades devino de un contexto de fuertes cambios a nivel internacional. Al término de la Segunda Guerra Mundial en 1946, se planteó la posibilidad de confraternizar entre las agrupaciones pentecostales, a través de una fraternidad universal, lo cual se logró hasta 1948. Su propósito era el siguiente: 1) Facilitar un vehículo para la expresión y coordinación de los esfuerzos en asuntos comunes a todos los organismos miembros, incluyendo las misiones y evangelización por todo el mundo. 2) Demostrarle al mundo la unidad esencial que existe entre los creyentes bautizados por el Espíritu. 3) Facilitar servicios que permitan que sus miembros cumplan más rápida y eficazmente su responsabilidad de la pronta evangelización del mundo. 4) Fomentar los principios de cortesía que nutren en cuerpo de Cristo, encaminados a mantener la unidad del Espíritu hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe.⁷²

En 1994, la Fraternidad fue reorganizada con el nombre de *Pentecostal/Charismatic Churches of North America* (Iglesias Pentecostales/Carismáticas de Norteamérica) tras un proceso de reconciliación con congregaciones afroamericanas, en particular con la *Church of God in Christ*.

Actualmente la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular apoya proyectos estratégicos de evangelización alrededor del mundo. Mediante la Misión de Evangelización Internacional conocida como "Foursquare Missions International" y proyectos integrales sociales, que se canalizan a través de una fundación internacional la "Foursquare Foundation International". En cada nación los distritos y congregaciones cristianas cuadrangulares son independientes y poseen autonomía para fundar congregaciones y decidir asuntos de administración interna].⁷³

⁷² En (W. Conn, 2011: 270).

⁷³ Fuentes: Melton's Encyclopedia of American Religions, 8th Edition, January, 2009. ISBN 978-0-7876-9696-2. También ver <http://www.iecmar.com/historia.ws> consultado el 01 de julio de 2012, y <http://cuadrangulardemexico.org/>

A pesar de su filiación institucional claramente definida por la congregación a la que pertenece su iglesia, el enfoque del pastor Antonio transita más por el aspecto social, que por el carácter religioso.

“Esta iglesia sí es una rama cristiana, pero de forma temporal, porque en cuanto se pueda mantener por sí sola se proyecta que se haga un concilio independiente. La meta no es manejarla como área religiosa sino más bien como área civil a través de la creación de una asociación civil. El fin, lo que buscamos es hacer un campo de consejería para personas indígenas en particular y no sólo en el área espiritual, porque cuando se enfrascan otros pastores en el área religiosa solo hablan del área espiritual pero desatienden el área cultural, social y las necesidades de orientación y consejería. No es suficiente la palabra de la Biblia, sino tiene que desarrollarse en conjunto con lo cultural y lo social”.

Y continúa describiendo el enfoque y perfil que ha proyectado desarrollar en su iglesia.

“Mi proyecto no es cien por ciento religioso, sino un proyecto que cumpla la expectativa real y las necesidades de la gente indígena. Las necesidades que hay es orientar y aconsejar a todas las mujeres maltratadas, los niños abandonados. Como yo fui niño abandonado en la calle yo viví esa vida y la conozco y veo esas necesidades aquí en San Juan Copala y la 13 de mayo. Si lo hay aquí es que lo hay en todas las colonias del Valle. Entonces lo que hay que hacer es despertar a esa persona, decirle «¿sabes qué, mujer? estos son tus derechos, tus deberes y obligaciones, estos son tus derechos, mujer, aquí está la puerta del gobierno que te puede apoyar, aquí te asesoraremos», todo eso hay que hacer, decirles, despertar a la gente indígena”.

http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_Internacional_del_Evangeli_o_Cuadrangular consultado el 02 de julio de 2012. <http://www.foursquare.org/> consultado el 01 de julio, 2012.

Don Antonio se identifica claramente como un promotor comunitario enfocado a la promoción del área social y cultural de la población indígena. Es por ello que exalta la necesidad de ampliar el enfoque religioso al de la intervención social.

“Este plan es personal, no tiene que ver nada con la congregación a la que pertenezco. Yo estoy pagando un impuesto por otorgarme un permiso para poder laborar, por eso el enfoque mío es más social y cultural, no enfrascamos a la gente sólo en el aspecto religioso. Nosotros somos una iglesia de lo más polémico aquí en San Quintín, porque defendemos a mujeres y niños, porque admitimos a parejas en unión libre, cosa que en la rama religiosa no es posible porque tienen que estar casados, o admitimos a gente sin bautizo, la idea es facilitar las cosas. Por eso yo como pastor mi función es esa, el área social. No quiero enfrascarme en una religiosidad rígida, «que esto es lo que la Biblia dice y esto es lo que tiene que ser entonces», no, porque Cristo no hizo así, él fue a los borrachos, a los enfermos, a los samaritanos y con ellos anduvo. Esa es la verdadera enseñanza que la vida registra. Entonces si yo me enfrascara en una religiosidad rígida yo diría, «no, tú no puedes entrar a la iglesia porque no estás casado». Lo que hago es hacerla menos y caería en una discriminación de algún tipo. No voy a profesar con hipocresía diciendo «saben qué, yo voy a ser un cristiano auténtico y vamos a ser puritanos», no, aquí es al revés, para ser cristiano tienes que ser una persona con perspectiva y labor social, con una mira de ver más allá de la persona mientras esté a tu alcance apoyar a tu hermano y decirle vente. Si hay necesidad de consejo y apoyo en la vida social, en la vida cultural y en la vida espiritual entonces aconséjalo y acompáñalo, en todos los elementos y no solo en uno, el religioso. Enfrascarse solo en la religiosidad no es correcto porque la religión no es para enriquecerse, para vivir de ello. Hay pastores que viven del diezmo y de las cooperaciones del prójimo, eso es correcto y la Biblia lo permite, pero cuál es tu cuidado entonces, porque a esa gente que te mantiene tú no le puedes decir «tú no estas casado y no puedes entonces ocupar un puesto dentro de la iglesia, tú estás en unión libre y estás en pecado entonces», pero si se recibe lo que le ingresa y da de dinero y esa es una contradicción, por eso aquí en el Valle nos hemos vuelto una iglesia polémica, una iglesia que va más allá de la realidad y nos dicen que es una iglesia corrompida, pero no lo es así, es integral, estamos haciendo una formación de valores, estamos valorando la vida de la persona. Ayudamos a los lastimados físicamente, moralmente, etc. Por eso somos intermediarios de ayuda a la gente, que uno ponga cosas al alcance de la gente para salir de la discriminación y salir de la violencia etc., y la religiosidad rígida pone muchas trabas, por eso es mi visión amplia de conjuntar lo social, lo cultural y lo espiritual”.

Antonio, demuestra un serio interés por trabajar con un enfoque amplio en el proceso de evangelización desarrollado en la colonia. Este proceso considera los aspectos culturales de la población asentada, así como su pertenencia étnica, siendo esta una clara distinción sobre el perfil de esta iglesia respecto al conjunto de iglesias presentes en la colonia.

“Yo me centro en la población indígena porque yo soy indígena, en primer lugar, y veo que sí necesitan el lado espiritual y que despierten de la condición en que están”.

De hecho, el caso de Antonio muestra una interesante perspectiva sincrética que articula los elementos normativos provenientes de la religión cristiana y los atributos culturales determinados por la condición étnica de la población objetivo. Esto implica el desarrollo de una perspectiva que trata de adaptar los bienes religiosos presentes en la religión cristiana a la realidad indígena de la población asentada en San Quintín.

“Esto viene de una posición de tomar una posición eclesiástica clásica, donde nosotros tomamos lo bíblico y lo que somos y eso nos ayuda a mejorar”.

Y avanza un poco más.

“Ahora, aquí en el Valle y en México en general son miles las iglesias, pero cuando no son bilingües ni indígenas, agarran la Biblia y la aplican tal y como es. «Es que tú estás en pecado y no puedes entrar aquí, es que tú estás así y estás mal» entonces se vuelve juez la persona y entonces en vez de ayudar a la gente lo aleja más y esta persona en vez de acercarse, vuelve a caer en sus males y está mal. Si nosotros

tomamos entonces lo bueno de la biblia y lo bueno de nosotros los indígenas y vamos a formar un todo para ir por un buen camino”.

El enfoque étnico de la iglesia de Antonio en primera instancia no hace distinción alguna entre los grupos, pues cómo señala.

“Esto es amplio, para todos los indígenas, por ello no distingo entre mixtecos y triquis, aquí todos somos igual, por ello esta gente sigue siendo gente olvidada que muchos pastores se conforman en dar su mensaje en español y la gente que no lo habla o lo entiende mal y que tiene deseos de aprender, pues no recibe el mensaje ni la enseñanza, entonces hay que abrir espacios”.

Sin embargo, en el desarrollo de su discurso la distinción étnica sí tiene más presencia.

“Yo me centro en los triquis porque ellos se casan muy jóvenes y es un ciclo de vida que se repite constantemente, entonces no tienen una visión y no tienen preparación. Hay jóvenes aquí que no saben hablar español, hay matrimonios jóvenes que tienen miedo de entrar a un centro como este, por ello hay que empezar con la gente más necesitada. Y el que trabajemos con ellos deviene de un diagnóstico que se hizo en el Valle. Por ello, muchas iglesias llegan y se asientan, pero al poco tiempo cierran, no solo es abrir iglesias porque sí, hay que tener un fin. Por eso el Olivar donde nosotros fuimos fundadores de ahí, pero por falta de visión y desacuerdos de que ellos aplican la Biblia como ley y entonces dicen que como no la aplicas como tal eres una persona corrompida. Y yo le dije mira hermano es que yo voy a la gente indígena y tú vas a los que hablan español”.

Esto en el contexto de la presencia de la iglesia en la colonia mayormente conformada por población triqui cobra relevancia.

Finalmente, las acciones de la iglesia Filadelfia proyectadas por Antonio se ven determinados por su formación como promotor comunitario y como indígena, pues se enfocan en el desarrollo de habilidades productivas y culturales, pero determinadas por el aspecto religioso en un contexto pluriétnico complejo, al cual se vinculan los grupos de norteamericanos presentes en la región. Como él mismo señala.

“Y aquí estamos echando andar una banda de música, también estaremos por abrir la escuela de consejería y abrir un mercado de artesanías promoviendo la interculturalidad entre indígenas y americanos. Y los productos los queremos mandar de exportación para que la gente se ayude acá. Yo soy un trabajador social y aquí vamos a acondicionar para que haya salones, una biblioteca que puedan venir a consultar todo lo secular y todo lo bíblico”.

La presencia de la Iglesia desarrollada por Antonio en la región tiene la intención de ampliarse paulatinamente, pues en la actualidad si bien la iglesia cuenta con poca afluencia, sí ha sido un lugar de capacitación de los feligreses, quienes con el tiempo se van diseminando en las colonias del Valle, participando en otras iglesias y congregaciones o dirigiendo las mismas. Así termina diciendo.

“La clave de registro de gobernación, ahí tengo el registro en papel, por eso somos legales y los demás son iglesias piratas. Nosotros estamos legalmente reconocidos. Muchas están aquí sobrepuestas. Y nosotros nos estamos ampliando y tenemos iglesia en Díaz Ordaz y estamos por abrir una en Santa Fe. Filadelfia va a ser matriz pero las demás podrán tener registro y nombre diferente. En Santa Fe se llama La Roca de Santa Fe y en Díaz Ordaz se llama Getsemaní, que significa Molino para Aceite”.

Así, crece la presencia de las iglesias Cristianas en el Valle, pero también crece la posibilidad de ejercer un servicio religioso que se adapte a las necesidades físicas,

culturales, sociales y espirituales de la población indígena asentada en las colonias del Valle de San Quintín.

Pastor Antonio García

Don Antonio es originario de Tlapa de Guerrero y es hablante de mixteco. Don Antonio aprendió el español cuando tenía 22 años e inició sus estudios de primaria a la edad de 23. Sus padres se separaron y Antonio decidió vivir en la calle, en la ciudad de Acapulco, durante largo tiempo. Posteriormente una familia compuesta por un par de profesores le adoptaron en su casa, en uno de los municipios de Tlapa; ellos mismos le enseñaron a hablar y escribir español, por ello cuando a sus 23 años entró a cursar sus estudios de primaria ya sabía leer y escribir por lo que avanzó rápido entre los grados, pues culminó sus estudios a nivel básico en solo 4 años.

Con estudios de primaria y secundaria cursados en Tlapa y Acapulco, Guerrero, terminó además el CBTIS⁷⁴ en ese mismo estado. Al concluir sus estudios de preparatoria se fue a Sinaloa a trabajar como jornalero en la pizca de tomate y de ahí comenzó a seguir la ruta de la hortaliza, por lo que llegó a la Paz en Baja California Sur y de ahí subió a San Quintín, en el año de 1988.

Antonio observa que uno de los principales problemas con los trabajadores del campo indígenas en el Valle son sus bajos salarios, ello provoca la migración, el estancamiento y la dependencia de los trabajadores hacia los campamentos donde tienen un salario, que aunque es pequeño, es seguro. Ello hace que generaciones de trabajadores se anclen a este tipo de mercados de manera permanente.

⁷⁴ Centro de Bachillerato Técnico, Industrial y de Servicios.

Don Antonio mayormente trabajó en un campo llamado Campo Villa de la empresa ABC, propiedad de los hermanos Canelos,⁷⁵ originarios de Sinaloa. En el campo Villa, ubicado en el estado de Sinaloa, Antonio conoció a su esposa, quien es mixteca de Oaxaca; con ella formó su familia y tuvo cinco hijos.

Don Antonio cuenta, además, con experiencia de trabajo previo a su arribo a San Quintín con grupos en comunidad. En Guerrero, Antonio se capacitó como instructor comunitario por el CONAFE⁷⁶ quien le asignó una beca por cuatro años, con lo cual fue enviado a la sierra y a la Costa Chica de Guerrero donde en un operativo del ejército fue acusado de narcotráfico y trasladado a la Ciudad de México.

Al paso de un tiempo y luego de realizar las respectivas investigaciones se determinó su inocencia y salió libre, dejando su labor como promotor comunitario e iniciando su carrera laboral como jornalero en los campos del noroeste del país. Estando en el Valle de San Quintín el CONAFE también inició un programa de educación en campamentos en la región al cual se incorporó Antonio. Posteriormente en el año de 1996 y ya instalado en la región, Antonio se incorporó al INEA⁷⁷ para ser capacitado y convertirse en profesor en la región. Con el paso del tiempo Antonio recibe una beca por parte del gobierno federal para estudiar en la Unidad Regional de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) ubicada en San

⁷⁵ La empresa ABC fue dirigida por un par de hermanos originarios del estado de Sinaloa y de apellido Canelos. Esta empresa fue de las primeras empresas grandes en establecerse en el Valle de San Quintín por lo que han tenido un peso importante en la biografía de migración y trabajo de muchos de los jornaleros agrícolas que migraban entre Sinaloa y Baja California.

⁷⁶ El Consejo Nacional de Fomento Educativo –CONAFE- surge por decreto presidencial en el año de 1971 como órgano descentralizado de la Secretaría de Educación Pública para proporcionar educación a comunidades de mayor marginación y alejamiento geográfico del país.

⁷⁷ El Instituto Nacional para la Educación de los Adultos –INEA- es una institución educativa que atiende a personas mayores de 15 años que por alguna situación no tuvieron la oportunidad de aprender a leer o a escribir; prepara a quienes no han concluido su primaria o secundaria para terminarla con la ayuda de la creación de este Programa Educativo. El proyecto del INEA para la atención de la población Jornalera Agrícola Migrante, se propone ofrecer un servicio de alfabetización y educación básica integral a personas jóvenes y adultas jornaleras agrícolas migrantes (JAM), atendiendo a sus condiciones de vida y a su situación lingüística y de movilidad.

Quintín. Al concluir sus estudios, Antonio incursionó en una escuela instalada en el interior del Rancho Don Sabino Becerra, donde sigue laborando hasta la fecha.

La acción pastoral y el perfil de la iglesia liderada por Antonio representan esa expresión religiosa sincrética que contribuye a la creación de identidades étnicas renovadas y que aquí hemos definido como protestantismo étnico. La acción de esta iglesia se vincula a esa tendencia misionera que busca hacer más eficiente la acción pastoral y que privilegia la experiencia religiosa individual como parte de un proyecto más amplio de transformación de las condiciones de vida de los grupos en los que se enfoca, en este caso los grupos indígenas del Valle de San Quintín. A esta característica le asignamos el perfil de iglesia de contenido étnico orientada al cambio social.

La trayectoria de vida de Antonio define las prácticas y el perfil de las acciones de esta iglesia, las cuales no se contradicen con su adscripción institucional, pues debido a su historia como jornalero, como indígena, como migrante y como docente, Antonio sintetiza el esfuerzo organizacional de una práctica religiosa basada en el esfuerzo personal que se nutre de un apoyo congregacional que lo respalda.

La adscripción congregacional, en este caso, logra profesionalizar la práctica misionera dentro de su población objetivo y la vuelve a la vez que práctica, eficaz, pues al transformar el liderazgo indígena en un liderazgo religioso, asegura la adhesión de más miembros y elimina la necesidad de inserción de intermediarios que con tiempo logren descifrar los códigos que atraviesen la muralla de lo étnico.

Además, en el contexto en el que se desarrolla la acción pastoral de esta iglesia, la fuerza emancipadora del liderazgo de Antonio, pone de manifiesto una exaltación de los valores culturales de los pueblos indígenas, que junto con el dogma religioso, logren transformar

las condiciones de vida de sus semejantes. Una nueva tendencia de sincretismo religioso aparece en el discurso de estos pastores indios, donde lo religioso es sólo un elemento más en la definición de una novedosa concepción de lo étnico articulado a una práctica religiosa protestante que surge en la colonia Nuevo San Juan Copala, pero que se puede observar en toda la región.

Conclusiones

La ubicación de un nuevo campo religioso⁷⁸ en la región de San Quintín, se caracteriza por el desarrollo de una estructura religiosa ajena a los circuitos de mediación tradicional delineada por la fe católica y por la acción histórica de grupos de iglesias protestantes provenientes de los Estados Unidos, que por la cercanía geográfica, ha logrado establecer un territorio misional basado en el desarrollo de prácticas de asistencia social e infraestructura religiosa que actúa a través de organizaciones locales e internacionales. Ello ha significado que este campo religioso, ha encontrado en San Quintín, diversos itinerarios institucionales de ubicación del nuevo credo a nivel local y se ha instituido como una alternativa religiosa y social efectiva en toda la región.

Este proceso tiene un fuerte arraigo regional; históricamente definido por la falta de presencia institucional de la religión católica en la zona, así como por el proceso de colonización a través de la labor misional, desarrollado por las iglesias protestantes provenientes mayormente de los Estados Unidos,⁷⁹ quienes han delineado la configuración de un universo religioso aún en ciernes en esta región fronteriza.

⁷⁸ La noción de Campo Religioso, fue desarrollada originalmente por Bordieu (1972), como categoría analítica para identificar las relaciones de poder entre diferentes agentes que, de acuerdo con las posiciones ocupadas en el campo, compiten entre sí para legitimar sus prácticas sociales de lo religioso y las instituciones autorizadas para dirigir las (en Hernández Madrid, 1999).

⁷⁹ La cercanía de la región con el estado de California, tiene relevancia en función de la enorme concentración de congregaciones protestantes en ese estado. De acuerdo con la Asociación de Datos de Archivos Religiosos en los Estados Unidos (ARDA-Association of Religion Data Archives) para el año 2009 el estado de California concentraba el segundo número de congregaciones de iglesias evangélicas y protestantes de todos los estados fronterizos colindantes con México. Así para ese año, California contaba con 10, 443

De esta forma, el Valle de San Quintín guarda en el trabajo misional la mejor estrategia de conversión al protestantismo y el desarrollo de prácticas asociadas a la nueva fe. En éste contexto, el trabajo misional de los grupos protestantes en la región y su permanencia a través del establecimiento de misiones en el Valle, supone una labor evangelizadora de una población con poco arraigo territorial y con fuertes necesidades materiales y espirituales. Un discurso del desarraigo y la marginalidad de la población objetivo estimulan un trabajo misional de alcance espiritual con un fuerte enfoque étnico. En una región considerada inhóspita y donde se ha requerido “el trabajo de Dios”, el trabajo misional permitió la propagación de las iglesias y formuló una estrategia de evangelización eficaz. De hecho podemos decir que en un primer momento, la Iglesia en si misma puede entenderse como una institución típica de intermediación, que se constituye en una matriz de identidad en tanto proporciona recursos básicos a los migrantes –pobres- que llegan a asentarse a la zona (De la Peña, 2000).

Desde sus inicios, estas nuevas iglesias protestantes y pentecostales, estaban especialmente dirigidas a la población indígena presente en la zona, ya sea en los campamentos agrícolas, ya sea en las colonias. En los primeros años de la formación de las colonias la presencia de los grupos Cristianos sirvió como apoyo a las familias que se encontraban en condiciones residenciales precarias. Con fuertes necesidades que cubrir la enfermedad, el accidente o la dificultad recurrente son los momentos más propicios para la conversión. Es por ello que la presencia de los grupos de misioneros fue tan efectiva y recurrente en la etapa inicial del cambio residencial. En un momento de fuertes cambios y con una esperanza de mejoramiento de las condiciones de vida para ellos y sus hijos, el discurso de estas iglesias representaba un argumento emotivo, pragmático y político importante, pues cuando escuchan un mensaje de salvación donde se propone la sublimación de su existencia, se piensa en el rompimiento de una condición de segregación y en la transformación de las

congregaciones y 2,163,850 miembros; Arizona con 1,678 congregaciones y 349,557 miembros; Nuevo México con 900 congregaciones y 162,328 miembros, y Texas siendo el principal estado fronterizo con el mayor numero de congregaciones evangélicas-protestantes contaba con 15,182 congregaciones y 4,108,208 miembros (ver <http://thearda.com>).

condiciones de vida. Es un discurso de cambio y transformación que se articula con el momento de impulso dado por su cambio de residencia y mejora en las condiciones de trabajo y vida, pero también de la reformulación del *Ser triqui* en otro contexto.

Y si bien una vez formulado el tránsito residencial, su ubicación inicial se concentró en los nichos urbanos definidos en las delegaciones administrativas más grandes, con la irrupción de las colonias, su introducción en los territorios indígenas respondió a una iniciativa coordinada por el espíritu misionero que albergaban tanto los pastores locales (mayormente mestizos), como las asociaciones internacionales presentes en la región.

De este modo, en la zona de San Quintín y en la colonia Nuevo San Juan Copala, el perfil de las iglesias está definido por la heterogeneidad de sus trayectorias, por el discurso e itinerario de su pastor y por la institucionalidad de su práctica religiosa. Sin embargo, y a pesar de esta heterogeneidad de prácticas se observa cierto contorno unitario entre los fieles en términos de una adscripción a una cultura indígena, lo que define la construcción de un protestantismo étnico fronterizo y a la vez local, sustentado en los valores pentecostales.

Esta heterogeneidad institucional es parte del mercado de competencia espiritual sobre el que compiten tanto las organizaciones religiosas transnacionales como sus articulaciones locales, las cuales entran en disputa pero no en pugna por los feligreses. “Todas estas iglesias son los mismo”, señaló un fiel, mientras otro mencionó “La iglesia somos todos y está afuera, este sitio sólo es el local”.

Es importante señalar que las características de los pastores están determinadas por la historia de la iglesia a la que pertenecen o la que dirigen. En términos generales podemos señalar dos tipos de iglesias en la colonia distinguidas por el perfil étnico del pastor: Aquellas que son dirigidas por mestizos y las que son dirigidas y formadas por población indígena. Las primeras evidentemente fueron las primeras en surgir en la colonia y todas vieron su nacimiento pocos años después de la fundación de la colonia, salvo el caso de la iglesia Filadelfia, cuyo dirigente es indígena pero con una trayectoria muy parecida a las iglesias formadas por mestizos y por los grupos de extranjeros.

Así, en San Quintín, una poderosa estrategia misionera se ha llevado a cabo en función del aprovechamiento de los lazos comunitarios propios de estas comunidades, y la presencia constante de grupos misioneros que intentaban moderar los constreñimientos sociales prevalecientes en estos grupos, sin embargo, en la actualidad se está atravesando por nuevas tendencias misioneras que buscan hacer más eficiente la acción pastoral y privilegiar la experiencia religiosa individual entre estos grupos con menor interés en los proyectos de transformación de las condiciones de pobreza (Bastian 1994: 252). Se observa entre algunas de estas estrategias la incorporación de los enfoques misioneros y las formas de alabanza neo-pentecostales, con instrumentos musicales modernos y otras estrategias de proselitismo más activo como el uso masivo de los medios de comunicación (De la Torre y Zúñiga 2007: 51), en una práctica religiosa estimulada por la hipermedia.

Actualmente, una parte importante de los congregantes de dichas Iglesias en las colonias de la región son personas de origen indígena, donde se han conformado comunidades religiosas que incluye tanto a jornaleros agrícolas como a líderes sociales y maestros de educación primaria. La conformación de estas nuevas comunidades de fe, se han basado en el parentesco ampliado de estos grupos, en la instauración de un protestantismo local anclado a la territorialidad indígena definida por las colonias, y al desarrollo de una participación pragmática de los grupos indios en las iglesias presentes en la región que han ido moldeando lo que en este estudio hemos definido como las *comunidades étnico residenciales*.

Estas iglesias respaldan pequeños proyectos de desarrollo a escala local y estimulan la cooperación; aun cuando aquellos suelen fracasar, dejan la impresión de que se puede salir de los mecanismos de cooptación de impuestos por el Estado. En estas poblaciones donde predominan la pobreza, el analfabetismo y las enfermedades endémicas, los nuevos movimientos religiosos contribuyen como lo ha adelantado Turner (1979) al desarrollo comunitario (Bastian, 2005). Lejos de aquel postulado donde la distinción religiosa es parte de otros procesos sociales como la estratificación étnica y las luchas contra comunidades con divisiones internas, donde la diferencia religiosa aparece como un marcador de la

diferencia (Martín, 1998, citado en Garma, 2004) en San Quintín estas diferencias parecen ser utilizadas para reconfigurar al grupo (Rex, 1994). De hecho la identidad religiosa y étnica pueden darse al mismo tiempo y reforzarse entre si (Levitt y Glick Schiller, 2004).

Así, mientras la costumbre mantiene la comunidad bajo la doble tutela de los caciques y de las iniciativas estatales, los nuevos movimientos religiosos dejan vislumbrar una posible autonomía, cuestión que embona muy bien con el proyecto autónomo de los triquis de Nuevo San Juan Copala. De hecho es posible que la adopción de modelos religiosos exógenos responda a una larga tradición de resistencia y adaptación por parte de las comunidades indígenas que han migrado y se han asentado en el norte del país.

Conclusiones generales

Vivimos un tiempo en el que la pluralidad de creencias tiende a dominar el campo religioso de América Latina. Ello incluye la pérdida del monopolio de la ideología religiosa dominante marcada por el catolicismo romano. Lo anterior no significa que América Latina esté dejando de ser católica, sino que se percibe el crecimiento de otras sociedades religiosas, principalmente del llamado protestantismo histórico y sus variantes evangélica y pentecostal.

Sabemos que históricamente el campo religioso de la región se ha caracterizado, precisamente, por la extraordinaria heterogeneidad en sus prácticas, donde la religiosidad popular ha tenido un papel fundamental. Entre los pueblos indígenas de la zona, este proceso ha sido aún más evidente. La religiosidad popular, entre estos grupos, se ha basado en las tradiciones locales, donde constantemente se están modificando las creencias, los rituales y las éticas de contenido religioso, ritual o mágico (Parker, 2005). En América Latina la religiosidad popular es resultado de una reelaboración cultural que se originó en el periodo colonial, se caracteriza porque alberga la confluencia de creencias y prácticas tanto de la tradición amerindia, como ibérica, por tanto, se basa en la incorporación y adaptación de diversas tradiciones. Nuestra investigación argumenta que en la actualidad, el espíritu religioso de la región se alimenta, también, de la participación de sociedades religiosas de tipo protestante, por lo que la religiosidad popular entra nuevamente a un proceso de reelaboración que intenta asegurar la continuidad simbólica de la geografía sagrada y un imaginario religioso basado en el *sincretismo*. Con nuestra investigación se confirma la enorme capacidad que tienen las sociedades de incorporar diversas tradiciones religiosas al sentido de creencias de los pueblos.

A través de nuestro estudio se puede confirmar cómo la amplia aceptación de este tipo de sociedades religiosas protestantes se puede advertir entre los segmentos poblacionales más pauperizados y marginales, como lo pueden ser las poblaciones indígenas y migrantes. Considerada como una de las regiones con mayor desigualdad social, y dónde poco más de 167 millones de personas se encuentran en alguna situación de pobreza (CEPAL, 2012), América Latina ha encontrado en la tradición evangélica y pentecostal una opción a la vez que religiosa, política, pues como forma de expresión de las «múltiples diferencias», numerosos segmentos de población han visto en estas religiones la posibilidad de limitar las diferenciaciones de clase que acentúan la desigualdad de por sí ya separadas tanto por la etnicidad como por la pertenencia cultural (Garma, 2007).

En los capítulos dos y tres de esta investigación he descrito cómo esta transnacionalización del fenómeno religioso tiene sus bases en la internacionalización del protestantismo anglosajón como modelo de difusión de la ideología dominante. Como fenómeno multidimensional, este protestantismo -y su variante pentecostal- ha sabido responder tanto a las tensiones religiosas de la modernidad, como a la especificidad de las culturas populares, en un marco donde el uso de modernas tecnologías de comunicación, basadas en la irrupción de redes eclesíásticas internacionales, ha permitido la expansión de esta ideología a un importante número de países (Semán, 1997). En este sentido, he argumentado que el despliegue actual de diversas ideologías religiosas, ajenas al catolicismo, ha tenido éxito debido al predominio del pensamiento liberal y a las formas contemporáneas de mediación cultural que han eclosionado como mecanismos de difusión del evangelio. De acuerdo con Berger (1981) si antes la religión era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende enteramente del *marketing*, es decir, de un mercado religioso que compite tanto por la feligresía, como por la definición de sus mecanismos de difusión.

Es en este contexto en donde el espíritu del capitalismo globalizado ha puesto a la religión dentro de una lógica de economía de mercado. Ahora que el esquema de competencia domina las estrategias de difusión, la religión tiene que ser ofertada y vendida a un público que busca nuevas formas de vinculación con lo sagrado. Así, basado en la *praxis* de la

modernidad, el protestantismo ha adoptado los valores del individualismo, de la solidaridad y la descentralización; busca liberarse del esquema de los mitos y los dogmas, y como recurso de la sociedad pragmática, se apoya en el *marketing* religioso y en los tele-evangelistas (Antaki, 2002). Se trata de un modelo religioso que ha tenido un fuerte componente misionero, con unas iglesias madres que se encuentran en Estados Unidos o Canadá, y que funciona a través de la expansión y difusión del discurso de transmisión de “la verdad”. Una verticalidad de la difusión religiosa parece operar en dirección norte a sur, como resultado de esa forma colonialista de la modernidad que Quijano (1999) llama *colonialidad*. De acuerdo a Pániker (2005) por colonialismo usualmente se entiende a un tipo de actividad que se lleva a cabo en *las periferias*. En principio no se preocupa tanto por una imposición de valores, sino que se centra en la ocupación y la explotación. En el imperialismo, en cambio, la actividad se gestiona desde *el centro*, y dispone de una maquinaria ideológica que se basa en el desarrollo de un gran proyecto de evangelización, transculturación o modernización. Así, en la *colonialidad* se desarrollan estos componentes esenciales de la práctica imperial/colonialista que se enlaza con la dimensión geopolítica de globalización cultural.

En el caso que aquí hemos presentado, el expansionismo religioso, que proviene de los países del norte, dispone de un entramado de empresas e instituciones religiosas internacionales que se desplazan a ciudades y regiones so pretexto del alcance de una “misión civilizadora” (Vidal Villa, 1998). Ello significa llevar los beneficios de la cultura, la religión y la lengua a las razas “incivilizadas” de la tierra, en una posición desigual frente a aquellos que son étnicamente subordinados (Navarrete, 2015). Como nuestro estudio ha evidenciado, estos grupos se han hecho de una narrativa evangelizadora que se basa en la idea de llevar la palabra a los pueblos “*no alcanzados*”.

Como hemos hecho notar en el capítulo dos, estos esfuerzos misionales de alcance civilizatorio han sido más sensibles en aquellos grupos que cuentan con un fuerte componente étnico. En efecto, en esta investigación hemos dado cuenta de cómo en el caso de México, lo étnico puede ser uno de los factores que permite entender el crecimiento de

la disidencia religiosa, pues de cada diez pentecostales en el país, dos hablan alguna lengua indígena (INEGI, 2005; Garma y Hernández, 2007: 211).⁸⁰ La amplia aceptación de este tipo de ideologías entre los grupos indígenas del país se puede entender porque otorgan un sentido de continuidad y estructuración a la cosmovisión indígena. El pentecostalismo, se ha dicho, puede ser considerado como una forma de espiritualidad social (Villafane, 1997), tiene una enorme capacidad de adaptación a diversos modelos civilizatorios y guarda una enorme flexibilidad en su ritualidad,⁸¹ lo cual es muy atractivo para los creyentes que provienen de la religiosidad popular, donde se destaca la creencia en los milagros otorgados por los seres divinizados (Garma, 2004). El pentecostalismo incorpora cierta horizontalidad entre sus miembros, otorga un peso relativo a los dogmas y reivindica algunos aspectos de la cultura indígena, en ese sentido puede ser una vía para instaurar una nueva comunidad, esta vez de tipo religiosa. Desde San Quintín hemos visto la enorme capacidad del pentecostalismo de adaptación a los perfiles histórico-regionales donde se desenvuelve, pues facilita la creación de campos religiosos locales que se alimentan de la presencia de enormes misiones itinerantes. De este modo, se ha podido integrar este nuevo cuerpo de referentes de lo sagrado anclado a la práctica misional local, porque las tradiciones indígenas permiten que las deidades, prácticas y las manifestaciones de lo sagrado, presentes en otras culturas, sean incorporadas a su propia experiencia de sacralidad. Postulo entonces que la religiosidad que provee el pentecostalismo es un proceso que se va construyendo y adaptando, y constituye un componente definitivo de la reconstrucción identitaria de lo étnico.

Particularmente, hemos de señalar que los contactos transnacionales entre estos espacios étnicos disgregados en la geografía regional y las primeras misiones protestantes de carácter global, han permitido el establecimiento de novedosos vínculos no sólo religiosos sino sociales, políticos y culturales, ligados a la modernidad socio-religiosa local. Lo que

⁸⁰ De acuerdo con datos del Censo Nacional de Población (2010) el porcentaje de no católicos en los municipios con población indígena es de 19.2%, notablemente mayor al promedio nacional (12%). Lo mismo ocurre con el pentecostalismo, donde 19% del total de personas de habla indígena se adscriben a esa identidad religiosa, lo que representa el triple del promedio registrado en el país.

⁸¹ En particular los ritos pentecostales del don de lenguas y la sanación por el Espíritu Santo.

se sugiere es que estamos frente al protagonismo de las grandes misiones religiosas mundiales que se desplazan hacia territorios periféricos e integran a sujetos indígenas en permanente movilidad, como es el caso de los jornaleros ya asentados ahora en San Quintín.

Ya he mencionado antes que en esta investigación he asumido el carácter expansionista de estas sociedades religiosas como parte de una estrategia colonial, sin embargo, mi perspectiva ha implicado observar a las poblaciones indígenas, no como un ente receptor pasivo de influencias religiosas exógenas, más bien las hemos considerado como un actor social autónomo que selecciona creencias, prácticas y ofertas exógenas en función de estrategias que elabora, tanto frente a la sociedad global como frente a determinaciones intraétnicas (Bastian, 1997: 102). Es por ello que en este trabajo no hemos hablado de conversión, sino de movilidad religiosa (Garma, 2004), de ese tipo de nomadismo de las prácticas religiosas indígenas que se caracterizan por la transitoriedad de las adhesiones (Pitach, 2004), donde éstas pueden ser temporales o pragmáticas, pero que incluso en el escollo de la necesidad y la inmediatez nunca son fingidas y tampoco obedecen a una moda (Parker, 2005).

Desde el Valle de San Quintín, asistimos al desarrollo de un panorama amplio, flexible, con ofertas variadas y espacios sociales novedosos, que se abrieron gracias a diversas movilidades y transformaciones espaciales, económicas, políticas, de clase y étnicas, operados por grupos de misioneros internacionalizados en espacios territoriales concretos, como San Quintín. Desde esta región fronteriza hemos podido hacer referencia a esta intersección compleja entre campos de la globalización. Como estrategia de análisis, hemos descrito cómo el proyecto global de las grandes empresas –ya sea de tipo económico o religioso- tiene que ser analizado a partir de las condiciones locales que se articulan con las múltiples conexiones transfronterizas. Por ello, nos centramos aquí en la importancia de la función de los espacios regionales en los circuitos globales, así como en sus procesos de integración. En mi lógica de investigación, San Quintín representa un lugar desde donde se pueden observar los diversos componentes que configuran a estos circuitos de producción

internacional, que conforman los territorios estratégicos de la economía global, a los cuales consideramos como la esencia de la globalización.

Bajo esta lógica, en los capítulos tres y cuatro he analizado cómo el Valle de San Quintín es un enclave agroexportador, con un gran dinamismo económico y social de enorme importancia para el desarrollo fronterizo del noroeste del país. Su instauración se vincula con el desarrollo de políticas neoliberales en el agro mexicano y por la proximidad con el mercado de consumo de los Estados Unidos. Así, la formación del Valle de San Quintín ha estado ligada a los flujos de capital, a la complementariedad regional entre regiones y países, al desarrollo de un modelo evangelizador, así como a la circulación y permanencia de mano de obra con una notable composición étnica. La presencia de la mano de obra indígena en este mercado de trabajo, la hemos rastreado desde la década de los años 60, teniendo su auge en los años 80 y 90, cuando inició el proceso de reestructuración productiva y el asentamiento de los trabajadores en la zona.

Nuestro acercamiento al proceso de sedentarización de la mano de obra implicó, entonces, centrar nuestro análisis en las formas de reterritorialización de la población y el planteamiento de un análisis longitudinal, desde donde pudimos observar el desarrollo de nuevas comunidades fronterizas, sus instituciones y sus adaptaciones culturales. El nacimiento de las colonias de trabajadores en San Quintín representa, en este sentido, el proceso que corona la consolidación de un enclave global donde trabajadores, agroempresas y grupos religiosos han definido un modelo paradigmático de producción de una economía y de un campo religioso, ambos globalizados. Desde esta investigación hemos intentado contribuir a los estudios de nuevas regiones productoras agrícolas en el país, los procesos de sedentarización de los trabajadores y la formación de sus comunidades.

Este estudio arrojó la necesidad de replantear el tema de la integración regional, trascendiendo el aspecto laboral y productivo, pues como hemos visto aquí, el ámbito de las ideas, de las tradiciones y de la fe también se encuentran dentro de este proceso de integración general. Así, esta región, con su industria agrícola y mercado religioso internacionales, permite observarla como una manifestación muy acabada del capitalismo

avanzado y global, de las nuevas relaciones con el trabajo, la movilidad y el sistema de creencias sobre el que opera esta masa de trabajadores. El mercado de trabajo global que es cada vez más competitivo, grande y demandante, puede ampliar estas características al mercado de lo religioso, ya que a la par de organizar y acentuar su organización laboral, también ha desarrollado nuevos sistemas de identidad y de asociación social.

El análisis de la conformación de la competencia de estos mercados internacionales que operan en San Quintín, consiste en la institucionalización de un sistema –productivo y misional- que busca apropiarse del trabajo, los recursos sociales y políticos de una población subordinada. No son los indígenas quienes se han movido en forma ascendente en las cadenas productivas, ni tampoco quienes forman parte de las estructuras de liderazgo de las organizaciones religiosas regionales o transnacionales. Por ello creemos que en las formas sociales que han tomado la institucionalización de estas iglesias indias, se expresan los canales de la disidencia marginal respecto al discurso y prácticas de estas sociedades religiosas.

A través del caso de San Quintín, hemos visto cómo las características del contexto local parecen tener enorme relevancia en la definición del universo religioso, pues la investigación muestra cómo la aparición de estos grupos religiosos, que no tenían presencia regional antes de los años 60 en San Quintín, se dio en un contexto de poca competencia religiosa en la zona, pues iglesias como la católica, poco trabajo habían desarrollado en la región, por lo que rápidamente lograron obtener el monopolio de su presencia institucional. La movilidad y dispersión de la población, así como la poca posibilidad de practicar la religiosidad popular en los campamentos donde vivía esta población trabajadora, favorecieron el fortalecimiento de la presencia de estas otras iglesias, las cuales fueron desarrollando una estrategia misional, fuertemente orientada a satisfacer las necesidades básicas de los espacios residenciales.

Mostramos cómo, por sus características, los campamentos de trabajo representaron uno de los mejores espacios donde estas iglesias podrían extender su presencia, pues ante una población aislada y en condiciones de vida precaria, ésta se encontraba cautiva. La

afluencia de los grupos evangélicos y pentecostales en los campos del Valle permitió desarrollar un proselitismo basado en su presencia física, en la provisión de insumos y enseres materiales, en la entrega de biblias y materiales cristianos y en la realización de actividades enfocadas al esparcimiento, con un fuerte carácter proselitista. No son pocos los relatos registrados en las colonias de la región donde se describe cómo la presencia de estos grupos les resultaba favorable, y cómo representaban, en su conjunto, un cuerpo de actores con ideas y tecnologías novedosas, con quienes se podía socializar y obtener regalos o tener momentos de esparcimiento. En San Quintín este tipo de relación inicial entre misioneros y trabajadores-colonos estuvo basada en la dispensa económica y la entrega de bienes materiales. La gente siempre se quedaba con la premisa de que recibiría algo a cambio. Una relación pragmática se estableció en estos primeros acercamientos, de ahí que estos grupos de iglesias transnacionales vieran a estos pobladores como: “...*gente siempre dispuesta a recibir, pues tenían siempre las manos abiertas para recibir la caridad norteamericana*” (Pereau, 1987).

Con el proceso de cambio residencial y nacimiento de las colonias, la estrategia proselitista de estos grupos se transformó, pues buena parte de sus acciones se encaminaron a apoyar este proceso de tránsito residencial. La participación de estas iglesias en este proceso fue fundamental, pues formaron parte de los actores y de los recursos institucionales que han participado de este proceso de arraigo. Ya Goldring y Landot (2009) habían exaltado el papel de las congregaciones religiosas en el asentamiento de grupos vulnerables como lo son migrantes o refugiados. El caso que aquí exponemos ilustra la contribución de estos grupos al proceso de asentamiento de estas poblaciones, pues la presencia de estas misiones internacionales ha sido una vía religiosa del desarrollo local.

El acercamiento de estas iglesias internacionales con la población local se ayudó de la participación de algún intérprete quien propagaba “la palabra de Dios” entre los trabajadores de los campamentos y posteriormente entre los colonos. La prédica en los domicilios, donde se juntaban varias familias, fue la primer y principal estrategia de acercamiento religioso en las nuevas colonias. No había reuniones en los lugares públicos, pues el trabajo de estos grupos se concentraba en pequeños grupos de familias. Muchos de

estos parientes comenzaron a *hablar de la palabra* de Dios, reinterpretando lo que les habían dicho estos misioneros. Una vez que se logró establecer un “núcleo” de indígenas evangelizados en las colonias (y en algunos casos también alfabetizados) los grupos misioneros se retiran o minimizan su presencia y ésta sólo se daba de manera esporádica. A partir de ese momento el mantenimiento de la iglesia en la colonia y la propagación de la Palabra, quedaría a cargo de otras misiones protestantes menores que actúan a nivel regional, o bien, de los líderes evangélicos locales, como indígenas o mestizos habitantes de las colonias. Fue a través de estos actores locales con quienes las reuniones en los domicilios particulares se continuarían realizando, sin embargo, eventualmente se esperaba que estos mismos feligreses se motiven a fundar o aperturar una pequeña iglesia de corte local. A partir de este momento el modelo evangélico misional transnacional se logra enraizar a nivel local y con ello el proceso de adaptación del modelo evangélico comienza a ser fortalecido. Ello significa que la apertura de iglesias autónomas en las colonias por parte de los trabajadores indígenas, habla de un proceso exitoso de conversión religiosa en la región que ha logrado tener arraigo a nivel local y que cumple con las condiciones para el desarrollo de un tipo de protestantismo particular, que aquí he llamado de tipo étnico. Es importante mencionar que el desarrollo de esta forma de protestantismo en San Quintín ha dado lugar a la tolerancia. Su voluntad es la de organizar la vida en común y funciona en realidad como una religión civil, que tiene un Dios consensual y unos intermediarios que forman parte de los núcleos comunales. Representa una dimensión asociativa generosa para fines de la reproducción de los valores étnicos y comunitarios que los grupos indígenas de San Quintín, como son los triquis se han planteado en Baja California.

La evolución de la presencia de estos grupos religiosos en la zona la hemos desarrollado a través de un análisis longitudinal que derivó en una tipología para comprender la forma particular de protestantismo que se ha instaurado en la zona y que se vincula con el poblamiento regional. Primero vimos aquellas iglesias históricas improvisadas por los fieles, provenientes de la zona occidente del país, quienes inauguraron una serie de iglesias poco institucionalizadas y con escasas aportaciones monetarias, pero que tuvieron un papel fundamental en la implantación de este modelo religioso regional. En estas iglesias las aportaciones de los feligreses son ínfimas y tienden a aparecer y desaparecer en un periodo

de tiempo muy corto. En la mayoría de las iglesias de la zona el tipo de aportaciones de los feligreses son en trabajo manual o faenas. Son iglesias pioneras, empujadas por las energías de su pastor, la iglesia el Olivar puede ser un ejemplo de este tipo de iglesias.

Otro tipo de iglesias son aquellas que impulsaron grupos religiosos extranjeros que se asentaron en la región, cuentan con financiamiento constante y han posibilitado el desarrollo de un modelo misional de largo alcance. Son promovidas por asociaciones religiosas internacionales, que operan en varios países y que establecen nodos de red en territorios específicos para alcanzar sus fines. Es un modelo misional basado en la provisión material, utiliza recursos tecnológicos y reclutamiento de indígenas locales para alcanzar sus fines. Son grandes misiones itinerantes que operan a nivel mundial y que buscan regiones estratégicas desde donde llevar a cabo su misión de alcance.

Un tercer perfil de iglesias son aquellas más institucionalizadas, con aportaciones periódicas establecidas desde otros grupos extranjeros, las cuales pertenecen a otras denominaciones más grandes y que por su tamaño y presencia son mucho más visibles. Incluso en algunos casos pueden llegar a establecer y tener dos locales en la misma colonia como es el caso de la Iglesia de Cristo. En el caso de estas iglesias el pastor o dirigente usualmente está profesionalizado en la estructura del alcance regional, cuenta con estudios y un título de pastor. Además puede dedicarse exclusivamente al servicio como pastor, o puede desarrollar otras actividades vinculadas al comercio o servicios, pero no al trabajo en el campo. En este caso pueden ser usualmente dirigidas por pastores mestizos quienes residen en las delegaciones administrativas más grandes. Son iglesias transnacionales que dependen del desarrollo de una fuerte infraestructura religiosa en un alcance también regional.

Un último tipo de iglesias analizadas, son aquellas que coronan el modelo misional en la zona, pues han logrado un arraigo a nivel local, se basan fundamentalmente por el esfuerzo y sostenimiento de parte del liderazgo indígena que habita en las colonias. Son iglesias donde los pastores y dirigentes son vecinos de la misma colonia, cuentan con patrocinio de organismos internacionales, pero buscan adaptar y traducir los dogmas institucionales a la

realidad indígena local. Es un proyecto social que se vincula a las formas de movilidad religiosa. En estas iglesias el liderazgo indio construye un campo religioso que trasciende la visión religiosa en sí misma, y se monta en una práctica de movilidad social justamente a partir de lo religioso. A la orientación de las prácticas discursivas de la nueva fe, que se vinculan de manera complementaria con las prácticas tradicionales definidas por la continuidad de cierta identidad histórica, es lo que hemos venido a llamar como el enfoque étnico del protestantismo.

Es así que el campo religioso que se está construyendo en esta región atraviesa un modelo misional de colonización donde el modelo evangelizador se ha adaptado a la estructura endogámica del sistema social que funciona en las colonias de residentes, donde comienza a parecer una relativa independencia frente a las organizaciones madres y a la ausencia de su apoyo financiero. En sus inicios, la intensa presencia de los grupos religiosos en las colonias, fortaleció el contacto entre misioneros y la feligresía local, que estimuló el desarrollo de una intensa vida comunitaria y la ilusión del resquebrajamiento de las fronteras de clase.⁸² Asumo que existen ciertas lógicas de vinculación que varían de acuerdo al punto de articulación social, pues en las formas en cómo se relacionan los misioneros extranjeros con los trabajadores jornaleros se ven expresadas también prácticas que enuncian el poder patriarcal de estas organizaciones sobre los grupos a los que ayudan.

Desde un punto de vista antropológico, la presencia de estos grupos religiosos en San Quintín, tiene sentido analizarlo en tanto función y factor vital de vinculación entre diversas comunidades. Es por ello que quizá, como en la época de la colonia y conquista espiritual mexicana del siglo XVI, los misioneros en San Quintín se han posicionado como

⁸² En San Quintín el protestantismo no ha logrado proporcionar un nuevo camino para obtener reconocimiento social de los varones indígenas al crear nuevos roles de prestigio para sus integrantes que les permiten una mayor expresión política. El protestantismo –se dice- exige la existencia de intermediarios especializados en la comunicación entre los fieles y Dios y usualmente estas personas son los dirigentes de los templos, quienes gozan de gran prestigio por el desempeño de su rol. En San Quintín, por el contrario, los líderes religiosos mestizos tienden a gozar de este prestigio, pero entre los líderes indígenas éste se torna más desvanecido, aun entre aquellos que sí cuentan con estudios bíblicos y son pastores institucionalizados.

organizadores de las nuevas formas de la vida comunitaria, como elementos rectores de las actividades colectivas y como definidores de las nuevas formas de cohesión social en esa región (Moreno, 1994). Lo que hemos exaltado en esta investigación es el establecimiento de la función comunitaria que guarda la religión, pues juega un papel determinado en la reproducción de los grupos y sociedades específicas. El caso de los triquis provenientes de la región de Copala en Oaxaca, nos ha permitido establecer este esquema asociativo.

En este estudio hemos señalado cómo entre los triquis que migraron y se asentaron en el Valle de San Quintín, la presencia de estas nuevas religiones les ha permitido reelaborar su religiosidad, establecer una alternativa cultural y articular una forma de politización que, en términos históricos, se muestra capaz de desplazar y erosionar algunos lazos políticos tradicionales (Seman, 1997). Ello ha supuesto la existencia de cambios adaptativos que modifican la fisonomía cultural y que Bartolomé y Barabás, (1996: 34) han llamado como de “transfiguración cultural”, porque supone la puesta en marcha de una serie de estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural: “para seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era” sería la consigna.

El movimiento religioso iniciado en los campamentos y su posterior traslado hacia la colonia Nuevo San Juan Copala, no fue acompañado de críticas o divisiones por la presencia de estos grupos en el nuevo territorio. Esto puede ser así porque fueron estos grupos religiosos protestantes quienes arribaron con antelación a la zona, por tanto fueron estos grupos de indígenas quienes se incorporaron a este entorno protestante previo. De este modo no hubo una disputa *per se* de las formas de regulación de las prácticas religiosas, pues la reconstitución de los vínculos políticos que tejían la etnicidad no estaban ligados permanentemente a los tiempos y espacios católicos locales, pues no había una territorialidad étnica aún definida. Ello significó la adaptación de sus parámetros religiosos a las entidades religiosas presentes y dominantes en la región.

Y hay que aclarar, en la Nuevo San Juan Copala no existe un proceso de renuncia a la adscripción étnica, pues dentro del entorno territorial que es la colonia, se ha construido su identidad social y su perfil comunitario hasta el punto de configurarse como una identidad residencial. Así, en San Quintín, la filiación comunitaria actúa como una lealtad primordial que logra incluso superar la adscripción étnica (Bartolomé y Barabás, 1996) y los resabios de una cultura política fincada en el conflicto y las luchas comunitarias. Por todo lo anterior, entre los triquis de la Nuevo San Juan Copala, el encuentro entre las dos formas de identidad religiosa en la colonia –catolicismo costumbrista y pentecostalismo- no parece reproducir rivalidades por el control del poder político pero sí por la definición de la identidad étnica asociada a la forma de ejercer ese poder político. Así, la unidad e identidad triqui está por encima de las diferencias religiosas, por lo que tanto protestantes como católicos tradicionalistas, no han elaborado discursos o críticas irreconciliables, lo que ha generado una comunidad relativamente cohesionada en torno al catolicismo de la costumbre, pero con la participación de los miembros conversos a la estructura tradicional.

Es por ello que la ausencia de los conversos en el espacio ritual católico donde se adora al Santo patrono no ha generado por tanto fracturas ni críticas que no hayan podido sobrellevar y más bien el contexto pluri-religioso regional ha derivado fácilmente en una nueva alternativa de vida religiosa, social y política. El caso de los triquis de Nuevo San Juan Copala representa, entonces, la posibilidad de observar las diversas estrategias de reproducción étnica y resolución de conflictos locales de tradición histórica. En ese sentido, la ideología protestante en San Quintín ha intentado inculcar una ética del no-conflicto, de la sumisión de los obstáculos terrenales y de la búsqueda de soluciones religiosas y sociales, mediadas en buena parte por la institución protestante que opera a nivel regional (Damere, 2008: 114).

Así para el caso de los triquis de la Nuevo San Juan Copala, y tal como lo afirma Gros (2000) la existencia de una autoridad indígena ajena al catolicismo, permitió la continuidad del proyecto étnico y la vinculación del protestantismo al movimiento social. De esta forma, las participaciones religiosas activas impidieron el desarrollo de una fractura definitiva entre los miembros, y al contrario, hicieron parte de una recomposición vital de la

unidad social y de su reproducción, activada desde múltiples frentes. Es por ello que para los triquis de San Quintín el proyecto religioso se ha empalmado con un proyecto social.

Lo que se señala aquí es que la configuración histórica del grupo triqui ha formado una poderosa identidad local de un vigor insoslayable que ha sido capaz de trascender el territorio originario para plantarse en nuevos referentes espaciales como forma de adecuación a los condicionantes impuestos por la modernidad. Reconstituirse significa, entonces, que el grupo étnico funcione como comunidad, lo cual implica la proyección de una lógica comunal india particular grupal a un ámbito regional. Ello supone la capacidad de incluir a todo el núcleo étnico disperso en la región, en una unidad sociopolítica conformada por diversas unidades comunales étnicamente diferenciadas en una red intercomunitaria de relación, pero que tiene su núcleo en la colonia Nuevo San Juan Copala. Esta cohesión residencial basada en los atributos étnicos, facilita el desarrollo de una identidad comunitaria a partir de una nueva identificación cualitativa: la de ser colono.

Hemos señalado que el ambiente protestante en San Quintín ha facilitado este proceso de articulación étnica. En este sentido podemos establecer que la ruptura comunitaria triqui con cierta tradición política dominante en el territorio original está asociada a una reformulación consciente de su *Ser* comunal, pues lo que observamos es que, aunque el discurso misionero protestante no buscaba una movilización política directa, sí ha ofrecido la aparición de nuevas ofertas de vinculación social, así como una posibilidad argumentativa de dar cauce a la crítica de la cultura política local proveniente de su región de origen.

Así, el Valle de San Quintín es una muestra reconocible de la creciente visibilidad de la multitud de rostros étnicos que lo habitan. En el aparato productivo, en la estructura política y en la definición de la identidad regional se observa cada vez más el protagonismo de las sociedades indígenas. En el caso del proceso de asentamiento y consolidación del arraigo de estos grupos, la identidad étnica y la reformulación de la pertenencia religiosa se han manifestado numerosos como parte de las dimensiones políticas en la medida que expresa las demandas étnicas, las relaciones laborales y las formas de pertenencia y arraigo

en la región (Bartolomé y Barabás, 1996: 22). Las movilizaciones de los trabajadores del Valle que actualmente presenciamos, muestra esta dimensión política de la reformulación comunal, que evidencia el rostro étnico de las luchas indias frente a los constreñimientos globales. Estos nuevos residentes indígenas reclaman un reconocimiento como ciudadanos, con derechos civiles y laborales, que trasciende la representatividad política, la adscripción religiosa y diferenciación étnica. Mi sentir se inclina a que sobrevivirá, se expandirá y triunfará esta forma de pertenecer de los pueblos indígenas del noroeste del país.

Bibliografía

- Andrade Susana, 2004. Protestantismo indígena: Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador. FLACSO-Ecuador, ABYA YALA, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Andrade Susana, 2005. Iglesias evangélicas y pentecostales Quichuas en la provincia de Chimborazo, Ecuador. En Bernardo Guerrero Jiménez (Coord). *De indio a hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Ediciones El Jote Errante, Campvs Universidad Arturo Prat.
- Anguiano María Eugenia, 2007. *El asentamiento gradual de los jornaleros agrícolas en San Quintín* en María Isabel Ortega Vélez, Pedro Alejandro Castañeda Pacheco y Juan Luis Sariago Rodríguez (Coordinadores) “Los Jornaleros Agrícolas, invisibles productores de riqueza. Nuevos procesos migratorios en el noroeste de México”. Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A.C., Plaza y Valdés, S.A. de C.V. Fundación Ford.
- Aguilera Olmos Miguel, 2008. “Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera MEX-USA” en Revista TRACE *Reacomodos Religiosos (Neo) Indígenas*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos CEMCA, Embajada de Francia en México, Núm. 54 Diciembre.
- Albó Xavier, 2005. ¡Ofadifa! Ofadifa! Un pentecostés Chiriguano, en Bernardo Guerrero Jiménez (Coord). *De Indio a hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Ediciones El Jote Errante, Campvs Universidad Arturo Prat.
- Appiah Kwame Anthony. 2007. La ética de la identidad. Katz Editores.

-Arizpe S. Lourdes, 1975. *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de las Marías*. SEP Setentas.

-Argyriadis Kali, De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Aguilar Ros, Alejandra, Coordinadoras, 2008. *Raíces en Movimiento: Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. El Colegio de Jalisco, CIESAS IRD, ITESO, México.

-Arias Patricia y Durand Jorge, 2009. “Evocar y Recrear: Las devociones Fronterizas”, en Odgers Ortiz Olga y Ruiz Guadalajara Juan Carlos (Coords.), *Migración y Creencias: Pensar las religiones en tiempos de movilidad*. El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.

-Astorga Enrique, 1985. *El mercado de trabajo rural en México. La mercancía humana*. México, ERA.

- Appadurai Arjun, 2001. “La modernidad Desbordada: Dimensiones culturales de la globalización” Ediciones TRILCE, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

-Barquín Cendejas Alfonso, 2007. *Del poder y su desgaste. Un modelo para su estudio*. Premios INAH. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Barabas M. Alicia, 2008. *Los migrantes indígenas de Oaxaca en Estados Unidos: fronteras, asociaciones y comunidades*. En Velasco Ortiz Laura (coordinadora) “Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales” El Colegio de la Frontera Norte, Miguel Ángel Porrúa, México.

-Barrón María Antonieta, 1994. *Migración y empleo en los cultivos de hortalizas de exportación en México*; en: Alejandro Dabat (coord.) *México y la globalización*. CRIM-UNAM, México.

-Bartolomé Miguel A., 2005. *Elogio al politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*. Diario de Campo, Cuadernos de Etnología 3, Conaculta INAH-México.

-Bartolomé Miguel A. y Alicia Barabas, 1996. La Pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca. Serie Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, México.

-Bartolomé Miguel A. y Alicia Barabas, 1990. La Pluralidad desigual en Oaxaca. En Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, Coordinadores. Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

-Bastian Jean-Pierre, 1983. Protestantismo y Sociedad en México. CUPSA (Colecciones Universitarias Planeta).

-Bastian Jean-Pierre, 2003. La mutación religiosa de América Latina. Fondo de Cultura Económica, México.

-Bastian Jean-Pierre, 2004a. La modernidad religiosa de América Latina, Fondo de Cultura Económica, México.

-Bastian, Jean-Pierre, 2004b. "Introducción". En Jean-Pierre Bastian (coordinador). La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada, Fondo de Cultura Económica, México.

-Bastian Jean-Pierre, 2005b. "Pentecostalismos latinoamericanos: lógicas de mercado y transnacionalización religiosa" En Ana María Bidegain Greising y Juan Diego Demera Vargas (Compiladores) *Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia*. Colección Sede, Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá.

-Bastian Jean-Pierre, 2005a. "La etnicidad redefinida: Pluralización religiosa y diferenciación interétnica en Chiapas" En Bernardo Guerrero Jiménez (Coord). *De Indio a hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Ediciones El Jote Errante, Campvs Universidad Arturo Prat.

-Bastian Jean-Pierre, 2008. "Conversiones Religiosas y Redefinición de la Etnicidad en el Estado de Chiapas" en Revista TRACE *Reacomodos Religiosos (Neo) Indígenas*, Centro de

Estudios Mexicanos y Centroamericanos CEMCA, Embajada de Francia en México, Núm. 54 Diciembre.

-Barranco Bernardo, 2010. “El Censo Revela una Crisis Católica?” *Periódico La Jornada*, miércoles, 13 de abril de 2011, México.

-Barranco Bernardo, 2011a. “Desplome de los católicos en Brasil y México” *Periódico La Jornada*, miércoles 26 de octubre de 2011, México.

-Barranco Bernardo, 2011b. “El censo y la diversificación religiosa” *Periódico La Jornada*, miércoles 09 de marzo de 2011, México.

-Bendini Mónica Isabel y Norma Graciela Steimbregger, 2010. “Trabajadores golondrinas y nuevas áreas frutícolas. Las mismas temporadas, otros territorios”. En Sara María Lara Flores (coordinadora) *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Miguel Ángel Porrúa Editores, México.

-Bengoa José, 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Chile.

-Bentúe Antonio. 1975. Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura. En AA.VV *Religiosidad y fe en América Latina*. Mundo, Santiago de Chile.

-Bidegain Ana María, 2005. “Introducción”. En Ana María Bidegain y Juan Diego Demera (Compiladores). *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.

-Botey Carlota J.L. Heredia y M. Zepeda, 1975. *Los jornaleros agrícolas migratorios: una solución organizativa*. México, Secretaría de la Reforma Agraria.

- Brodwin Paul. *Pentecostalism in translation: Religión and the production of community in the Haitian diaspora*. American Ethnologist, Volume 30, Number 1. February 2003. Pp. 85-101.
- Butterworth, D., 1975. Tilantongo. Comunidad mixteca en transición. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Calavia Sáez, Oscar, 1998. Campo Religioso e Grupos Indígenas no Brasil.
- Camargo Martínez Abbdel, 2004. *Hermanos, paisanos y camaradas. Redes y vínculos sociales en la migración interna e internacional de los indígenas asentados en el Valle de San Quintín*. Tesis de maestría en Desarrollo Regional, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México.
- Camargo Martínez Abbdel, 2012. “Asentamiento indígena, apropiación del espacio y configuración de los nuevos territorios étnicos en el noroeste de México” Ponencia presentada en el XXXIV coloquio de antropología e historia regionales. El valor de lo rural. 24-26 de octubre, El Colegio de Michoacán, México.
- C. de Grammont, Hubert y Lara Flores, Sara, 2004, *Encuesta a Hogares de Jornaleros migrantes en regiones hortícolas de México*, IIS-UNAM, México.
- C. de Grammont Hubert, Sara Lara y Martha Judith Sánchez, 2004. “Migraciones rurales y nuevas configuraciones familiares: Los casos de Sinaloa, México; Napa y Sonoma U.S.A.” En Marina Ariza y Orlandina de Oliveira (coords.) *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*, México, IIS-UNAM, Pp. 357-386.
- Clar , Víctor, 1985. “Los mixtecos de la costa de Baja California. Prisioneros de su miseria y su destino”, *Semanario ZETA*, 17 de mayo, Pp. 17-19.
- Canabal Cristiani Beatriz, 2009. Veredas 18. Revista de pensamiento Sociológico. UAM-XOCHIMILCO. México, Pp. 169-192.

-Chévez González Lilián, 2009. “Movilidad laboral. Imposición estructural para la incorporación indígena a los mercados de trabajo en contextos globales”. En *Migración y Desarrollo*. Núm. 13, 2009, Pp. 47-59. Red Internacional de Migración y Desarrollo, México.

-Cariño Trujillo Carmela, 2012. “Violencia política y migración. Voces de mujeres desde el exilio”. En María Dolores París Pombo (coordinadora) *La diáspora triqui: violencia política, desplazamiento forzado y migración*. Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Xochimilco, ITACA Editorial.

-Centro de Derechos Humanos de la Montaña “Tlachinollan” Migrantes somos y en el camino andamos, noviembre de 2011.

-Cortés Ruiz Efraín, 2005. La migración actual y la organización laboral familiar entre los mazahuas. En, *Memoria. Jornadas del Migrante*. Cámara de diputados, Palacio Legislativo de San Lázaro, México.

-Castilleja, Aida, Gabriela Cervera, Karla Villar, 2010. “El costumbre frente a la diversidad religiosa. Un estudio en la región Purépecha” En F. Quintanal Ella, Aída Castilleja y Elio Masferrer (Coordinadores) *Los Dioses, el evangelio, y el costumbre: Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Volumen II, México.

-CEPAL, 2012. Panorama social de América Latina, 2012. Comisión Económica de América Latina y El Caribe.

-Ceriani Cernadas y Silvia Citro, 2005. El movimiento del evangelio entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En Bernardo Guerrero Jiménez (Coord). *De Indio a hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Ediciones El Jote Errante, Campvs Universidad Arturo Prat.

-Chavarochette Carine y Demanget Magali 2008. Prologo a la Revista TRACE *Reacomodos Religiosos (Neo) Indígenas*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos CEMCA, Embajada de Francia en México, Núm. 54 Diciembre.

-Clifford James, 1999. *Itinerarios Transculturales*. Gedisa, España.

-Cortés Ruiz Efraín, Carreón Jaime Enrique (coords) “El diablo se fue al demonio cuando llegó la palabra de Dios. El catolicismo étnico y las nuevas opciones religiosas en las comunidades indígenas del Estado de México” En F. Quintanal Ella, Aída Castilleja y Elio Masferrer (Coordinadores) *Los Dioses, el evangelio, y el costumbre: Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Volumen II, México.

-Coub s Marie Laure, Laura Velasco y Christian Iolnisi, 2009, “Asentamiento residencial y movilidad en el Valle de San Quintín: Reflexión metodológica sobre una investigación interdisciplinaria”, en Liliana Rivera Sánchez y Fernando Lozano Ascencio, coords., *Encuentros disciplinarios y debates metodológicos: La práctica de la investigación sobre migraciones y movildades*, México, D.F., CRIM-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 27-55.

-De Marinis Natalia Leonor, 2009. *Entre la guerra y la paz. La intervención política partidista, el conflicto armado y la autonomía como paz entre los triquis de San Juan Copala, Oaxaca*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

-De la Torre Renée, 2007. “Introducción”. En De la Torre Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coordinadoras) *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*. El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Secretaria de Gobernación, Universidad de Quintana Roo, México.

-De la Peña Guillermo. El Campo Religioso, la diversidad regional y la Identidad nacional en México. En Revista Relaciones Núm. 100, Vol. XXV, Otoño 2004.

-Du Bry, Travis, 2003, "The New Pioneers: Farm Laborers, Settlement and Community in the California Desert", ponencia presentada en el Coloquio Internacional: movilidad y construcción de los territorios de la multiculturalidad, 31 de marzo, organizado por la Universidad Autónoma de Coahuila, Saltillo, Coahuila, México.

-Durand Jorge (comp.), 1991. Migración México-Estados Unidos. Años veinte. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

-Durand Jorge, 2007. "Origen y destino de una migración centenaria". En Marina Ariza t Alejandro Portes (Coords) *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, México.

-Ebaugh, Helen R. and Chafetz, Janet S. 2000. *Religion and the New Immigrants: continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. New York: AltaMira Press.

-El País. "Lutero avanza en América Latina". Viernes 30 de julio de 2010. Disponible en: http://elpais.com/diario/2010/07/30/internacional/1280440809_850215.html

-Eslava Galicia Mayra Montserrat, 2012. "Las organizaciones Triquis en el Distrito Federal (1980-2010)". En María Dolores París Pombo (coordinadora) *La diáspora triqui: violencia política, desplazamiento forzado y migración*. Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Xochimilco, ITACA Editorial.

-Faret Laurent (2007) "Temporalidades y espacios de la circulación migratoria entre México y Estados Unidos" En Estrada Iguíniz Margarita y Pascal Labazéé (Coordinadores) *Globalización y localidad. Espacios, actores, moviidades e identidades*. Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS-IRD.

- Faret Laurent, 2010. “Movilidades migratorias contemporáneas y recomposiciones territoriales: perspectivas multi-escala a partir del caso México-Estados Unidos” En Sara María Lara Flores (coordinadora) *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Miguel Ángel Porrúa Editores, México.
- Foerster G. Rolf, 2005. Pentecostalismo Mapuche ¿fin o reformulación de la identidad étnica? En Bernardo Guerrero Jiménez (Coord). *De Indio a hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Ediciones El Jote Errante, Campvs Universidad Arturo Prat.
- Foley, Michael W. and Hoge, Dean R. 2007. *Religion and the New Immigrants*. Oxford: Oxford University Press.
- Fox Jonathan y Gaspar Rivera Salgado, 2004. “Introducción” *Migrantes Indígenas Mexicanos en Estados Unidos*. Editorial Porrúa, México.
- Garma Navarro Carlos, 2004. “Buscando el espíritu: Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México” Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Plaza y Valdés Editores.
- Garcés Mascareñas Blanca. “Fronteras y confines de un Estado poscolonial. El caso de Malasia” En Anguiano María Eugenia y Ana María López Salas (Eds.) *Migraciones y fronteras. Nuevos contornos para la movilidad internacional*. Editorial Juventud, CIDOB Ediciones.
- García Martínez Adriana, 2013. *Espacios de vida de los jornaleros agrícolas migrantes en Yurécuaro, Michoacán*. Tesis de maestría en geografía humana. El Colegio de Michoacán, México.
- Garduño Everardo, Efraín García y Patricia Moran, 1989. *Mixtecos en Baja California. El caso de San Quintín*. Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- Giménez, Gilberto. 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

-González Justo L. y Cardoza Carlos F. 2008. *Historia General de las Misiones*. Colección Historia. Editorial Clie.

-Guarnizo Luis Eduardo, 2010. “Notas sobre la movilidad contemporánea del capital y del trabajo”. En Sara María Lara Flores (coordinadora) *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Miguel Ángel Porrúa Editores, México.

-Hernández, Hernández Alberto, 2007. “Urbanización y cambio religioso“. En De la Torre Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coordinadoras) *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*. El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintana Roo, México.

-Hernández Hernández Alberto, 1999. “La formación de la frontera norte y el protestantismo”. En Patricia Galeana (Coord.), *Nuestra Frontera Norte*, México, Archivo general de la Nación.

-Hernández Hernández Alberto (coordinador), 2011. *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*. El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

-Hernández Alberto, 2011. Introducción. En Alberto Hernández (coordinador) *Nuevos Caminos de la Fe. Prácticas y creencias al margen institucional*. El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Nuevo León.

-Hernández, Hernández Alberto y Mary I. O’Connor, 2013. Migración y conversión religiosa entre los mixtecos de Oaxaca. *Revista Alteridades*, Vol. 23, Núm. 45, enero-junio, Pp. 9-23. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. México.

-Hernández Madrid, Miguel, 2000. “El proceso de convertirse en creyentes: Identidades de familias. Testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional” *Revista Relaciones*, vol. XXXIX, Núm. 83, Pp. 17-29.

-Hirai Shinji, 2009. "Economía política de la Nostalgia: Un estudio sobre las transformaciones del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos". Colección Estudios Transnacionales, Juan Pablos Editor, Universidad Autónoma Metropolitana, División Iztapalapa. México.

-Historia de las religiones siglo XXI. Movimientos religiosos derivados de la aculturación. Volumen 12. Volumen publicado bajo dirección de Henri-Charles Puech, y con la colaboración de: George Balandier, Roger Bastide, K.O.L.Burridge, Weston La Barre, Michel Meslin, Egon Schaden, Justus M. Van der Kroef y Claude Wautier. Siglo XXI editores. 3ª edición.

-Hervieu Léger, Danièle, 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, París.

-Ianni Octavio, 1999. La era del globalismo. Siglo XXI editores, México.

-Instituto Nacional de Estadística, geografía e informática (INEGI), 2005. *La diversidad religiosa en México*.

-James William, 2002. "Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana" Ediciones Península, Barcelona.

-J. Heath Hilarie, 2011. "El malogrado proyecto del ferrocarril peninsular del Distrito Norte de la Baja California", 1887-1892. En Revista Estudios Fronterizos, Nueva época, vol. 12, núm. 24, julio-diciembre de 2011.

-Kearney Michael, 1988. "Mixtec political consciousness: From passive to active resistance" In *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*. Ed. D. Nugent, 113-124 San Diego. Center for U.S.-Mexican Studies.

-Krissman Fred. 2002. ¿Manzanas o naranjas? Cómo el reclutamiento de indígenas mexicanos divide los mercados laborales agrícolas en el oeste de E.U. Documento

preparado para el foro “Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos: Construyendo puentes entre investigadores y líderes comunitarios” Universidad de California, Sta. Cruz.

-Leclair Serge, 1994. *El país del otro*. Siglo XXI Editores.

-Lara Flores, Sara María, 1996, “Mercado de trabajo rural y organización laboral en el campo mexicano”, en Hubert Carton de Gramont, coord., *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, D.F., UNAM/Plaza y Valdés, pp. 69-112.

-Lara Flores Sara María y Hubert C. de Grammont, 2011. “Reestructuraciones productivas y encadenamientos migratorios en las hortalizas sinaloenses”. En Sara María Lara Flores (coordinadora) *Los encadenamientos migratorios en espacios de agricultura intensiva*. El Colegio Mexiquense, Miguel Ángel Porrúa, México.

-Lara Flores Sara María, 1998. *Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura mexicana*. México, Juan Pablos Editor.

-Lara Flores Sara María, 2001. *Análisis del mercado de trabajo rural en México en un contexto de flexibilización*. En “Una nueva ruralidad en América Latina” Norma Giarracca (compiladora), Colección Grupos de Trabajo de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias sociales), y Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Buenos Aires Argentina.

-Lara Flores Sara María, 2008. “Espacio y territorialidad en las migraciones rurales. Un ejemplo e el caso de México” en Pablo Castro Domingo (Coordinador) *Dilemas de la migración en la sociedad posindustrial*, Universidad Autónoma del Estado de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Miguel Ángel Porrúa Ediciones.

-Lastage Francois, 2011. *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*. El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México.

-L. González Justo y F. Cardoza Carlos, 2008. *Historia General de las Misiones*. Editorial Clie. Colección Historia. España.

-Levitt Peggy, 2009. *God needs no Passport. Immigrants and the changing American Religious landscape*. The Nes Press, New York.

-Levitt Peggy, 2001. *Between God, Ethnicity, And Country: An Approach To The Study Of Transnational Religion*. Paper presented at Workshop on "Transnational Migration: Comparative Perspectives", June 30- July 1, 2001, Princeton University.

-Lalive D'Epina, Christian, 1975. *Religion dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chile*. París: Mouton.

-Lisbona Guillén Miguel (coord.) 2005. *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán/Universidad de Artes y Ciencias de Chiapas, México.

-Lomnitz Larissa, 1975. *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI Editores, México.

-Lewin Pedro y Estela Guzmán, 2003. "La migración indígena". En En Barabas Alicia Mabel, Miguel Alberto Bartolomé, Benjamín Maldonado, 2003. *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*. Fondo de Cultura Económica, Etnografía de los pueblos indígenas de México, Secretaria de Asuntos indígenas del Gobierno del Estado de Oaxaca, Conaculta-INAH.

-López Bárcenas Francisco, 2009. *San Juan Copala: Dominación política y resistencia popular*. Colección teoría y análisis. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, MC Editores, México.

-López, Felipe H. y David Runsten (2004), "El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: Experiencia rural y urbana", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (eds.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Cámara de Diputados LIX Legislatura, University of California at Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa, Ciudad de México, 277-309.

-Martínez Luna Jaime, 2010. *Eso que llaman Comunalidad*. Colección diálogos, Pueblos Originarios de Oaxaca, Conaculta.

-Martínez Novo Carmen, 2006. *Who defines indigenous. Identities, development, intellectuals and the State in Northern Mexico*. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey, London.

-Maldonado Alvarado, Benjamin, 2003. Organización Social y Política. En Barabas Alicia Mabel, Miguel Alberto Bartolomé, Benjamín Maldonado, 2003. Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico. Fondo de Cultura Económica, Etnografía de los pueblos indígenas de México, Secretaria de Asuntos indígenas del Gobierno del Estado de Oaxaca, Conaculta-INAH.

-Mallimaci Fortunato, 2001. “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina“. En Jean-Pierre Bastian (Coordinador) *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*. Fondo de Cultura Económica, México.

-Marañón Boris, 2004. *Agroexportación no tradicional en el Bajío: cambios tecnológicos organizativos y estructura del mercado de trabajo 1980-2000*. Tesis de doctorado en estudios latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

-Marroquín Enrique, 2007. El conflicto religioso. Oaxaca 1976-1992. Universidad Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Instituto de Investigaciones Sociológicas.

-Mendoza Elva, 2010. *Resistencia Triqui*. Contralínea 176/4, 4 de abril de 2010. Disponible en <http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/2010/04/04/resistencia-triqui/>

-Millán Saúl y Julieta Valle, 2003. *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. Volumen I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

- Montemayor Carlos, 2008. Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social. Ediciones de Bolsillo. México.
- Mora Ledesma María Isabel, 2002. *Mujeres, cultura laboral y agroindustria: Un estudio de caso en el Valle de Arista, San Luis Potosí*. Tesis de doctorado en antropología social. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM.
- Mora Ledesma María Isabel y Javier Maisterrena Zubirán, 2011. “Movilidad laboral y encadenamientos migratorios en torno a un sistema de agricultura intensiva en el valle de Arista, San Luis Potosí” en Sara María Lara Flores (coordinadora) *Los encadenamientos migratorios en espacios de agricultura intensiva*. El Colegio Mexiquense, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Moreno Toscano Alejandra, 1994. La Era Virreinal. En Historia Mínima de México, El Colegio de México. México.
- Moreno Mena, José A, 2008. “Los Valles agrícolas de Baja California: Espacios de -
Odgers Olga, 2009. “Religión y Migración México-Estados Unidos: Un campo de estudios en expansión”, en Odgers Ortiz Olga y Ruiz Guadalajara Juan Carlos (Coords), *Migración y Creencias: Pensar las religiones en tiempos de movilidad*. El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.
- Navarrete Linares Federico, 2015. *Hacia otra historia de América: Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Antropológica 22. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Publicado en línea el 25 de mayo de 2015. Disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/otrahistoria/america.html>

-Odgers Olga, 2008. "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la Movilidad: Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la Migración México-Estados Unidos" en *Migraciones Internacionales* Vol. 4, Núm.3, Enero-Junio, México.

-Odgers Olga, 2007. "Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales" en Revista *Iztapalapa: conflictos locales y religiones globales* Revista de Ciencias y Humanidades, Año 28, Núms. 62-63, enero-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

-Odgers Olga, 2006. "Movilidades geográficas y espirituales: Cambio religioso y migración México-Estados Unidos" en *Economía, sociedad y territorio*, vol. VI, núm. 22 Pp. 399-430, México.

-Odgers Olga y Ruiz Guadalajara Carlos (coords), 2009. *Migración y Creencias: Pensar las religiones en tiempos de movilidad*. El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.

-Pedreño Cánovas Andrés, 2007. "La condición inmigrante del trabajo en las agriculturas globalizadas" En Sara María Lara Flores (coordinadora) *Los encadenamientos migratorios en espacios de agricultura intensiva*. El Colegio Mexiquense, Miguel Ángel Porrúa, México.

-Pániker Agustín, 2005. *Indika. Una descolonización intelectual*. Editorial Kairós.

-Palerm Viqueira Juan Vicente, 2010. "De colonias a comunidades: la evolución de los asentamientos mexicanos en la California rural". En Sara María Lara Flores (coordinadora) *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Miguel Ángel Porrúa Editores, México.

-Parker, Cristián, 1993. *La otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. F.C.E. Santiago de Chile. Pp. 73-149.

-Parker Cristián, 2005. ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. En *América Latina Hoy*. Núm. 41, año, 2005. Pp. 33-56. Ediciones, Universidad de Salamanca.

-Paré Luisa. 1991. “El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta”, Revista

-Paris Pombo María Dolores 2012 (coordinadora). “Diáspora Triqui: Violencia Política, Desplazamiento Forzado y Migración” Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Editorial ITACA, México.

-Paris Pombo Maria Dolores, 2014. *Breaking the Spiral of Violence: Politics and Migration in the Lower Triqui Region*. Latin American Perspectives, Issue 196, Vol. 41 No. 3, May 2014, 137–153, originally published online 16 January 2014.

-Pitach Pedro, 2003. “Infidelidades indígenas“. En *Revista de Occidente*. Número 269. Dedicado a América: De nuevo, el indigenismo. Pp. 60-75. España.

-Pollak-Eltz Angelina. 2005. Algunas observaciones acerca del pentecostalismo rural en Venezuela. En Bernardo Guerrero Jiménez (Coord). *De Indio a hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Ediciones El Jote Errante, Campus Universidad Arturo Prat. agricultura para la exportación”. En León López Arturo, Beatriz Canabal Cristiani y Rodrigo Pimienta Lastra (coords.) *Migración, poder y procesos rurales*. Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdés, Editores, México.

-Proshans y, H. M.; Fabian, A. K. & Kaminoff, R., 1983. “Place identity: physical world socialization of the self”. In *Journal of Environmental Psychology*, N.º 3, págs. 57-83.

-Quesnel André, 2010. “El Concepto de archipiélago: una aproximación al estudio de la movilidad de la población y la construcción de lugares y espacios de vida”. En Sara María Lara Flores (coordinadora) *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Miguel Ángel Porrúa Editores, México.

- Quijano Anibal, 1999. "Colonialidad del poder y clasificación social" En *Journal of World-Systems Research*, Volume, VI, No. 2, Summer/fall.
- Rex John, 1994. "The political sociology of multiculturalism and the place of muslims in west european societies" en *Social Compass*, vol. 41, núm. 1.
- Ruiz Erandi, 2003. *Migración, curso de vida y sexualidad: Mujeres triquis en una vecindad del centro de la ciudad de México*. Tesis de Licenciatura en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México.
- Rivera Sánchez Liliana, 2006. "Cuando los santos también migran: conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia" en *Migraciones Internacionales*, vol. III, núm. 4, julio-diciembre, México.
- Rivera Sánchez Liliana, 2004. Expressions of Identity and Belonging: Mexican immigrants in New York. In Jonathan Fox and Gaspar Rivera-Salgado *Indigenous Mexican Migrants in the United States*. Center for U.S.-Mexican Studies (UCSD), Center for Comparative Immigration Studies.
- Rivers Pitt Julián, 1979. *Antropología del Honor o política de los sexos: ensayos de antropología mediterránea*. Grijalbo, Barcelona.
- Riviere Gilles, 2005. Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad Aymara. En Bernardo Guerrero Jiménez (Coord). *De Indio a hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Ediciones El Jote Errante, Campvs Universidad Arturo Prat.
- Rolim Cartaxo Francismo (1985), *Pentecostais No Brasil*. Editorial Vozes. Petrópolis.
- Roberts Bryan, 1967. "El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala", en Seminario de Integración Guatemalteca, Ministerio de Educación, República de Guatemala, Guatemala.

-Rodrigues Brandão, Carlos, 1987a. O festim dos bruxos: Estudos sobre a religião no Brasil. Editora da Universidade Estadual de Campinas.

-Rodrigues Brandão, Carlos, 1987b. “Creencia e identidad: cambio religioso y cambio cultural“, *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXV/3, No. 93, Pp. 65-106.

Robles, J. Amando, Repensar la religión. De la creencia al conocimiento. EUNA, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2001.

-Sánchez Molina Raúl, 2009. “Pentecostalismo y transnacionalismo: inmigrantes salvadoreños y la iglesia de los Apóstoles y Profetas en Washington D.C.” en Odgers Ortiz Olga y Ruiz Guadalajara Juan Carlos (Coords), *Migración y Creencias: Pensar las religiones en tiempos de movilidad*. El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.

-F. Quintanal Ella y Aída Castilleja, 2010. “Introducción“. En F. Quintanal Ella, Aída Castilleja y Elio Masferrer (Coordinadores) *Los Dioses, el evangelio, y el costumbre: Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Volumen II, México.

-Sánchez Saldaña Kim. 2002. *Intermediarios en el mercado laboral agrícola y reestructuración social en el campo. Notas sobre un estudio de caso*. En Blanca Rubio, Cristina Martínez, Mercedes Jiménez y Eloísa Valdivia (compiladoras). “Reestructuración productiva, comercialización y reorganización de la fuerza de trabajo agrícola en América Latina”. Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), SAGARPA, Plaza y Valdez editores.

-Sánchez Saldaña Kim, 2006. *Los capitanes de Tenextepango, un estudio sobre intermediación cultural*. México, Miguel Ángel Porrúa, UAEM.

-Sánchez Saldaña Kim y Adriana Saldaña (coordinadoras) 2009. *Buscando la vida. Productores y jornaleros migrantes en Morelos*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, SEP-Promep, Plaza y Valdez Editores.

-Saldaña Ramírez Adriana, 2009. “La construcción del territorio circulatorio de una comunidad nahua del Alto Balsas” en Kim Sánchez y Adriana Saldaña (coordinadoras) *Buscando la vida. Productores y jornaleros migrantes en Morelos*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, SEP-PROMEPE, Plaza y Valdez Editores.

-Saldaña Ramírez Adriana, 2014. *La constitución de la zona de Tenextepango como centro de contratación de mano de obra de alta movilidad para las cosechas de hortalizas en las regiones centro y noroeste del país*. Tesis de Doctorado en ciencias Agropecuarias y Desarrollo Rural. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

-Segato Rita Laura, 2005. Cambio religiosos y desetnificación: la expansión evangélica en los andes centrales de Argentina. En Bernardo Guerrero Jiménez (Coord). *De Indio a hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Ediciones El Jote Errante, Campvs Universidad Arturo Prat.

-Shadow Robert, 1994. “Símbolos que amarran, símbolos que dividen” en *Las peregrinaciones religiosas, una aproximación* en Carlos Garma y Robert Shadow Coordinadores. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

-Semán Pablo, 2005. “¿Por qué no? El matrimonio entre espiritualidad y *comfort*. Del mundo evangélico a los *bestsellers*” en *Revista Desacatos, Mercado y religión contemporánea*, Núm. 18, mayo-agosto. Pp. 71-86.

-Semán Pablo, 1997. *Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana*. En Nueva Sociedad, Num. 149, mayo-junio de 1997. Pp. 130-147.

-Shayegan Daryush, 2008. *La luz viene de Occidente*. Ensayo. Tusquets Editores.

-Stoll David, 2000. ¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina. Traducción de Flica Barclay. Edición digital publicada en 2002 por *nódulo* siguiendo la edición de Quito 1985.

-Stephen Lynn, 2007. *Transborder lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California and Oregon*. Duke University Press, Durham and London.

-Suárez Hugo José, 2003. La religión en la sociedad red: la experiencia de América Latina. En Castells y Calderón (Coord.) ¿Es sostenible la globalización en América Latina? Debates con Manuell Castells, Vol. II *Nación y Cultura. América Latina en la era de la Información*. F.C.E. Santiago de Chile. Pp. 10-125

-Suárez Hugo José, 2005. Reseña Bibliográfica al texto Religión y Modernidad: A propósito de la religión pour mémoire de Danièle Hervieu-Léger, en Revista Desacatos, Núm. 18, mayo-agosto, Pp. 179-182.

-Tamagno Liliana, 2007. “Religión y procesos de movilidad étnica: la iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina” en Revista *Iztapalapa: conflictos locales y religiones globales* Revista de Ciencias y Humanidades, Año 28, Núms. 62-63, enero-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

-Tarrius, Alain, 1989. *Anthropologie du mouvement, Paradigmes*, Caen.

-Tarrius Alain, 2000. “Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: Conveniencia de la noción de Territorio Circulatorio, los nuevos hábitos de la identidad” en Revista Relaciones, Migración y Sociedad Vol. 21, Núm., 83 El Colegio de Michoacán.

-Vallverdú Jaume, 2003. “El agente humano. La dimensión socio institucional de la religión” En Piera Ardevol Elisenda y Cabrillana Munilla Gloria (coordinadoras) *Antropología de la Religión: Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Editorial UOC, Barcelona.

-Vanderwood 2008. “Juan Soldado: Violador, Asesino, Mártir y Santo” El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis.

-Vargas Susana y Camargo M. Abbdel 2007. “Migración, trabajo y organización intrafamiliar: el papel de las mujeres y niños/as indígenas en una región intermedia de migración. El Valle de San Quintín B.C.” En: Suárez Blanca y Zapata M. Emma (Coordinadoras). *Ilusiones, sacrificios y resultados: El escenario real de las remesas de emigrantes a Estados Unidos*, Serie Pemsa 6, editorial GIMTRAP. México. Pp. 399.

-Velasco Laura, 2002. *El regreso de la Comunidad. Migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*. El Colegio de México y El Colegio de la Frontera Norte.

-Velasco Ortiz Laura, 2007. *Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana*. *Papales de Población*, abril-junio, número 052. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. Pp. 184-209.

-Velasco Laura, 2008. “La subversión de la dicotomía indígena-mestizo: identidades indígenas y migración hacia la frontera México-Estados Unidos” en Laura Velasco Ortiz (coordinadora) *Migración, Fronteras e Identidades Étnicas Transnacionales*. El Colegio de la Frontera Norte, Miguel Ángel Porrúa, México.

-Velasco Laura, 2010. “Migraciones Indígenas Mexicanas a los Estados Unidos: Un acercamiento a las etnicidades transnacionales”. En Francisco Alba, Manuel Ángel Castillo y Gustavo Verduzco (Coords) Serie *Los Grandes Problemas Nacionales. Migraciones Internacionales*. El Colegio de México.

-Velasco Ortiz Laura, 2011. Identidad regional y actores: una experiencia de intervención sociológica en el Valle de San Quintín, Baja California, en *Región y sociedad*. Revista de El Colegio de Sonora, Vol.23 No.51 México may./ago. 2011, Pp. pp. 43-70. ISSN 1870-3925.

- Velasco Ortiz Laura, Zolniski Christian, Coubes Marie Laure, 2014. *De Jornaleros a Colonos: Residencia, Trabajo e Identidad en el Valle de San Quintín*. El Colegio de la Frontera Norte, México.
- Vilaça Aparecida, 2002. Missions et conversions chez les Wari'. Entre protestantisme et catholicisme. En *L'Homme* 2002/4, N° 164, p. 57-79.
- Vidal Villa, J.M. 1998. *Mundialización*, Icaria, Barcelona.
- Villafane Eldin, 1997. El espíritu liberador: hacia una ética pentecostal hispanoamericana. Grand Rapids, Nueva Creación.
- Young Jock, 2012. El vértigo de la modernidad tardía. Ediciones Didot.
- Warner, R. Stephen and Wittner, Judith G. 1998. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Weber Devra, 2008. *Un pasado no visto: perspectivas históricas sobre la migración binacional de pueblos indígenas*. En Laura Velasco (Coord) "Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales". El Colegio de la Frontera Norte, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Welter Tania y Pedro Martins (2007). "Religiosidad y estrategias identitarias en la cultura cabocla del sur de Brasil" En Revista Iztapalapa *Conflictos locales y religiones globales*, Revista de ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Año 28, Núms. 62-63 enero-diciembre 2007.
- White A. Robert, 1995. Secularización y pluralismo religioso en A. Latina. ¿Cambios... o continúa el mismo sincretismo de religiosidad popular? Una nueva perspectiva de análisis. En Revista Diálogo de la Comunicación, núm. 41, marzo de 1995.

-Willems Emilio, 1967. "El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile", en D'Antonio y Frederic B. Pi e, *Religión, revolución y reforma: nuevas formas de transformación en Latinoamérica*, Herder, Barcelona, pp.165-198.

-Zlolnis i Christian, 2011. "De campamentos a colonias: horticultura de exportación y asentamiento en el Valle de San Quintín, Baja California" Ponencia presentada en el 8° Congreso Nacional de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, Puebla, Puebla, Mayo 2011.