



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

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

CAMBIO RELIGIOSO Y DESCARACTERIZACIÓN ÉTNICA EN  
INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA  
P R E S E N T A  
HEDILBERTO AGUILAR DE LA CRUZ

TUTOR DE TESIS  
DRA. CRISTINA OEHMICHEN BAZÁN

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE DE 2011





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.

## *Agradecimientos*

*A la nación mexicana que coopera y lucha para que la Universidad pública sea una realidad vigente. A la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y al Instituto de Investigaciones Antropológicas que han provisto el espacio, los profesores y los recursos para mi formación profesional. Al Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (Conacyt) por la beca de maestría para que pudiera cumplir con mis deberes académicos y familiares. Al proyecto PAPIIT-IN304609 “Procesos transnacionales: migración, turismo y relaciones interétnicas”.*

*A los sinodales que me brindaron su tiempo, su lectura, su experiencia, su acompañamiento en mi formación y sus comentarios con generosidad académica y humana:*

- *Dra. Olivia Gall Sonabend del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM);*
- *Dr. Carlos Garma Navarro del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-I);*
- *Dra. Natividad Gutiérrez Chong del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS-UNAM);*
- *Dr. Hernán Salas Quintanal del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA-UNAM).*

*Mención especial merece mi tutora de tesis, la Dra. Cristina Oehmichen Bazán del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA-UNAM), quien ejerció en mí una muy positiva influencia, ayudándome a poner ideas en orden, prestándome libros, guiándome en ser más estricto con el análisis de datos, ampliando mis perspectivas, orientándome para hacer un mejor trabajo. En buena medida, los méritos que pueda tener esta tesis, se los debo a usted: ¡Infinitamente, gracias!*

*A los profesores que han tenido una influencia directa en este documento: Dr. Felipe Vázquez Palacios (Ciesas-Golfo), Dra. Virginia Thiebaut (Colmich), Mtro. Rafael Palma (UV), Dr. Hugo José Suárez (IIS-UNAM) y al Dr. Adrián Guillermo Aguilar (IG-UNAM). A mis compañeros y amigos de discusión en el posgrado, en especial: Abril Olmos, Rosa Torres, Rosalinda Olguín, Jonathan Domínguez, Jatziri García, Hervé Monterrosa y Sandra Figueroa. A mis amigos de traumas religiosos: Jael de la Luz y Ariel Corpus.*

*A mis amigos de muchos y pocos años en la Ciudad de México, Minatitlán, Xalapa, Veracruz y tantos otros lados en los que he dejado una parte de mí y me he quedado con algo suyo que ahora también me pertenece. En contra de los que dicen que no le deben nada a nadie, yo les debo todo a ustedes: mi pesar y mi alegría, para bien y para mal, nunca he sido mejor acompañado que a vuestro lado.*

*A mis padres que han invertido su sudor, sus desvelos, su fuerza de trabajo, su preocupación, sus oraciones y su cariño por amor a mí. Sin duda, mi ingratitud con ustedes siempre ha sido grande... ojalá les diera más de mí y no para pagarles nada, pues nada puedo darles que supla jamás su cuidado y su aprovisionamiento para que yo me pudiera valer por mi mismo en esta etapa de mi vida. Los quiero y aún a veces soy un niño que no se atreve a decírselos sin temblar. ¡Gracias!*

*A Josué Yaj que tantos desvelos y fatigas ha traído a mi corazón, pero sobre todo felicidad, tu sonrisa me mata y me siento más vivo que nunca. En especial a Ale, mi mujer, que conoces como nadie los fantasmas que me atormentan, resientes mi mal humor, sufres mis errores... sin embargo, allí estás, aquí dentro de mi fallido corazón. Caminar contigo me hace mejor persona, soy más feliz contigo que sin ti: ¡nunca sabrás el bien que me haces! ¡Te amo y soy tuyo!*

*Finalmente, gracias a mi Dios, mi tormento, mi agonía, mi contradicción, mi salvación, mi libertad y mi paz: ¡Todos los días sueño que estás aquí y todos los días siento que te vas!*

---

*Este trabajo me ha enseñado a vivir con más valor,  
con mayor claridad, con solidaridad en estos días  
de "guerra" en los cuales hay tantos sordos como mudos.*

*Eso y más me han enseñado los participantes  
de San Miguel Teotongo:  
**¡ahora mis oídos oyen mejor y mi boca grita más fuerte!***

*A la memoria de los muertos "sin nombre",  
su sangre clama por la paz con justicia y dignidad.*

## Índice

<b>Introducción</b>	<b>5</b>
1. El problema de investigación: cambio religioso, etnicidad y migración	6
2. Objetivos	14
3. Hipótesis	15
4. Metodología	15
5. Contenido de los capítulos	20
<b>Capítulo I</b> <b>Cambio religioso y descaracterización étnica</b>	<b>22</b>
1.1. Categorías analíticas de lo social	22
a) Campos y <i>habitus</i>	23
b) Redes sociales	24
c) <i>Ethos</i> y cosmovisión	26
1.2. Religión y etnicidad en México	28
a) La relación entre lo étnico y lo religioso en el centro-sur de México	28
b) Consideraciones sobre el cambio religioso en indígenas	31
c) El cambio religioso y la etnicidad en la Ciudad de México	36
1.3. Cambio religioso y descaracterización étnica	39
a) Etnicidad y descaracterización étnica	39
b) Religión y cambio religioso	45
<b>Capítulo II</b> <b>Diversidad en la periferia: exclusión social, migrantes indígenas y                     diversidad religiosa en San Miguel Teotongo</b>	<b>49</b>
2.1. Procesos urbano-periféricos en San Miguel Teotongo	49
a) La periferia urbana y su relación con el “centro” de la ciudad	50
b) Características de la ciudad “autoconstruida” de San Miguel Teotongo	54
c) Diversidad étnica y campo religioso en San Miguel Teotongo	57
2.2. Experiencias desde la etnicidad: “habitar” la ciudad	62
a) Experiencias de exclusión y marginalidad en la ciudad	62
b) La construcción de un espacio habitable y participación política desde la exclusión	65
c) San Miguel Teotongo: a pesar de todo, un espacio ciudadano de diversidad	68
2.3. La ciudad blanca y la ciudad morena	70

<b>Capítulo III</b>	<b>Cambio religioso y descaracterización étnica en San Miguel Teotongo</b>	<b>73</b>
3.1.	Entre los escombros de la identidad étnica:	
	experiencias de descaracterización	75
a)	Pobreza, expulsión y una relación ambigua hacia el lugar de origen	75
b)	Experiencias de discriminación y marginalidad en la ciudad	77
c)	Entre la crisis social y la crisis de identidad	79
3.2.	Nuevas identidades: el cambio religioso y la etnicidad	82
a)	La oferta religiosa como una respuesta a la crisis de identidad	83
b)	La identidad religiosa como una identidad ubicua	87
c)	La redefinición identitaria del indígena	91
3.3.	La conformación de la nueva identidad religiosa	94
a)	Antiguas y nuevas redes sociales	95
b)	Socialización y adoctrinamiento: vivir la ciudad de Dios	99
c)	¿Revalorización o descaracterización étnica ante el cambio religioso?	106
<b>Capítulo IV</b>	<b>Conclusiones</b>	<b>110</b>
4.1.	Debilidades del trabajo	110
4.2.	Aportaciones de la tesis	112
a)	Desigualdad social	113
b)	Urbanidad étnica	114
c)	Autoempleo: la mejor forma de sobrevivir y difundir la fe	115
d)	Dualidad: la preferencia por el mundo espiritual y la identidad religiosa	116
e)	El nacionalismo como única forma de legitimidad social	116
f)	Política: el mundo se va acabar	118
g)	Descaracterización étnica: lo indio aquí se les quita	119
h)	Cambio religioso e identidad étnica	121
4.3.	En suma: no se puede ser un verdadero mexicano sin mestizaje	122
	<b>Bibliografía</b>	<b>124</b>

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo principal acercarse al fenómeno del cambio religioso, considerándolo desde una perspectiva antropológica. Para ello, analizo los procesos de cambio y continuidad cultural que viven los inmigrantes indígenas, los cuales pueden ser ubicados como procesos de descaracterización étnica. Los sujetos de estudio son indígenas que han llegado para residir de manera permanente en la capital mexicana desde la década de los sesenta y hasta principios de los ochenta del siglo XX. Ellos se consideran a sí mismos como ciudadanos urbanos debido a que no tienen planes de regresar a su lugar de origen, a pesar de que aún mantienen algunos vínculos. Dicha población se encuentra arraigada físicamente en la colonia San Miguel Teotongo. El entorno de esta colonia popular, perteneciente a la Delegación Iztapalapa, se ubica en lo que hace 40 años eran terrenos ejidales deshabitados de lo que fue la periferia rural de la Ciudad de México, que se constituyó en un cinturón de miseria urbano.<sup>1</sup> Hoy, ante el vertiginoso crecimiento de la Ciudad de México, San Miguel forma parte de las colonias periféricas del Distrito Federal, en la colindancia con los municipios de Los Reyes y Valle de Chalco del Estado de México.

La elección de la colonia a estudiar se debe a los siguientes motivos:

- a) Su alta proporción de población hablante de lengua indígena;
- b) Es un asentamiento urbano que fue creado desde sus inicios por población que procedía predominantemente de la localidad chocholteca de Santiago Teotongo, Oaxaca, así como de otras localidades de la Mixteca Alta Oaxaqueña (Romer, 1982: 209; Moctezuma, 1999: 24);
- c) Cuenta con elevados índices de marginalidad (DECA, 1996);
- d) Tiene una historia de lucha política importante que forma parte del movimiento urbano-popular de la ciudad (Muciño y López, 1988; Navarro y Moctezuma, 1989; Moctezuma, 1999);
- e) Cuenta, además, con una población con capital político de trasfondo indígena que se vincula a la organización social conocida como *tequio* (Gissi, 2009: 103-104); y
- f) Es una colonia urbano popular en la cual ha habido una amplia difusión de diversos grupos religiosos. Este fenómeno se da tanto en esta colonia popular como en otras de la Ciudad de México, en las que sus pobladores se suman a diversas gamas de

---

<sup>1</sup> En una obra caritativa de la Iglesia Católica, auspiciada por "Don Luis Guanella A.C.", se menciona una anécdota del año 1983, donde un sacerdote llamado Pedro le pide a Monseñor Talavera que lo envíe a trabajar a "la zona más pobre" de la ciudad de México y Monseñor Talavera lo envía a la colonia de San Miguel Teotongo. En: <http://www.guanelianos.org/index.php/component/content/article/49-noticias-portada/192-25-anos-de-presencia-guaneliana-en-mexico.html>

catolicismos y protestantismos, incorporándose incluso a religiones menos basadas en rituales como los Testigos de Jehová, además de cultos de crisis como el de la Santa Muerte.

En esta colonia encontré una relación entre el componente étnico y la composición de clase de los actores sociales, junto con la ubicación socio-espacial periférica y la diversidad religiosa. Esta última fue analizada desde una posición étnica, es decir, desde la óptica y la perspectiva de los indígenas pertenecientes a tres iglesias: los feligreses de un par de templos evangélicos pentecostales y uno de la iglesia La Luz del Mundo (LLDM).

En este trabajo analizo por qué se está dando el cambio religioso en un sector de la población indígena que acentúa en sus nuevas iglesias de acogida un proceso de *descaracterización étnica*. Por ésta entiendo básicamente el proceso experimentado por aquellos indígenas que se distinguen porque “han perdido el idioma materno y han abandonado las categorías étnicas de identificación pero que reproducen la cultura y la organización social de los pueblos indígenas, aunque no las reconozcan como tales, sino como expresiones de la cultura campesina o popular” (Barabas, 2004).

A partir de este esbozo, propongo las siguientes preguntas centrales como guías de investigación:

1. ¿Es la descaracterización étnica un factor que incide para que los indígenas experimenten un cambio religioso?
2. ¿Qué sucede con las redes sociales que inicialmente estaban vinculadas con la comunidad de origen y el parentesco, cuando hay un cambio religioso?
3. ¿Qué papel juegan las iglesias como agentes de socialización y adoctrinamiento, en la identidad étnica de los indígenas conversos?

### **1. El problema de investigación: migración, cambio religioso y etnicidad**

Diversas investigaciones han demostrado que, con la migración, los sujetos sociales viven en una situación de tensión que se deriva, por un lado, de las posibilidades de integrarse y adaptarse a la vida social en el lugar de destino, de ser aceptado como un miembro pleno de la sociedad receptora; por otro está el alejamiento que viven con respecto a su lugar de origen, la necesidad de mantener o no los paradigmas tradicionales que dan cohesión simbólica a la colectividad a la que pertenecen.



El tema de la relación entre migración, cambio religioso y etnicidad ha sido, sin embargo, poco trabajado directamente. Se han planteado básicamente dos opciones en diversos casos de América Latina. Por una parte, con la migración y el cambio religioso los procesos de identidad étnica pueden fortalecerse y acentuarse por el contraste (Tamagno, 2007). Otros, por el contrario, buscan evitar mostrar los símbolos que operan como distintivos de su identidad étnica, sustituyendo la identidad étnica por la de una minoría religiosa o incluso de un catolicismo no popular (Cantón, 2004). No existe pues una respuesta uniforme con respecto a los procesos de continuidad y cambio cultural entre migrantes en los lugares de destino.

Todo ello entraña preguntas empíricas como son: ¿En qué medida los inmigrantes indígenas en la Ciudad de México experimentan discriminación étnica, racismo y clasismo? ¿Cómo es afectada la identidad étnica de los migrantes cuando acontece un cambio religioso en un conjunto familiar? ¿Qué tipo de identidad étnico-religiosa se configura en dichos inmigrantes? Para dar respuesta a estas preguntas, expongo una retrospectiva breve acerca de algunos trabajos y avances sobre estas temáticas que contextualizan la presente investigación.

### *Raza y etnicidad*

En principio, ¿de qué hablo cuando digo “indígena”? El criterio comúnmente aceptado para hablar de etnicidad en el caso mexicano, es aquel que considera la lengua indígena como indicador de pertenencia. Lo indígena se enlaza al menos con dos categorías que casi siempre van ligadas: la raza y la etnicidad. Para evitar confusión entre ambas, Wade las diferencia de acuerdo al siguiente criterio:

Las identificaciones raciales utilizan aspectos fenotípicos como una clave para la categorización, pero se cree que se transmite dentro de las generaciones (a través de la 'sangre'); de ahí que sea importante el origen ancestral; de igual manera, la etnicidad trata del origen en una geografía cultural en la cual una persona absorbe la cultura de un lugar (casi en la 'sangre') de las generaciones anteriores (1997: 29-30).

La raza se refiere principalmente a un fenotipo ubicado en la geografía de las relaciones históricas de dominación y, por otro lado, la etnicidad se distingue por características que van más allá de la raza y se dirigen hacia lo cultural. Por tanto, la constitución biológica misma no es un indicativo del ser indígena, si bien hay una asignación social del fenotipo de lo indígena sin márgenes claros, por lo cual hablamos de lengua y cultura, no de fenotipo. La raza es una representación social que funciona como un concepto cuyo uso tiene que ver con el poder y está escrito sobre el cuerpo (Spickard, 2005: 2). En cambio el concepto

de etnia también tiene que ver con el poder, pero no está escrito “sobre el cuerpo”, sino sobre un conjunto de atributos, que pueden ser objetivos o subjetivos, los cuales sirven para marcar contrastes, distancias y diferencias, esto es, para marcar fronteras (Barth, 1976).

Simultáneamente, el proceso de etnicización se ha dado cuando “ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), como extranjeras en sus propios territorios” (Oomen, 1997 en Oehmichen, 2005: 73). La etnicidad se caracteriza por los rasgos atribuidos a minorías numéricas o en términos de poder, las cuales se distinguen más por ciertos rasgos culturales que por ir ligadas a una geografía de la dominación que se entremezcla con características raciales.

La raza y la etnicidad son categorías que se usan para distinguir a los habitantes legítimos de los ilegítimos en un lugar determinado. Los sujetos racializados y etnicizados, indígenas y afroestizos en el caso mexicano, sólo pueden moverse a la vista de los sectores hegemónicos en un espacio limitado de subordinación, el cual es adecuado a su “esencia” dentro de la estructura social. En el caso mexicano, la dinámica de las relaciones mestizo-indígenas está marcada por el colonialismo interno y externo, en el que las élites gobernantes y culturales han puesto en duda la concepción cultural de los pueblos indígenas, debilitando su sistema cultural y haciéndoles subsidiarios de los poderes hegemónicos (Stavenhagen, 2002).

#### *Descaracterización étnica*

Al proceso de debilitamiento de los paradigmas tradicionales y de los elementos culturales propios por parte de los grupos étnicos se le ha denominado “descaracterización étnica”. Este proceso ha sido impulsado por las relaciones neocoloniales y de subordinación social, interiorizado por aquellos grupos a quienes compulsivamente se les ha invitado a abandonar sus lenguas y culturas como un prerrequisito para “superar” su marginación y su carácter subdesarrollado. La aceptación de esa concepción ha llevado a la inferiorización de los pueblos nativos, que a fuerza de repetirse y de ejercerse desde el poder, conduce al estigma interiorizado por los indígenas. Esto se puede observar en la forma que toma la inmigración como proyecto “promocional”, pues en algunos casos los migrantes explican que han emigrado porque procuran dar mejores opciones de vida a sus hijos. Asimismo, se indica que no transmiten su lengua a sus hijos pues se cree que su lengua nativa “deja un acento al hablar en español y aumenta la visibilidad social que puede ser causa de discriminación” (Romer, 2009: 206). Del mismo modo, la pertenencia étnica se vincula con el hecho de mostrar o de ocultar los indicios de pertenencia. En diversos contextos, los indígenas migrantes buscan ocultar tales indicios, como la lengua y la vestimenta, y

referirse a su lugar de origen aludiendo sólo a la proveniencia de su entidad federativa y no a su comunidad (Oehmichen, 2005: 300).

De esta manera, no quiero decir que la descaracterización étnica sea un fenómeno únicamente urbano. Los proyectos de educación y modernización post-revolucionarios, así como las relaciones subordinadas en las “regiones de refugio”, contenían la lógica homogeneizadora (*mexicanizante*) de empujar a las minorías étnicas al “mestizaje” cultural (Bonfil, 1987). Sin embargo, es en diversas ciudades de México y en particular en la Ciudad de México como centro rector de la nación donde se percibe con mayor fuerza la lógica excluyente del “mestizaje”, en la cual, “sencillamente, el indígena no existe si no se identifica o lo identifican como tal” (Hiernaux, 2000: 144).

La descaracterización implica una invisibilización de lo étnico, en la que las referencias a lo “naco” puedan ser evitadas a toda costa, pues este apelativo implica un origen indio, un fenotipo opuesto a Brad Pitt, bárbaro de costumbres rurales, tosco y sin modales, objeto de burla y desprecio, alejado racial, cultural y económicamente de Santa Fe, Polanco y Las Lomas de Chapultepec, a excepción de servir en estos sitios como mozo, siendo un medio de evitar la mendicidad y la delincuencia a la que son proclives los nacos: “*¿A qué vienes? ¿Por qué no te largas a tu madriguera? ¡Mírate la cara! ¡Contéplate la expresión de asombro ante la modernidad! No estás en el rancho y ya deja de venerar los poderes del interruptor de luz. Sí, para eso sirve*” (Monsiváis, 1987: 146).

Esta discriminación étnica, generalmente ligada al racismo, se expresa con mayor claridad cuando los mestizos perciben la lengua u otros atributos de identidad indígena. Los sitios donde quizás pueden haber “bien” los indígenas, en la ciudad, son las colonias populares, los mercados y tianguis, los sitios de trabajo pesado donde operan como artesanos y como personal de servicio en las residencias. Es extraño ver a alguien que parece ser indígena - ya que el fenotipo no es un indicador claro de la etnicidad- como un cliente en un centro comercial elegante, en un restaurante de lujo, como propietario de un auto nuevo, como estudiante de una de las grandes universidades privadas, etc. El trabajo al que acceden mayormente es el llamado “no calificado”, con bajos salarios y grandes exigencias físicas. Por lo general son albañiles, vendedores ambulantes, cargadores y policías en el caso de los hombres, en tanto que en el caso de las mujeres, suelen ser sirvientas, vendedoras ambulantes, empleadas de tiendas y prostitutas. Mientras más se oscurece la piel, más parece descender la persona en la escala social (Villarreal, 2010).

Ahora bien, la identificación de una cultura implica la distinción frente a otra. Afirmar la identidad de las minorías indígenas frente a una cultura hegemónica denominada *mestiza* y colocada en el centro de poder, responde necesariamente a una violencia simbólica. Ésta se constituye como la forma suave y legítima de dominación para mantener jerarquías y la acumulación consentida de capital económico y de poder, a través de códigos de honor, roles y dignidad, en la que los subordinados no aceptarían la violencia física y económica directamente, al menos por mucho tiempo (Bourdieu, 2007: 195-216). Los efectos de esta dominación cultural y racial son perniciosos y duraderos, y son clarísimos en distintos ámbitos de la vida cotidiana de estas poblaciones:

Sabemos que el precio de la discriminación es la muerte, la frustración y el odio. Sabemos que las raíces de la felicidad están en la biología de la especie en su totalidad y que el potencial de ésta puede ser realizado solamente en una cultura, en un sistema social... La biología humana encuentra su realización en un modo de vida culturalmente determinado, y la variedad infinita de combinaciones genéticas solamente pueden expresarse de modo eficiente en una sociedad libre y abierta (Washburn, 1972: 92).

#### *La ciudad y las estrategias de cambio religioso*

Las estrategias para una integración social plena por parte de los indígenas en la Ciudad de México pueden ser muy variadas. Hay procesos de reelaboración de la identidad cultural, una lucha por la sobrevivencia y el ascenso social que abarca las categorías de clase social, lingüísticas, de género, entre otras, las cuales son formas de buscar la legitimidad interna y externa como miembros pertenecientes a un grupo étnico. En este ambiente de presión -hacia la conformación de identidades individuales más que colectivas- parece ser que la periferia es uno de los pocos lugares donde se están dando relaciones solidarias, como sucede particularmente con organizaciones del tipo de los grupos de Alcohólicos Anónimos y de las "sectas religiosas" (Hiernaux, 1995). De este modo, las reconfiguraciones de identidad o identidades múltiples de los indígenas ciudadanos se dan en algunos casos dentro de los grupos religiosos, los cuales aparecen como catalizadores del cambio cultural para enfrentar la miseria, la violencia y el racismo.

El entorno social donde acontece y se afirma este cambio cultural por medio de grupos religiosos suele darse entre el sitio de trabajo y el lugar de residencia, puesto que las largas jornadas laborales impiden la frecuentación de otro tipo de lugares. De este modo, el sitio de residencia es, en general, el espacio más importante para la afirmación del cambio religioso, por ser con frecuencia un lugar relativamente estable. Estos sitios de residencia a los que han podido acceder los indígenas que tienen la mira de ser residentes permanentes en la ciudad, se ubican generalmente junto con otros contingentes de migrantes y ciudadanos

empobrecidos, en las periferias del norte y el oriente, así como en el centro histórico de la ciudad. La ubicación espacial de estos sitios de vivienda nos habla de ciertos “enclaves étnicos”, lo cual se debe en buena medida a las redes de apoyo familiares y de la comunidad de origen. Los datos censales sitúan entre aquellos municipios y delegaciones que tienen mayor proporción de población indígena migrante,<sup>2</sup> a los municipios de Naucalpan, Ecatepec, Netzahualcóyotl, Chimalhuacán, Los Reyes y Valle de Chalco en el área conurbada del Estado de México, y las delegaciones Gustavo A. Madero, Cuauhtémoc e Iztapalapa en el Distrito Federal. Basado en los censos de 1980 y 1990, Hiernaux (2000: 27) menciona que podemos hablar de un “arco indígena” en el cual se ubican los municipios de Ecatepec, Netzahualcóyotl y la delegación Iztapalapa.

Esto implica una forma de estar, una forma de defensa y también de asumir una apropiación del territorio, una identificación con la ciudad. Este proceso de identificación de los migrantes con el lugar de arribo se da a través de un nuevo barrio, que en este caso se dio durante la conformación de la colonia San Miguel Teotongo, Delegación Iztapalapa, a través de la Unión de Colonos de San Miguel Teotongo (UCSMT). Esto fue así porque los colonos se integraron al movimiento urbano popular de la época. Sin embargo, ocurrió con ellos lo mismo que sucedió con otros movimientos y organizaciones: una vez satisfechas sus demandas, la organización vino en declive. En este caso, la participación social y política por medio de la UCSMT se fue desgastando, sobre todo a partir de la colaboración de los dirigentes del movimiento con el Partido de la Revolución Democrática (PRD), y el cambio de las condiciones de vida y las expectativas de los colonos durante la década de los noventa (Gissi, 2009: 117-122). A la luz de esto, ¿tiene sentido continuar hablando de etnicidad en un espacio donde se funden las clases populares, con base en criterios socioeconómicos, expresar las identidades étnicas como duraderas y vigentes en el espacio de ciudad que les ha tocado hacer?

Por su parte, en una sociedad en la cual apenas en 2001 se dieron los cambios constitucionales hacia el reconocimiento de la diversidad cultural basada en los pueblos originarios de México –cambios que aún no se reflejan en la sociedad- no existen las condiciones para el desarrollo libre de la reproducción de las minorías étnicas, ni en el campo, ni en la ciudad, lo cual los coloca en una situación de marginalidad dentro de los marginados. La marginalidad existe desde un punto de vista económico y social. Por un lado se da la “falta de ocupación en el “sector hegemónico” de las relaciones de producción, pero también está la falta de un lugar estable en las ocupaciones marginadas, el ocupar

---

<sup>2</sup> En este caso no incluyo a los indígenas de los pueblos originarios del sur del Distrito Federal, ubicados principalmente en las delegaciones Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta.

inestablemente algún lugar en los niveles más bajos del núcleo hegemónico” (Quijano, 1972: 91), o las relaciones de marginalidad vertical entre marginados, que se suscitan por el lugar de proveniencia y por el grupo étnico. A este motivo se debe en buena medida la búsqueda de espacios de aceptación e integración por parte de los indígenas, los cuales se pueden hallar en los grupos religiosos no católicos, por ser estos compactos y responder mejor a las necesidades de los inmigrantes marginales. Esta movilidad religiosa puede darse de una religión a otra, por ejemplo, de la católica a la evangélica, o aún dentro del catolicismo llamado de costumbre en el pueblo de origen al catolicismo institucionalizado de las parroquias urbanas, con grupos tales como la Renovación Carismática, Comunidades Eclesiales de Base, Cursillistas, etc.

Algunas explicaciones que se han ofrecido para explicar este cambio religioso en los indígenas de la ciudad de México, son la violencia familiar, el alcoholismo, la pobreza y otras razones complejas (Pérez Ruíz, 2008: 56). Oehmichen (*Op. cit.*, 325) explica que ante situaciones nuevas y peligrosas, como pueden ser las drogas y el pandillerismo, “el cambio a una religión minoritaria les ofrece a los migrantes importantes posibilidades, pues facilita su integración a la ciudad mediante la pertenencia a un grupo fuerte de cohesión en un contexto potencialmente hostil”. Entonces, si consideramos que la migración se da en una situación adversa para el mantenimiento de las identidades étnicas y que las condiciones de marginalidad estructural suelen ser más acentuadas en los indígenas que entre los inmigrantes mestizos pobres, la oferta de seguridad, cohesión, reestructuración de la vida social y una explicación imputable a los males de la modernidad, se hace plausible.

La valorización de las identidades religiosas por encima de las identidades étnicas se deben a la “hipercatectización en sectas”, ya que éstas “tienden a imponerse no sólo como la dimensión más importante de la identidad individual de sus miembros, sino también como la única válida; como la única que merece ser tomada en cuenta aún a costa de las demás dimensiones de la identidad” (Giménez, 1991: 35). Según Romer (2009: 240) esta consideración es aplicable en algunos casos de migrantes indígenas, aunque no puede aplicarse como una explicación general que anule a las demás identidades. Para esta autora:

... el cambio de identidad religiosa es el más radical de todos los tipos de cambios de identidad que puede experimentar un individuo... [por lo cual] no hay que esperar ningún tipo de transmisión cultural e identitaria étnica a los hijos, quienes se identifican de modo natural ante todo con su comunidad religiosa.

El mejor ejemplo estudiado por Romer, en este sentido, lo constituyen dos familias con miembros evangélicos, en los cuales, aunque no haya una desvalorización directa del grupo étnico de procedencia, los hijos de los conversos niegan su identidad étnica pues prefieren identificarse como cristianos. Aquí cabe recordar mi hipótesis, según la cual la descaracterización étnica en la ciudad puede facilitar el cambio religioso debido, entre otras razones, a la descalificación de la identidad étnica por parte de la sociedad receptora, así como por parte de los mismos indígenas que asumen una subvaloración de su identidad étnica como válida en la ciudad, pues esta identidad se asocia con la pobreza, la ignorancia, la mendicidad, la servilidad y el maltrato, siendo necesario un cambio hacia marco simbólico social más apto para enfrentar las vicisitudes cotidianas.

Con el deseo de tener nuevos hermanos y de ser coherentes en su amor, los pequeños templos no católicos proveen de espacios que facilitan la aceptación de inmigrantes étnicos al grupo, lo cual da seguridad frente a la estigmatización y segregación que enfrenan los indígenas.<sup>3</sup> Como ejemplo, Garma indicaba hace casi tres décadas el caso de los totonacos migrantes que se hacían militares en las ciudades, en cuyo caso, el hacerse protestantes les garantizaba la seguridad de ser aceptados, al menos por otros protestantes dentro del Ejército (1987: 108-109). Aún más importante es el papel que juegan las minorías religiosas, si consideramos que la mayor parte del cambio religioso se da hacia el pentecostalismo, el cual en la actualidad no suele ser traído directamente por misioneros extranjeros, sino difundido por medio de las redes sociales previamente establecidas entre los sectores de población marginal. Por tanto, debemos considerar la siguiente declaración como válida, respecto al atractivo que los pentecostalismos representan:

en vez de una actitud racista o del complejo de superioridad, un concepto del cristianismo que no hace diferencia entre razas y culturas; en vez del intelectualismo, el predominio de lo oral y espontáneo; en vez de conceptos abstractos, preferencia por lo narrativo; en vez de la anonimidad de las organizaciones burocráticas, relaciones personales y familiares; en vez de la técnica medicinal moderna, la comprensión de la enfermedad y la salud como resultado de la situación global de la persona; en vez de las técnicas psicoanalíticas, terapias de grupo o en familia, basadas en el contacto físico, la oración y una educación informal transmitida por sueños y visiones (Galindo, 1993: 188).

Las iglesias protestantes destacan por su promoción del nacionalismo y de la modernidad. Cuando la modernidad y la nación fracasan en completar sus promesas, este fallo le es adjudicado a los sistemas humanos que no confían en Dios, sin desprenderse por ello de la

---

<sup>3</sup> Aunque cabría preguntarse si un cambio religioso a variantes como las pentecostales o de los testigos de Jehová, no añadirían un peso más difícil de soportar en el vecindario.

continuidad de la promoción del nacionalismo<sup>4</sup> y la modernidad<sup>5</sup>. Esto coloca al creyente indígena en un mundo complejo del cual surge la pregunta: ¿Las iglesias protestantes son espacios que ayudan a los indígenas a integrarse al proyecto modernizador del Estado a través de la descaracterización étnica?

## 2. Objetivos

Mi objetivo general es entender si el cambio religioso que experimentan algunos indígenas “descaracterizados” étnicamente, en la Ciudad de México, forma parte de una estrategia de adaptación sociocultural, simbólica e identitaria frente a sus condiciones estructurales de sujetos racializados social, étnica, económica y religiosamente subordinados.

Mis objetivos particulares son los siguientes:

- a) Conocer tanto las condiciones estructurales como la conformación de *habitus* que forman parte del escenario en el cual los actores elaboran sus estrategias de vida con base en un grupo religioso pentecostal o de La Luz del Mundo.
- b) Destacar el cambio de identidad suscitado como un efecto del cambio religioso, el cual involucra un trastocamiento de las redes de parentesco y de comunidad, vinculadas a la identidad étnica.
- c) Reconocer si existen factores ajenos a la religiosidad que afectan los procesos de descaracterización como podrían ser la localización geográfica dispersa de los indígenas en la ciudad, poca conciencia político-social expresada en organizaciones de los pueblos de origen, y la sensación del relativo ascenso social que experimentan como parte del blanqueamiento e invisibilización de su etnicidad.
- d) Buscar comprender si el discurso religioso de los grupos estudiados mantiene, acentúa y/o revierte los clichés estigmatizadores de la ideología del mestizaje hacia los indígenas.
- e) Entender en qué medida se perpetúan prácticas y creencias ligadas al mundo indígena dentro de las iglesias evangélicas amestizadoras que puedan facilitar la inserción de los miembros de diversos grupos étnicos a este tipo de religiosidades.

---

<sup>4</sup> Este hecho es atribuible a la condición de minoría que hizo del protestantismo durante muchas décadas una comunidad estigmatizada y antinacional.

<sup>5</sup> El protestantismo mexicano es heredero innegable del mito de la creación de Estados Unidos como nación elegida por Dios para ser un gran pueblo dentro de las naciones, una especie de nuevo Israel. En las diversas iglesias protestantes, se asume tácitamente que si los evangélicos llegan a ser mayoría, harán de México una nación verdaderamente moderna como lo son los Estados Unidos de América.



### 3. Hipótesis

El cambio religioso es un elemento importante del cambio sociocultural, tanto por las condiciones que lo posibilitan como por su influencia en la alteración de las estructuras sociales. La diversidad religiosa es un fenómeno que ha llegado para quedarse en el México contemporáneo; sin embargo, las formas que adquieren la difusión religiosa y las instituciones detentoras del capital religioso se manifiestan diferenciadamente, de acuerdo a la posición geográfica, clase social y condición étnica de sus adherentes.

En el caso de los sujetos identificados étnicamente, con experiencia migratoria y asentados definitivamente como residentes urbanos en la Ciudad de México, el cambio religioso les puede significar una estrategia identitaria de sobrevivencia en condiciones de “descaracterización étnica”. Como lo sugiere Romer, los indígenas actúan frente a la miseria sistémica y a la subordinación estructural: “Esta situación puede llevar al cambio de identidad étnica o su pérdida a favor de otra identidad por intereses e incentivos diversos...” (2009: 30-31). La identidad étnica puede ser intercambiable o renunciabile de acuerdo a Barth: “los individuos renuncian a ésta en favor de otras identidades o la alteran mediante una modificación de las normas para la atribución de identidad” (1976: 174).

Por lo tanto, mi hipótesis de trabajo es la siguiente:

*El indígena ciudadano, en condiciones de descaracterización étnica, busca redefinir su identidad, optando en varios casos por el cambio religioso en instituciones totalizadoras, dentro de las cuales encuentra un orden social y simbólico que opera como un cambio paulatino y no abrupto entre lo “tradicional” y lo “moderno”.*

### 4. Metodología

En primer término, ubico mi trabajo dentro de las discusiones sobre cambio religioso en grupos étnicos bajo condiciones de inmigración. Busco encontrar pistas teóricas en trabajos previos acerca de las posibilidades analíticas de interpretación respecto a la información que sea recabada. Asimismo, me veo en la necesidad de buscar mi propia ruta, debido a la escasez de trabajos que busquen una correlación entre la discriminación de minorías étnicas en ciudades mexicanas y el posible cambio religioso que pudiera ocurrir en estos sectores de la población. Es por ello que, ante la escasez de referencias, el trabajo de campo etnográfico se abre como una posibilidad de enorme importancia. En este sentido, el trabajo de campo lo llevé a cabo entre agosto de 2009 y mayo de 2011, participando con la Unión de Colonos de San Miguel Teotongo, las parroquias católicas de Corpus Christi y San

Miguel Arcángel, los templos evangélicos Jerusalén e Iglesia de Dios en México Evangelio Completo y la iglesia de La Luz del Mundo. A lo largo de este proceso realicé 21 entrevistas<sup>6</sup> a 18 personas mayores de 40 años en todos los casos, a evangélicos, miembros de la Luz del Mundo, católicos y líderes de las iglesias. Realicé observación en cultos dominicales en los templos evangélicos y de La Luz del Mundo, así como en celebraciones católicas de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo.

Participé en los servicios dominicales de las iglesias estudiadas debido a que en ellas confluye la mayor participación de feligreses y la reunión más importante de la semana, la cual incluye sermones, cantos de alabanza, himnos, oraciones, saluciones y adoctrinamiento específico sobre las creencias de las iglesias. Desde un inicio me conocían los pastores de las diversas iglesias, no así los feligreses que me veían con sigilo debido a que podía ser un nuevo creyente o un espía del gobierno o de otra iglesia. Canté algunas de sus alabanzas y leí a la par con ellos diversos textos bíblicos sin participar en sus oraciones, flexiones corporales para orar o cantar y en algunas ocasiones tuve cerca de mí una pequeña libreta para anotar el orden litúrgico, lo cual causó suspicacia en algunas mujeres. Elegí estas iglesias por ser muy atractivas para la población de origen rural y, en el caso de las iglesias pentecostales, en un inicio sólo deseaba escoger una, pero debido a la informalidad en las citas para entrevistas que me costaron la pérdida de tiempo y el poco ánimo de los feligreses en participar como parte de un estudio social, me vi obligado a analizar el fenómeno de la descaracterización étnica en dos templos distintos. En ambos templos localicé a los pastores, a diferencia de otras iglesias pentecostales en las cuales nunca hallaba a sus dirigentes principales. El no entrar en contacto con ellos podría haber suscitado dudas sobre el investigador al no presentarse con las cúpulas en iglesias en las cuales la organización se suele estructurar verticalmente. Otra parte muy valiosa de mi información la obtuve durante conversaciones informales, en las casas, sitios de trabajo y lugares de culto de los feligreses, cuyos resultados registré en mis notas de campo, dependiendo para bien y para mal de mi memoria.

Un problema que se me presentó desde un inicio fue el cómo caracterizar a la población de condición étnica: ¿Es indígena sólo quien se considera a sí mismo como perteneciente a tal o cual comunidad o aquél que habla una lengua indígena? Si bien la población fundadora de San Miguel Teotongo es chocholteca, originaria de Santiago Teotongo, Oaxaca, su monolingüismo castellano dificulta su distinción de aquellos que son mestizos. En la mayor parte de mis conversaciones, encontré que fue difícil para los colonos reconocer a otros o

---

<sup>6</sup> La muestra central consta únicamente de 12 personas entrevistadas.

reconocerse a sí mismos como “indígenas”, sobre todo cuando en su pueblo “ya no hablaban quién sabe por qué una lengua indígena, pero en los pueblos de alrededor todos hablan” o porque particularmente las mujeres no usan un indicador étnico como la vestimenta y la gente habla un español no tan sesgado como aquellos que lo aprendieron como segunda lengua en la escuela o en la ciudad.

De este modo, mi universo de población parecía reducirse bastante, puesto que ni los habitantes comunes ni los líderes religiosos reconocían como indígenas a nadie más que aquellos que viven en las orillas de la ciudad, viven en casas de cartón y usan trajes típicos. Sin embargo, descubrí que en la mayor parte de mis primeras transcripciones con fines exploratorios, en las cuales se negaba el carácter étnico de los entrevistados, el lugar de origen de varios inmigrantes es considerado como comunidad indígena en enciclopedias municipales y monografías del Instituto Nacional Indigenista (INI) o del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Se les considera como tales no sólo por su lengua, cuya habla en algunos casos se ha reducido hasta un 10% de la población, sino por sus formas de organización político-religiosa, sus costumbres y su historia. A esto Bartolomé y Barabas le llaman proceso de *descaracterización étnica* en el cual estos colectivos se ven compulsivamente inducidos a renunciar a una identidad por otra alterna que resulte más “exitosa” (1996: 14). ¿A quién entrevistar y considerar “indígena” sin etiquetar falsamente a sujetos que ya no lo son porque ya no lo quieren ser o que se han mimetizado con la dominante sociedad “mestiza”?

El indígena sin su lengua (o sin algún sesgo lingüístico en castellano) y su vestimenta “tradicional” prácticamente desaparece a la vista de la mayor parte de la sociedad urbana mestiza, no es reconocido como tal y pareciera que ha sido insertado exitosamente en la sociedad dominante, reconociendo la supuesta inferioridad e inutilidad de la identidad étnica –principalmente en su aspecto lingüístico. Varios contactos me refirieron que sí hubo indígenas en San Miguel pero actualmente ya no los hay, que conocen familias en Valle de Chalco, Chimalhuacan y nuevas colonias más periféricas en las cuales son más visibles y sus procesos de asentamiento están más ligados a la marginación económica.

Sin embargo, al conversar directamente con migrantes provenientes principalmente de los estados de Oaxaca y Puebla, encontré que muchos de ellos provienen de localidades consideradas indígenas en diversos estudios antropológicos, aunque a la vista de los mestizos y en ocasiones de ellos mismos, ya no se consideran indígenas. Esto se relaciona con el relativo éxito económico de los inmigrantes indígenas de San Miguel Teotongo, los cuales llegaron a la Ciudad de México entre las décadas de 1960 y 1980, en una época en

la cual era más fácil encontrar empleo y ascender en la escala social, por lo que una vez mejoradas sus condiciones básicas de subsistencia se les dejaría de ver como “indios”. En este caso cabe considerar lo que Pérez Ruíz (2008: 53) dice al respecto:

... los indígenas que se establecen en las ciudades o crean vínculos permanentes con ellas, puede ser que se incorporen a ámbitos laborales y sociales donde la dimensión étnica de su identidad no tenga relevancia, como sería el caso, por ejemplo, de los indígenas que se incorporan en empleos asalariados... compartirían con el resto de los trabajadores mexicanos las condiciones de desigualdad impuestas por la división social del trabajo generada por la globalización y dominada por los centros de poder hegemónicos mundiales. Pero también puede suceder que, precisamente por el referente de su identidad, estos indígenas vivan relaciones sociales (laborales, comerciales e institucionales, entre otras) en las que el referente étnico actúa como catalizador de la situación. Éste sería el caso de los comerciantes ambulantes, las trabajadoras domésticas o los albañiles, que por ser indígenas reciben un trato diferencial, como puede ser un salario ínfimo o un trato especialmente agresivo y negativamente discriminatorio.

Debido a todo lo anterior, fue común encontrarme con indígenas que no parecen o no reconocen que lo son. Si bien en un primer momento pregunté directamente por indígenas o hablantes de lenguas indígenas, al fracasar en encontrar más que dos o tres personas con estas características, me vi obligado a preguntar en un segundo momento por el lugar de origen más que por hablantes de una lengua indígena. Aunque puede ser cuestionable el adjudicar a alguien que no pudiera considerarse como indígena en dicha categoría, encontré que las características de la mayor parte de los sujetos provenientes de localidades consideradas indígenas<sup>7</sup> encajan perfectamente con lo que Bartolomé ha denominado descaracterización étnica, siendo entonces indígenas descaracterizados. Asimismo, sólo podía saber si provenían de localidades indígenas o no, sosteniendo conversaciones muy personales, por lo cual tengo algunas entrevistas con población que puedo denominar mestiza; sin embargo, comparten con los indígenas las mismas situaciones de exclusión o aún peores que las experiencias de algunos indígenas. En ningún caso se buscó indígenas que yo pudiera describir como descaracterizados étnicamente, sino que procuré entablar relaciones con indígenas y no indígenas de todo tipo, de los cuales surgieron aquellos que desearon cooperar con el investigador de modo más directo.

Sin duda, el tiempo de estadía en la ciudad puede jugar un papel muy importante en la identificación de los sujetos como indígenas o no, puesto que la llegada a la ciudad por

---

<sup>7</sup> Principalmente por parte de monografías realizadas por el Instituto Nacional Indigenista.

parte de todos los entrevistados se ubica entre 1950 y 1980, se asocia con la posibilidad de haber pasado a una invisibilización étnica debido a su relativo ascenso social. Por este motivo, todos los interlocutores indígenas y no católicos aquí entrevistados pasan la edad de 45 años y tienen al menos 10 años viviendo en la colonia.

Mi primer contacto con gente de la colonia, como señalé, fue por medio de la Unión de Colonos de San Miguel Teotongo (UCSMT), a la cual me introdujo el Dr. Nicolás Gissi quien hizo su tesis de doctorado con los colonos de San Miguel. A partir de allí ubiqué diversas características de la localidad, obtuve algunos contactos, hice varias caminatas en varias ocasiones a diversas horas. Los tres centros religiosos estudiados fueron un par de iglesias evangélicas pentecostales, el “Templo Jerusalén” y la Iglesia de Dios en México Evangelio Completo, así como una iglesia de “La Luz del Mundo” (LLDM). Debo mencionar que en el caso de LLDM hubo cierta reticencia, en un inicio, a mostrarse abiertos ante mí debido a que algunos estudios sociales los han “desprestigiado”<sup>8</sup>, sobre todo cuando se ha tratado de analizar el papel de sus líderes principales y su forma de organización, la cual se ha clasificado como de tipo sectario. Les hice saber que tal tipo de estudio no era de mi interés y les recalqué que a mí me interesaba su experiencia de vida, pues quienes mejor conocen su experiencia religiosa son ellos.

La muestra central de entrevistados consta de 12 personas bajo la metodología de los “relatos de vida”, divididas en 6 creyentes (3 hombres y 3 mujeres) de ambos grupos religiosos. Escogí dicho método debido a que como lo menciona De la Torre (1995: 221), “la clave está en buscar las huellas de la historia personal. Las carencias, preocupaciones, angustias, necesidades, deseos y utopías, que son la base de la búsqueda de una nueva oferta de vida, tanto social, espiritual, como económica”. Es una metodología a la que han acudido una gran cantidad de estudiosos del fenómeno religioso, entre otros, Hugo Suárez, Carlos Garma y Felipe Vázquez. Una de las virtudes de tal metodología es el acercamiento al personaje como parte de una estructura y simultáneamente lo considera actor con mayor o menor injerencia para la transformación de las estructuras, por lo que ofrece perspectivas metodológicas apropiadas a la teoría rectora de este trabajo (Pujadas, 2002).

---

<sup>8</sup> Ellos consideran que el libro de Renée de la Torre, *Los hijos de la luz*, citado en este estudio no fue fiel a las observaciones hechas por la investigadora (González, Fernando. *Los motivos de la Luz del Mundo: una institución total que muestra algunas fisuras*, en Elio Masferrer (comp.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos sociorreligiosos*, México, Plaza y Valdés, 2000, p. 297). Pero el libro que fue realmente duro con dicha iglesia, es *La Luz del Mundo: sectas, iglesias y nuevos movimientos religiosos. Un análisis multidisciplinario de la controversia religiosa que ha impactado a nuestro país*, publicado por el Centro de Investigaciones del Instituto Cristiano de México, en el cual participaron científicos sociales entre otros, fue intentado ser retirado desde un inicio cuando la jerarquía de LLDM compró el primer tiraje completo para sacarlo de circulación, sin embargo salió un segundo tiraje (comunicación personal de Elio Masferrer).

Todos los indígenas que conocí son bilingües o monolingües del castellano, por lo cual el idioma no fue un obstáculo sustancial para comunicarnos. Debí recortarme el pelo por dos motivos: a) frecuentemente los jóvenes con poco quehacer que se paraban en las esquinas, detectaron al presente como alguien que no pertenece a la colonia y por lo tanto, deseaban amedrentarlo para que sacara el dinero para las “chelas” o para otros motivos; como la mayor parte de ellos suele traer el pelo recortado al estilo “cholo”, mi posterior corte de cabello me ayudó a pasar desapercibido; b) los encuentros con gente de las iglesias minoritarias se daban en un continuo empuje para mi conversión religiosa, y posterior a mi corte de cabello, me veían con más confianza, quizás más cerca de la verdad, y la presión religiosa la sentí en menor grado.

Debo reconocer que los dirigentes religiosos me dieron total libertad de conversar acerca de cualquier asunto con los feligreses y no pusieron ninguna objeción a este trabajo de investigación, por lo que cualquier ausencia de tópicos en el análisis del trabajo se debe exclusivamente al autor. Por lo tanto, también deseo agradecer al pastor de La Luz del Mundo, Francisco Javier Ramírez Reyes y en especial al joven Gadiel Brígido Mazas quien fue clave para el éxito de los diversos encuentros con miembros de la mencionada iglesia. Asimismo, deseo agradecer a la pastora Vicenta Ávila de la Iglesia de Dios en México Evangelio Completo y al pastor Elpidio Bartolo Meléndez Domínguez del templo Jerusalén, por haberme acogido y presentado ante sus respectivas iglesias con amabilidad. Finalmente, cabe destacar la atención de la Unión de Colonos de San Miguel Teotongo, a quienes conocí por intermedio del Dr. Nicolás Gissi Barbieri, para mostrarme y ubicarme en la colonia, en particular a Teresa Ortega Rico y Claudia Bautista López.

## **5. Contenido de los capítulos**

Esta tesis consta de tres capítulos. En el primero presento el marco teórico conceptual en el cual explico las categorías analíticas de las cuales parto para explicar la dinámica social y cultural de los agentes y las estructuras sociales, a partir de las teorías de los campos y el *habitus* de Bourdieu, así como el tejido de redes sociales de Adler de Lomnitz para la difusión religiosa y la reconfiguración de la identidad, y finalmente el sentido de *ethos* y cosmovisión en Geertz para entender los símbolos de los grupos étnicos y religiosos. Posteriormente prosigo con una explicación socio-histórica relacionada con el campo religioso en los grupos étnicos del sureste mexicano y la diversidad religiosa al interior de las comunidades indígenas, para finalmente observar dichos cambios entre los indígenas urbanos de la Ciudad de México. Finalmente expongo las caracterizaciones respectivas

acerca de la etnicidad, la descaracterización étnica, la religión y el cambio religioso, desde las cuales entiendo todo el proceso analítico del presente trabajo.

En el segundo capítulo ubico San Miguel Teotongo como una colonia conectada desde la periferia con los centros económicos, políticos y sociales, con la finalidad de situar en un tiempo y espacios determinados a los sujetos que la habitan. La intención es observar la vinculación socio-espacial entre los discursos y prácticas de dominación de parte de las élites y las respuestas sociales y productivas de los dominados, quienes a su vez generan subculturas del hacer la ciudad. Los procesos de urbanización son explicados no sólo como movimientos demográficos, sino también de diversidad étnica y religiosa, en los cuales los sujetos suelen compartir la exclusión y la marginación de los procesos formales de ascenso social y aceptación cultural, particularmente marcados entre los indígenas. Asimismo, dentro de los espacios periféricos se explica la competencia por el campo religioso a partir del capital simbólico de los mestizos de clase baja y los indígenas que pasan a formar parte de la dinámica religiosa.

En el tercer capítulo se expone el análisis del cambio religioso entre pentecostales y miembros de la Luz del Mundo y la descaracterización étnica entre indígenas de San Miguel Teotongo. El orden de exposición es paralelo a la cronología del migrante indígena converso a una minoría religiosa, con los antecedentes al cambio religioso, la serie de sucesos más destacados y crisis que suscitan el abandono del catolicismo y finalmente, las consecuencias que tiene el cambio para la identidad étnica. De ello se derivan las conclusiones, en las que se explican diversos factores por los cuales la identidad religiosa aparece como un fenómeno que influye en la descaracterización étnica de los indígenas de la Ciudad de México, el cual viene aparejado con otras condiciones que confluyen en el fenómeno religioso.

# CAPÍTULO I

## CAMBIO RELIGIOSO Y DESCARACTERIZACIÓN ÉTNICA

*Nuestro problema indígena no está en conservar 'indio' al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más el sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que fortalecerán el espíritu patrio, afirmando la personalidad de México.*

Lázaro Cárdenas en su sexto informe de Gobierno, 1940.

*Ve por las almas... y ve por la peores*

Sitio web de la organización evangélica enfocada en etnias "Nuevas tribus México"

En este capítulo expongo, en primer término, mi comprensión del cambio religioso y la descaracterización étnica como un hecho social marcado por tres elementos distintivos: los *campos de poder* en los cuales se dan las relaciones interétnicas e interreligiosas; las *redes sociales* que tejen los sujetos, previas y posteriores a su cambio religioso; así como los *símbolos* de dichos grupos que permiten observar las dinámicas de sentido de los grupos sociales. Estas categorías de análisis me permiten observar los cambios identitarios en el marco de un ambiente de cambio sociocultural más amplio, en el cual son los procesos, y no las esencias, la materia prima de su conformación. Posteriormente, paso a la discusión sobre los usos asociados a los términos de cambio religioso y descaracterización étnica, así como su definición y elección en tanto categorías analíticas. Esto dentro del contexto específico de los estudios en México y particularmente en la Ciudad de México. Finalmente propongo la interrelación que se da entre estos conceptos y su utilidad para el presente estudio.

### 1.1. Categorías analíticas de lo social

En primer lugar aclaro mi entendimiento acerca de la estructura social en la cual se mueven los sujetos, y acerca de éstos, a su vez como agentes con capacidad de acción dentro de dicha estructura. Del mismo modo, considero la cultura como eje intrínseco de lo social que se distingue básicamente por su carácter simbólico, sin el cual no pueden entenderse las dinámicas del cambio social: "La cultura podría definirse, entonces, como el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) a través de la práctica individual



y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2006: 75). A partir de esta definición de cultura en la cual están presentes la estructura social, los modelos simbólicos y la acción de los sujetos, propongo tres ejes que se mueven a lo largo del presente trabajo: la teoría de los *campos* y *habitus* de Bourdieu, la teoría de las redes sociales y la antropología simbólica de Geertz.

### **a) Campos y *habitus***

Una manera de ordenar el ámbito social que exploro es por medio de una división analítica de los campos religioso, étnico y de clase en San Miguel Teotongo, Iztapalapa. Estos tres campos se enlazan entre sí y si bien no son todos los campos que hay en la localidad, forman parte central de la observación, por ser de los más duraderos en la población estudiada. La finalidad es explicar los componentes sociales antes mencionados dentro de un contexto más amplio de la ciudad, puesto que tienen ligas con esos mismos campos a nivel de ciudad e incluso de país, por lo que estos fenómenos no deben verse como hechos aislados que pudieran ocurrir únicamente en San Miguel Teotongo. Los indígenas, los grupos religiosos, las clases sociales (entre otros), son agentes activos dentro de la ciudad que ponen en marcha distintos tipos de *capital* de acuerdo a sus *habitus* para dominar un campo. El *campo* “puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 72), donde hay relaciones desiguales y luchas por el dominio legítimo.

El campo en el cual me enfoco es el religioso debido a que éste, a diferencia del étnico, tiene espacios fácilmente localizables en los cuales actúan los indígenas y despliegan su capital. El campo religioso es aquel “en el cual los agentes... luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso” (Bourdieu, 1988: 102). El campo religioso, como cualquier otro campo, es un espacio para la búsqueda de legitimidad en la comunidad, en el cual los sujetos actúan de acuerdo a sus *habitus*; esto es según sus “posiciones sociales y disposiciones y prácticas religiosas de modo que en ciertas posiciones en el espacio social, los actores desarrollan disposiciones religiosas correspondientes a su necesidad de dotar de sentido su circunstancia” (Schäfer, 2009: 49). Al *habitus*, en resumen, puedo “definirlo como el conjunto de disposiciones duraderas que determinan nuestra forma de actuar, sentir o pensar” (Bourdieu, 1999: 52).

Lo que se apuesta en el campo es el “capital simbólico”, el cual es de los más caros que existen, pues implica una gran inversión en recursos económicos, físicos, sociales y políticos, para poner en marcha la lucha por la legitimidad en el propio campo. El capital

simbólico es “ese *capital negado*, reconocido como legítimo, es decir desconocido como capital (pudiendo el reconocimiento, en el sentido de gratitud, suscitado por los favores ser uno de los fundamentos de ese reconocimiento) que constituye sin duda, con el capital religioso, la *única forma posible de acumulación* cuando el capital económico no es reconocido” (Bourdieu, 2007: 187-188). Este capital fundamentado en el don y el contra-don es un “crédito” que se ejecuta como algo que se ha acreditado, “que sólo la *creencia* [*croyance*] del grupo puede conceder a quienes le dan *garantías* materiales y simbólicas, se puede ver que la exhibición del capital simbólico (siempre muy costosa en el plano económico) es uno de los mecanismos que hacen (sin duda universalmente) que el capital vaya al capital” (*Ibíd.* 190). Esto, en términos prácticos, se relaciona con los sujetos de estudio elegidos, los cuales cuentan con las garantías por parte del grupo para mostrar su efectividad en el campo religioso y por lo tanto, son militantes y cuentan con un capital simbólico de confiabilidad para la institución religiosa.

En resumen, analizaremos el campo religioso donde los actores con sus *habitus* ponen en ejecución su capital simbólico en búsqueda de legitimidad. Esto en el espacio socio-geográfico que ocupa la Sierra de Santa Catarina y en particular en San Miguel Teotongo, con su poblamiento histórico como una conurbación de la ciudad capital para la gente con escasos recursos económicos durante las décadas de los setenta y ochenta, a la par de la formación de redes sociales que han permitido que muchos indígenas migrantes se establecieran en la zona, en la cual surgieron simultáneamente grupos religiosos de diversa índole que han luchado por legitimarse con su capital en la zona.

### **b) Redes sociales**

El reconocimiento de la importancia de las redes sociales está basado en su inevitable encuentro con el proceso de inmigración, de búsqueda laboral, de sitio de acogida y de difusión religiosa, por mencionar algunos hechos. Me interesa conocer el intercambio de redes sociales prioritarias en la vida de los indígenas mientras se encuentran en la ciudad (Adler de Lomnitz, 1994), las cuales cambian partiendo de redes vinculadas fundamentalmente con el grupo étnico de origen a aquellas en las que se manifiesta el proceso de difusión religiosa, pues es aquí donde podemos encontrar las pautas de socialización que nos ayuden a entender que sucede socialmente para que un indígena en situación de marginalización se convierta en un cristiano Pentecostal o de LLDM y se reelabore su identidad étnico-religiosa.

Para analizar dicho proceso seguiré a Vázquez quien ha trabajado ampliamente el tema con grupos religiosos. Menciona que hay tres aspectos determinantes de la dinámica de difusión

religiosa: las redes de parentesco, las redes vecinales y las redes temporales (1999: 37). En estas redes podemos encontrar una gran variedad de actores que operan de acuerdo a diversos *habitus*, y su influencia en la difusión religiosa no estaría marcada según un orden jerárquico de círculos concéntricos, pues se ha observado que en muchas ocasiones no son las redes familiares las que influyen en el cambio religioso, sino que suelen ser más decisivas las redes vecinales y en algunas ocasiones las temporales.

La creación de estas redes sociales suele ser más frecuente entre iguales (Adler de Lomnitz, *Ibíd.*), entre personas del mismo nivel socioeconómico y cultural, ya que éstos son factores muy importantes para la creación de este tipo de redes, en contraste con aquellos en los que la distancia social, económica o cultural les impide un contacto duradero y profundo. Cuando se construyen redes cada vez más fuertes dentro de una dinámica política, social o religiosa, se acumula un capital social que está disponible para los momentos de crisis: una enfermedad grave, desempleo, la muerte de un familiar, divorcio, hijos drogadictos, etc. Las redes sociales efectivas para la difusión y el cambio religioso son redes que permiten tanto la identificación como la diferenciación religiosa.

En este sentido, para muchos de los indígenas avecindados en la ciudad de México, las redes familiares y étnicas en un principio fueron vitales para la migración y la acogida inicial, sin embargo, con el tiempo muchas de estas redes se pueden desgastar o hacerse menos importantes debido a múltiples factores como pueden ser los problemas que suelen ocurrir al interior de estos núcleos, la cercanía y contacto continuo con otros sectores de población o el cambio religioso. De este modo, se suelen formar nuevas redes que sean más funcionales de acuerdo a la situación vivida en cada etapa. Las redes sociales son asimismo constitutivas de cambios en la identidad e identificación de las personas, pues el cambio de prioridades y contacto con nuevas redes reconstituye el sentido de vida en los intercambios con las nuevas vinculaciones sociales.

Antes de pasar al siguiente punto cabe hacer una aclaración, y es que las redes sociales son una categoría analítica: “son construcciones abstractas que el investigador define de acuerdo al criterio que le interese, lo que le permite identificar estructuras sociales que generalmente no están formalmente definidas por la sociedad y que de otra forma no serían identificables” (Adler de Lomnitz, 1994: 343). Estas redes de las que trataré en el texto son aquellas que han sido constitutivas de sentido en el plano religioso, las que en un punto de quiebre grande o pequeño, han modificado la experiencia de los actores que escogen la conversión religiosa como una forma de vida, no sólo válida sino vital para la sobrevivencia y la reconfiguración de un universo simbólico adecuado para las nuevas circunstancias.

### c) *Ethos* y cosmovisión

Hasta aquí el análisis bien podría considerarse como estructural en el sentido del peso que tiene lo social sobre la persona, aunque las redes sociales ya apuntan a la oportunidad de los sujetos para optar por una red u otra y la capacidad de agencia de la persona. Sin embargo, la simbólica de lo religioso me parece un aspecto central de la interpretación antropológica puesto que en el símbolo encontramos un contenido fundamental de las creencias, acciones e interpretaciones de los actores sociales donde lo intersubjetivo adquiere su mayor peso.

Para ello, tomo en consideración el elemento material y discursivo como manifestación importante de la representación simbólica en la concepción cosmogónica de cada grupo, en el cual se deja patente para ellos mismos y para los otros el hecho de mostrar, recordar, reproducir (ritualizar) y mantener una concepción de la relación entre la divinidad y el hombre. El símbolo como elemento que le da orden y sentido a la realidad de la vida, como verdad religiosa que se muestra de modo palpable en algún elemento material ante la invisibilidad de lo espiritual.

Para el análisis de materiales (entrevistas y objetos de valor para los propios creyentes), consideraré a la antropología simbólica de Geertz como referencia teórica, ya que la interrelación entre el *ethos* (el estilo moral y estético de un grupo) y la cosmovisión (la concepción que tiene el grupo de las cosas como son), es vista como un conjunto de significaciones que “sólo pueden “almacenarse” en símbolos: una cruz, una media luna o una serpiente emplumada” (Geertz, 2003: 118). Éste nos lo explica de un modo más amplio:

El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad (*Ibíd.*)

El símbolo no puede contener la totalidad del significado religioso, sin embargo, muestra las cualidades de la vida religiosa, el deber ser del grupo, la naturaleza de la “realidad”. En el símbolo religioso se suele encontrar aquello que la lógica de la racionalidad moderna del cientificismo ha calificado comúnmente como pre-moderno, irracional e inverificable, pero que explica la lógica de los actores sociales y las motivaciones que surgen de sus creencias verbales y las no verbalizadas. En este sentido, considero que el científico social tiene la necesidad de lo que Mardones llama “una racionalidad relacional y pragmática, con significación intersubjetiva y consecuencias religadoras para la vida” (2005: 39-40). Esto

representa un intento de comprensión (el *verstehen* de Weber), interpretación intersubjetiva y explicación científica del sentido asignado y contenido en el símbolo.

El sujeto indígena y religioso está en busca de sentido como todo ser humano que enfrenta la muerte y la posibilidad de desaparición permanente. Aún más, para el sujeto marginalizado y discriminado, esta búsqueda en condiciones casi endémicas de crisis puede constituirse en un debate mortal entre el encuentro con algo de sentido –siempre endeble- o el sumergimiento en un letargo y depresión de muerte lenta pero decidida – considérese el abuso de alcohol y drogas entre los indígenas varones, y su “dejarse caer” en las calles y la mendicidad-. No considero que el sentido se encuentre sólo en la simbólica religiosa, pues puede hallarse en otros sitios, pero a mí me interesan los sujetos que encuentran primordialmente su sentido de vida en el mundo social y simbólico de la religión.

El símbolo siempre tiene una referencia material y su expresión cotidiana está además en el discurso. Es una forma de conocer el mundo, de sentirlo y de comportarse, sea interpretado conscientemente (que es lo menos frecuente) o vivido inconscientemente: “la fuerza del símbolo, analizado o no, radica claramente en su capacidad de abarcar muchas cosas y en su eficacia para ordenar la experiencia” (Geertz, 2003: 119). El símbolo contiene un “excedente de sentido”, tiene un significado oculto que sólo puede ser conocido por medio de lo literal (Ricoeur, 2000: 34) y su expresión más constante se da en la simbólica religiosa que “responde, sin duda, a la experiencia existencial humana de seres separados marcados por una distancia respecto a la realidad y los demás. El símbolo y la palabra se hace así expresión constitutiva y posibilitante de lo que somos” (Mardones, 2005: 70).

Ahora bien, al símbolo sólo se le puede ubicar en su dimensión histórica y no en un análisis pretendidamente objetivo, logrado con el estudio sincrónico del mito y el lenguaje como estructura (Levi-Strauss, 1968: 20). El contexto donde se presentan los símbolos religiosos es lo que se denomina “campo religioso”, “en el cual los agentes... luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso” (Bourdieu, 1988: 102). En este sentido, cada símbolo es una autorreferencia para el propio grupo, así como una toma de posición que orienta y legitima la posición y acción dentro del campo religioso en la comunidad.

## **1.2. Religión y etnicidad en México**

En este apartado expongo de modo sintético los debates sobre la relación entre identidad étnica y religión, para ubicar de este modo el debate sobre el cambio religioso en los indígenas de la Ciudad de México. La discusión a este respecto se encuentra inacabada, debido a lo polémico que resulta la defensa de los derechos a la libertad de creencia dentro de los límites del respeto al derecho a la reproducción de las culturas indígenas, lo cual, sin embargo, no se discute de ningún modo en el ámbito urbano, pues se da por supuesto que la ciudad no es el espacio apropiado para la reproducción étnica. Esto sirve de preámbulo para explicar los conceptos analíticos que me serán de utilidad: etnicidad, racismo y cambio religioso.

### **a) La relación entre lo étnico y lo religioso en el centro-sur de México**

La religión es un elemento que no se puede dissociar de la etnicidad heredera de las culturas que habitaron Mesoamérica, de las vivencias cotidianas y rituales de los pueblos que han habitado estas tierras desde antes de la llegada de los españoles. Esta religiosidad estuvo influida por las grandes civilizaciones (olmecas, teotihuacanos, zapotecas, mayas y aztecas) y por ello, a pesar de sus diferencias encontramos muchas similitudes en los pueblos de Mesoamérica. Los elementos religiosos entremezclados con lo político, lo cívico, lo económico y la organización social, no son algo específicamente mesoamericano pues se tienen datos de ello en la casi totalidad de las culturas premodernas estudiadas. La llegada misma de los conquistadores no pudo interpretarse sino religiosamente (León-Portilla y Garibay, 1989), así como la conquista y la religión española transmitida (y/o impuesta) a los naturales de América tampoco se pudo leer sin una interpretación religiosa (Villoro, 1996).

La creación de comunidades indias y su reconocimiento como sujetos humanos, la recreación étnica por medio de las cofradías y la organización religiosa, la mezcla de elementos españoles, mesoamericanos (y africanos en algunos casos), se conjugaron en la identidad étnica en medio de relaciones de sojuzgamiento durante la Colonia. Este cambio religioso fue doloroso, como nos lo recuerda Jan de Vos: “Lo más doloroso de esta opresión fue, sin duda, que les quitaron su religión, aunque no su religiosidad porque la religiosidad es algo que uno lleva muy adentro, en el propio corazón y en la convivencia íntima de la familia y en la pequeña comunidad” (2006: 26). El politeísmo mesoamericano al chocar con el monoteísmo cristiano y sus respectivas cosmovisiones, dio origen a lo que se ha llamado

“sincretismo” desde la oficialidad del pensamiento euro-céntrico. Una religiosidad “popular”, alterna a la enseñanza catequizadora del catolicismo español.

De algún modo, los símbolos religiosos y la organización social alrededor de la religiosidad de los pueblos de México se convirtieron en los principales elementos que fortalecieron la conservación y reelaboración de la identidad étnica. Por ello, ya durante el siglo XIX, al triunfo de los liberales las comunidades indias se constituyeron en un estorbo para el “desarrollo” de México, pues el principal elemento material unificador de los pueblos eran las propiedades comunales y sus leyes comunitarias, contrarias a la racionalidad occidentalizante y modernizadora del proyecto de nación moderna. Las comunidades indígenas compartían los mismos “vicios” que la Iglesia Católica, por lo que las comunidades idearon formas de enfrentar la desamortización de tierras, o de plano fueron despojadas “legalmente” por grandes propietarios para la incipiente agricultura de monocultivo con fines de exportación y alimentación de los grandes centros urbanos de reciente industrialización.

Se dice que Benito Juárez “pedirá la venida de misioneros protestantes que enseñen a sus indios a leer en vez de dejarles “perder el tiempo encendiendo velas a los santos” (Damboriena 1962: 18). La Reforma es un punto de quiebre para el país y para las comunidades indias: privatización de tierras y libertad de cultos. Ambos son elementos de la modernidad occidental, de la producción masiva de productos agrícolas para abastecer al naciente mercado capitalista y por otro lado, la utilidad del elemento religioso de los países más industrializados para enseñar a los indios a ser productivos en el sentido capitalista y a enfrentar los poderes del clero: “No hay otro camino para el engrandecimiento de las naciones, piensan los liberales (o mejor: copian los liberales) que el trabajo individual basado en el interés individual, que descansa en la propiedad individual” (Bonfil 1987: 152). Aquí aparece ya una lucha entre el “libre mercado” y la religión popular que forma una parte sustantiva y simbólica que contiene una dinámica social y económica de la etnicidad.

La ideología triunfante emanada de la Revolución no es distinta, el mestizaje como proyecto nacional implica la occidentalización. La participación de varios sectores étnicos en la lucha armada no significó una amplia restitución de sus demandas. La guerra cristera sólo puede entenderse a la luz de demandas materiales insatisfechas a la par de un anticlericalismo occidentalizante y de una racionalidad moderna. La ideología del mestizaje está entrelazada con el indigenismo, pues como dice Gamio de los indígenas en uno de sus sermones ideológicos: “No despertarás espontáneamente. Será menester que corazones amigos laboren por tu redención” (1960: 22). Para ello, estos pagano-católicos necesitan de

la piedad y ayuda para ser educados civil y religiosamente (p. 91), aunque sin duda, en esto los protestantes no ofrecían gran ayuda pues sus doctrinas (las del protestantismo histórico) no habían sido asimiladas por los indios: “Era pues lógico, que los indígenas de México, aceptaran voluntariamente el credo católico, asimilándolo a su manera y que rechazaran el protestantismo por parecerles abstracto, exótico, iconoclasta, incomprensible”<sup>9</sup> (*Ibíd.*, 88).

La religión ha jugado, de este modo, un papel central en la configuración de la etnicidad y no se puede disociar de él: “No se entiende una comunidad indígena sólo como un conjunto de casas con personas, sino de personas con historia, pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la Naturaleza toda” (Díaz Gómez, 2001). El modo en que la diversidad religiosa ha afectado la identidad de las comunidades indígenas es algo que trataré en el siguiente apartado, por lo que aquí toca decir cómo los sistemas religiosos permean y estructuran los *habitus* de las comunidades indígenas.

La estrategia del indigenismo post-revolucionario para desindianizar a las etnias requería dejar sólo la parte exótica y folclórica de estos contenidos religiosos, pero vacíos de sentido. Este folclore se constituiría en parte de las raíces de la identidad nacional pero no como algo valorado por la ideología y la sociedad mestiza. Sólo así se pueden entender la multitud de etnografías realizadas desde la década de los veinte hasta los setenta sobre los rituales y las celebraciones religiosas de los pueblos indígenas. Así, rescatar las “tradiciones” del México indígena significa paradójicamente negar su especificidad, pues se intentó separar las formas de los contenidos, separar la expresión ritual del contexto de su producción histórica para presentárselo al ente mexicano y al mundo, como parte de la estética “que nos precedió” y que es digna de admiración por su complejidad y belleza, y por otro lado se niega a los actores que lo produjeron con su visión y praxis del mundo.

De este modo, derribar cerros para construir una carretera, inundar un valle para crear una presa y desalojar a multitudes de habitantes indígenas no debería significar problema alguno, pues dichos habitantes ya deberían haber sido “civilizados” por el sistema educativo nacional y así entender la racionalidad moderna, para la cual la tierra es sólo un objeto más, descargado de un simbolismo religioso. La migración y las consecuencias de dejar el terruño con sus atribuciones simbólicas deberían ser la confirmación de que todos quieren

---

<sup>9</sup> Fue a partir de los años treinta cuando el pentecostalismo comenzó a hacer sus primeros avances entre la población indígena y sería ya en los setenta cuando hay una explosión más amplia entre la población de esta doctrina. Como lo veremos más adelante, el pentecostalismo es una rama del protestantismo que tiene un nexo con las prácticas religiosas de sustrato indígena; así como los presbiterios indígenas de la Iglesia Presbiteriana distan en sus prácticas y organización, en buena medida, de aquellos de la misma iglesia situados entre la clase media urbana.



ser “occidentales”, tener un estilo de vida moderno. Pero las diversas acciones gubernamentales y estructurales no han sido suficientes para desalojar el pensamiento mítico ni disociar la cosmovisión religiosa de los aspectos políticos y sociales de las etnias, ni en el campo ni en la ciudad. Nuevas tradiciones siguen surgiendo a la par de que se reelaboran las antiguas.

A los grupos étnicos que son subordinados no sólo hay que entenderlos por sus ausencias, sino sobre todo por sus presencias, como afirma Bartolomé acerca de los actuales procesos reflexivos de los grupos étnicos, los cuales recurren a un discurso de lógica más o menos occidental para entender su situación actual, pero también hay otro discurso creado bajo los parámetros del propio sistema cultural en el que están insertos de acuerdo con sus códigos simbólicos. Este lenguaje interno, de contenidos míticos, “trata de entender la conflictiva realidad en la que están insertos quienes lo plantean de acuerdo con la propia experiencia simbólica” (Bartolomé, 2005: 46). Los ejemplos que pone sobre diversos casos de las etnias de México, siempre se refieren a la expresión mítica más rica que es la religiosa, para tratar de entender su situación subordinada y eventualmente subvertir esa condición reordenando los papeles de los personajes míticos. La explicación de la privación “suele estar acompañada por una reflexión de la misma naturaleza, que propone la superioridad moral de los indígenas ante los no indígenas, identificados con las fuerzas del mal o con las impurezas que introducen el caos en la vida social. Se trata de una recuperación simbólica de la propia autoestima a pesar de las condiciones objetivas que imponen la subordinación social” (*Ibíd.* 47).

### **b) Consideraciones sobre el cambio religioso en indígenas**

La disidencia en el caso mexicano, hasta antes de la llegada de los Mormones, Testigos de Jehová y el surgimiento de la Luz del Mundo, fue siempre protestante<sup>10</sup>. Esta disidencia protestante siempre fue una cosa menor durante la Colonia y las primeras cinco décadas del siglo XIX y no fue sino hasta la Reforma de 1857, con la libertad de cultos, que comenzaron a llegar las primeras misiones protestantes provenientes de Estados Unidos, dedicadas a dar el “verdadero” evangelio y reclutar a los católicos perdidos de la nación mexicana. Su crecimiento numérico durante casi un siglo fue muy escaso. Ello no quiere

---

<sup>10</sup> Me interesa la disidencia del catolicismo debido a que es sobre todo a religiones -nominalmente todas cristianas- escindidas de este (protestantismo y la Iglesia Católica Mexicana en la década de 1870) o del protestantismo (para-protestantes) a las que se han cambiado los indígenas no-católicos de la actualidad y sólo se puede hablar excepcionalmente de los tzotziles de San Cristóbal de las Casas convertidos al Islam (aunque el mismo Islam se escindió del cristianismo). Por ello no me referiré tanto a la actual oferta religiosa no cristiana, sino a aquella que se expresa a sí misma como cristiana.

decir que no tuvieran un fuerte impacto en la percepción religiosa de la época, tanto de parte de los católicos como por su influencia social, pues a fines del Porfiriato más de la mitad de las escuelas del país eran protestantes, así como algunos servicios hospitalarios en las ciudades grandes (Bastian 1989) . Este impacto modernizador no se limitaba a esas esferas, pues la llegada del baloncesto, del fútbol y en algunos puntos, la organización sindical estuvo relacionada con la llegada de misioneros y trabajadores protestantes. Otilio Montañó, profesor, tutor de Zapata y redactor del Plan de Ayala, el general Felipe Ángeles, entre otros destacados revolucionarios, así como Moisés Sáenz, indigenista y secretario de Educación Pública, eran protestantes. Pero debe recordarse que esta primera oleada protestante está ligada a cierto tipo de presbiterianos, metodistas, congregacionalistas y bautistas con enfoque teológico en lo social.

Este enfoque en lo social se vio disminuido desde la década de los veinte por conflictos teológicos al interior de dichas denominaciones en su lugar de origen (Estados Unidos), así como las limitaciones legales de la Constitución de 1917 para que las instituciones religiosas participaran en la vida pública. En esa misma década ya habían llegado los Mormones, Testigos de Jehová y Adventistas, y en la década de los treinta surgiría la Luz del Mundo con sede en Guadalajara. La llegada de estas religiosidades no se dio de forma pacífica y la intolerancia religiosa como estructura social, motivada por el catolicismo que mencionamos anteriormente, le costó no sólo la segregación espacial o el despojo de propiedades, sino que en muchos casos la vida de los mismos creyentes, sobre todo en localidades rurales, colonias periféricas y las ciudades del Bajío. La doctrina central del protestantismo histórico –nombre con el que se engloba a las grandes denominaciones surgidas de la Reforma- se basa en los cuatro solas o fundamentos de creencia: Sólo la Fe puesta Sólo en Cristo quien salva por la Sola Gracia y se revela auténticamente Sólo en la Escritura Bíblica.

Sin embargo, la fuerza religiosa más potente que de verdad empezó a competir con el catolicismo de forma inusitada en el campo religioso mexicano, fue el pentecostalismo. El pentecostalismo surgió en Los Ángeles en 1901 con una amplia participación de negros y latinos, particularmente metodistas y bautistas, como una experimentación de la restauración del suceso ocurrido durante la fiesta de pentecostés relatado en el libro de Hechos, en el cual las lenguas de fuego se posaban sobre los creyentes y estos comenzaban a hablar en otros idiomas, sanaban enfermos y exorcizaban demonios. Desde sus inicios el pentecostalismo ha tenido la ventaja de democratizar los liderazgos eclesiales y la inclusión de miembros de clases sociales desposeídas y/o marginalizadas en su seno, mientras el “carisma” sea manifiesto en sus miembros. Este pentecostalismo llegó en

principio a México por medio de mujeres y hombres braceros, y posteriormente por un cuerpo de misioneros de Estados Unidos y Escandinavia.

En el caso de los Testigos de Jehová, cabe decir que llegaron a las ciudades grandes donde sufrieron, junto con las otras disidencias, el mismo rechazo social y su crecimiento hacia las zonas rurales comenzó en la década de los setenta. A los Mormones se les ubica principalmente en las ciudades entre sectores de clase media. Los Aaronitas<sup>11</sup> como escisión del pentecostalismo surgida nacionalmente, han tenido una destacada presencia en las periferias de las ciudades y en zonas rurales.

La llegada de la diversidad religiosa a las comunidades indígenas de un modo socialmente efectivo, comenzó a darse a partir de las décadas de los cuarenta, mayormente una expansión pentecostal con algunos puntos de importante influencia presbiteriana, bautista, metodista, adventista, aaronita y de los Testigos de Jehová. Esto coincide temporalmente con otro hecho del que indefectiblemente tenemos que hablar aquí, el surgimiento y llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV; *Wycliffe Institute* en inglés) a tierras mexicanas, auspiciado por el gobierno de Lázaro Cárdenas y hasta 1979 por el gobierno mexicano con el fin de conocer las lenguas indígenas, sistematizar su conocimiento y colaborar con el Instituto Nacional Indigenista (INI) en su labor de castellanización y modernización hacia los pueblos locales; en tanto que la organización del ILV se proponía como meta última traducir Biblias para evangelizar a las comunidades indígenas.

En esta geografía de la diversidad religiosa tenemos que ubicar los principales centros de difusión del protestantismo y diversos autores hablan principalmente de los estados del sureste de México, el cual coincide con la diversidad étnica: la península de Yucatán, Tabasco, Chiapas y el sur de Veracruz. Este mapa también tiene otra confluencia, la marginación socioeconómica, por lo que el cruce de variables de este tipo da un resultado interesante: “De 68 municipios con la mayor presencia de cristianos no católicos del país, 66 se encuentran en un alto grado de marginación (...). En total, significa que 88% de los municipios del país que muestran más del 20% de pertenencia religiosa no católica se encuentran en un grado alto y muy alto de marginación” (Gutiérrez, et. al. 2007). Si bien parece ser que el protestantismo ha llegado prácticamente a todas las etnias del país, no es en todas donde ha tenido este crecimiento tan importante. Pero debido a que este estudio tiene que ver sobre todo con migrantes del estado de Oaxaca, donde la diversidad religiosa

---

<sup>11</sup> Término con el que se ha llegado a denominar académicamente a los miembros de La Luz del Mundo, debido a que siguen los preceptos de su fundador, el apóstol Aarón Joaquín.

tiene un nivel medio, me interesa saber lo que ha sucedido en el sur-sureste de México en esta relación entre religiosidades disidentes y etnicidad.

De acuerdo a Garma, es a partir de los censos 1970 cuando se comienza a ver un crecimiento sostenido de los no-católicos, aunque matizando que es en ciertas regiones y no de modo homogéneo dicho crecimiento. Las estrategias de la Iglesia Católica para dejar de perder adeptos (que no ganar) en el sureste parecen haber sido eficaces en contextos urbanos y mestizos, no así en los municipios de predominancia indígena: “cuando la población indígena se toma aparte, los números y porcentajes de no católicos son más altos... es entre ellos donde estos cambios religiosos se están registrando a una escala mayor que en la sociedad nacional” (Garma, 2005: 33). Pero no sólo en Chiapas hay localidades indígenas donde los católicos han dejado de ser mayoría, lo mismo ocurre en otros estados como el de Veracruz (Aguilar de la Cruz, 2004). Los 55 municipios con predominancia de minoría católica registrados en el 2000, sólo 1 en Chihuahua no es de influencia indígena (es de origen alemán y menonita), el resto son predominantemente indígenas (34 en Chiapas, 11 en Oaxaca, 6 en Veracruz y 1 de Puebla y 1 de Campeche) (De la Torre y Janssen 2007: 124). Garma (2005: 37-39) explica algunos factores que influyen en el crecimiento del protestantismo y el poco éxito de los esfuerzos del catolicismo en el área: ordenación de pastores indígenas, la autonomía de las iglesias locales, servicios religiosos en su idioma y uso de Biblias en sus lenguas y la ritualidad pentecostal. Son los indígenas los que se han mostrado más abiertos al cambio religioso que la sociedad mestiza. Queda como pregunta para futuros estudios si esto puede constatarse también entre los indígenas urbanos.

Esta diversidad religiosa y étnica, entremezclada con una condición de clase social y política subordinada, ha hecho una mezcla que generalmente ha resultado muy conflictiva. Las condiciones que podrían justificar un conflicto por recursos escasos, la unidad conocida hasta el momento en una pequeña comunidad, se sustentaba en una única identidad religiosa y el cambio religioso concebido como traición a los ancestros (a la tradición), han derivado en cruces muy violentos que se conjugan con las relaciones de dominación y violencia estructural: “Los nexos que las autoridades locales han mantenido con el sistema político estatal, que consintió que las libertades religiosas fueran duramente violentadas, representan un factor desestabilizador; ello pone en entredicho los preceptos constitucionales y provoca un futuro incierto para los procesos de democratización política y social” (Rivera Farfán, 2007: 17). De 42 casos de intolerancia religiosa documentados durante el sexenio de Fox, han aumentado a 96 en lo que va del gobierno de Felipe Calderón (*La Jornada*: 28/10/09). El vocero de la Arquidiócesis de Oaxaca, Guadalupe

Barragán Salazar, ha expresado claramente su opinión respecto a esta diversidad religiosa en los pueblos indígenas, donde las “sectas todas, todas” entran “violentamente” para “dividir a los pueblos” y las autoridades comunales, como un buen padre, defienden a su familia y a eso no se le puede llamar intolerancia religiosa: “primero se meten y luego están llorando” (*ADN Sureste*: 03/09/09).

Esta diversificación del campo religioso en las comunidades indígenas, la cual no va parar en el corto plazo, representa retos para las Leyes de Usos y Costumbres Indígenas, que a su vez correspondan con la necesidad de democratizar los cambios que acontecen al interior de las comunidades y que son irreversibles. Por supuesto que el nivel de conflictividad en una localidad pequeña no es igual al que se pudiera presentar en una ciudad donde la diversidad es el pan cotidiano. El conflicto por el cambio religioso es un hecho que quizás siempre estará presente, pues representa un rompimiento con algo “sagrado”, profundamente querido e interiorizado como identidad, pero se debe destacar el hecho de que no se pueden seguir solapando las relaciones de dominación contra las minorías por parte de las minorías. A modo de ejemplo, casi 30,000 desplazados por motivos religiosos en Chiapas entre 1970 y 2000 (Rivera Farfán, *Ibíd.*) representan un reto importante para la vigilancia de los Derechos Humanos, en particular con las de los indígenas no católicos, a pesar de la invisibilidad que representan para la opinión pública, los políticos y para los mismos no católicos de las ciudades.

En los discursos oficiales de la Iglesia Católica, hasta fechas recientes, se ha llamado a estos grupos de modo genérico “sectas”. Este término se refiere a algo oculto, que acontece ilegítimamente, y por tanto se refiere a creaciones y prácticas diabólicas. En este sentido es interesante el doble discurso incluso de los dos últimos Papas, Juan Pablo II y Benedicto XVI, los cuales en Europa hacen esfuerzos ecuménicos con las iglesias protestantes, en tanto que en América Latina las llaman sectas que dividen a la población, la seducen y engañan, son agentes del imperialismo yanqui y ajenas al *ethos* latinoamericano (católico). Por este motivo no usaré el término “sectas”, pues si bien Giménez (1996b) y Bastian (1997) están de acuerdo en usarlo, siguiendo las tipificaciones Weberianas y las tipologías de su alumno Troeltsch, considero que continúan propiciando un estigma del “otro” no católico o no guadalupano como un elemento peligroso y dañino para la sociedad.

De este “otro” mexicano que no es católico ha surgido, probablemente, el más grande desplazamiento de población del siglo XX en Latinoamérica. Esto sin contar los numerosos “casos aislados” en otras poblaciones con linchamientos, segregación, expulsión, limitación de los derechos humanos más fundamentales, etc., como resultado del tradicional odio

hacia las “sectas”. También es necesario decir que en las últimas dos décadas, quizás como resultado del crecimiento de los disidentes religiosos así como de la aceptación de la diversidad religiosa como un fenómeno irreversible, los hechos de intolerancia han sido menores y los “otros” religiosos comienzan a ser un poco menos estigmatizados como traidores de la mexicanidad, como practicantes de rituales extraños, como ateos virtuales, como gente con “poca madre”. Monsiváis expone la necesidad de estudiar al protestantismo por diversas razones, pero una que interesa en esta tesis es porque forma parte de “la historia del odio a lo diferente” (2002: 86), porque es anti-nacional, porque es anti-católico, porque es extraño (foráneo). Por este motivo, todo lo que se dirá sobre disidencia y diversidad religiosa se hará siempre entendiendo lo no-católico frente a lo católico.

Ahora bien, el mismo catolicismo ha demostrado cierta capacidad de adaptación en aquellos sitios donde posee el suficiente personal, para re-evangelizar al país así como pluralizarse a su interior, pudiendo coexistir cursillistas, cofradías, comunidades eclesiales de base y de la renovación carismática sin ningún problema. Ésta última es una expresión “pentecostal” claramente relacionada con el mayor competidor del catolicismo, el pentecostalismo con el que a veces los mismos feligreses llegan a confundirlo: es “el antídoto necesario a lo que los clérigos católicos siguen llamando “la invasión de las sectas” (en otras palabras, el crecimiento de las otras religiones)” (Garma, 2005: 31).

### **c) El cambio religioso y la etnicidad en la Ciudad de México**

En términos generales, no se puede hablar de una discusión sobre el cambio religioso en indígenas de la Ciudad de México, pues no existen estudios al respecto, pero orientaré el debate considerando diversos factores que aclaren la relación entre el cambio en la pertenencia religiosa y la continuidad o discontinuidad por pertenecer a una identidad étnica. Para ello considero la identidad como un proceso en constante transformación, siempre reelaborándose pues las identidades se reinventan (Hernández Castillo, 2001: 161).

La identidad la entiendo como una característica individual y colectiva, en la cual el sujeto se auto-define y es definido por otros; un proceso en el cual también se re-define ante otros sujetos según ciertos atributos que son valorizados por la cultura y con relativa estabilidad, en procesos dialécticos de interacción y comunicación social que requieren ser reconocidos por otros miembros de la sociedad. Asimismo, en tanto identidad colectiva, el sujeto tiene como actor colectivo la capacidad de actuar “eficazmente” y ser consciente de sus efectos

como atribuibles a sí mismo (Giménez 2007: 61-70). Por ello, los actores sociales en tanto componentes de una estructura tienen identidades duraderas y poco negociables y simultáneamente como entes subjetivos, toman decisiones para intercambiar ciertas formas de identidad de acuerdo a sus estrategias, con el fin de vivir de modo más adecuado en la cultura dominante en la que están inmersos.

El prejuicio hacia los indígenas y las minorías raciales conduce a prácticas discriminatorias. Los indígenas son concebidos, en general, por parte de los ciudadanos, como seres “rurales” de “culturas estáticas” (ancestrales y primitivas), en tanto que las minorías religiosas son percibidas como “sectas” peligrosas que compran las conciencias de los incautos debido a que reciben dinero de Estados Unidos (son antinacionales). Estos estigmas debilitan la legitimidad de ambos sectores sociales y son obligados a permanecer en posiciones marginales e inferiores en la escala social, confirmando la “normalidad” de los agresores que suelen adscribirse características identitarias de la sociedad dominante (Romer 2009: 177). Ambos grupos sociales fueron considerados durante el siglo XX, en su sentido negativo, por el lado étnico, de lo primigenio y de lo ancestral como algo que sólo debería formar parte de la historia que hace la “identidad nacional”, algo que desde dentro mina la idea de progreso y unidad nacional; y por otro lado, lo religioso no católico, visto desde el exterior, pretende desgajar la unidad nacional por medio de un proyecto civilizatorio imperialista. En ambos casos se trata de una neurosis de negación: lo étnico forma parte de la identidad nacional que pretende ser cosificado en el pasado pero que constantemente se presenta como un “otro” que es nacional también; y lo religioso no católico representa la dominación extranjera y, tentativamente, el objeto del deseo nacional de progreso y civilización.

¿Cómo es visto un indígena no católico o católico “alternativo”? ¿Cómo se percibe a sí mismo el sujeto indígena no católico frente a la sociedad dominante? ¿Es verdad, como dicen Bastian y Parker, que es una estrategia de los sectores populares e indígenas para entrar a las dinámicas de la modernidad periférica? Los casos a tratar son tipos específicos de religiosidades populares, que según Parker, contienen elementos que no son enteramente modernos pero tampoco antimodernos: “La combinación es *sincrética* y, en el contexto latinoamericano, *hemiderna*” (1993: 376). Para Bastian, las denominadas sectas tienen la ventaja frente al catolicismo de costumbre (indígena) “de ser portadoras de cierta modernidad, sin dejar de seguir ancladas en el imaginario ancestral indígena” (1997: 117). La neurosis causada en los mestizos por la presencia de indígenas no católicos ciudadanos ¿podría ser atenuada ante el innegable e imparable crecimiento de la diversidad religiosa y una tolerancia relativamente eficaz en la ciudad? Al parecer, los indicadores étnicos que

generalmente tienden a disminuir en términos relativos según los censos, coincidirían con el incremento de la diversidad religiosa y por lo tanto con un fenómeno de la modernidad y la urbanización al que Giménez ejemplifica así: “de cada 100 indígenas o campesinos que llegan al Distrito Federal en busca de trabajo, 90 dejarán de practicar su religión al salir de Tapo o de la Central Camionera del Norte, a menos que sean cooptados de inmediato por otras religiones urbanas de tipo “secta”, mejor equipadas sin duda para satisfacer las necesidades psicológicas y sociales de la población flotante y desarraigada de las megaciudades” (2007: 279-280).

La ciudad, como veremos más adelante, representa el sitio moderno y civilizador por excelencia. En los espacios públicos de convivencia, trabajo y transportación, se presenta como deseable la eliminación de rasgos étnicos particulares so pena de sufrir las agresiones de la mirada, de la gesticulación, de las palabras y en ocasiones, hasta de los golpes. La modernidad “impulsa a emprender con empeño la negación del *lo otro*, que ya no se es ni se quiere ser, y derrumba sin piedad los valores tradicionales que hasta entonces habían cohesionado el mundo exterior y la interioridad, la sociedad natural y la humana, el pasado y el presente” (García Ugarte, 1993: 51). De este modo, la religión se encuentra como uno de esos espacios legítimamente constituidos para enfrentar la modernidad racional y homogenizante donde hay cabida a la expresión de los deseos más profundos, sean de promoción social, de manutención de valores, de recuperación de un mundo perdido, de una reconfiguración identitaria ante la agresividad citadina y moderna, o la suma de todos estos y otros factores más. Pero no puede ser cualquier religión, sino ciertos tipos de religión y religiosidad los que se han mostrado más afines a los deseos de la población étnica, y son los tipos denominados de religión popular en oposición a la religión racionalizante, moderna y de élites.

Asimismo, se considera esta diversificación del campo religioso como una característica de la misma sociedad moderna que favorece estos procesos al cual algunos llaman “mercado religioso” (asociándolo a la lógica capitalista) o “campo religioso” (por su especificidad y la competencia por un público de fieles). El anonimato y el distanciamiento con las autoridades tradicionales propio de las ciudades acompañan la formación de nuevas redes e identidades sociales que fomentan el *quasi* anonimato, las expresiones marginales y la pluralidad (Hernández H., 2007: 247).

La reconfiguración étnica y la diversificación religiosa se presentan con claridad en la ciudad. Esto no quiere decir que todos los indígenas opten por cambiar su expresión religiosa, ni que la mayoría de ellos participe en expresiones religiosas dentro de la ciudad.



La mayoría, al menos estadísticamente, no optan por esta vía para enfrentar las condiciones estructurales y culturales de rechazo a lo étnico en la ciudad. Los sujetos que aquí veremos, quizás representen un porcentaje pequeño de la población étnica de la ciudad de México<sup>12</sup>, pero dadas sus características y las tendencias al aumento de la diversificación y la participación religiosa, me parece importante mostrar sus vidas y estrategias a partir del cambio religioso. Son entonces la identidad étnica y la religiosa partes fundamentales de la constitución de los sujetos para definirse (como parte de un proceso no esencialista) frente al mundo, con toda su simbólica y sus recursos que presentan y representan un capital invaluable en donde quiera que se encuentren.

### 1.3. Cambio religioso y descaracterización étnica

El uso de conceptos para la construcción teórica del objeto de estudio resulta una empresa arriesgada: se pueden ampliar los horizontes explicativos, pero también sesgar *a priori* los acercamientos con los sujetos encajonándolos en un marco que puede ser muy estrecho o, lo que es peor, equívoco. Por este motivo, intentaré hacer uso de conceptos que ya han sido probados por otros científicos sociales en sus respectivos campos y que funcionen dentro de los límites de este trabajo. Es decir, se pretende definir los conceptos con la finalidad analítica y explicativa de orientar la investigación, en congruencia teórica entre el método, la teoría y la interpretación.

Los conceptos elementales para la comprensión de este estudio están basados en los dos ejes que se entrecruzarán a lo largo de la tesis: a) Etnicidad y descaracterización étnica; y b) religión y cambio religioso.

#### **a) Etnicidad y descaracterización étnica**

La distinción entre sociedades nacionales y grupos étnicos surge propiamente en los procesos de consolidación de los estados nacionales y los nacionalismos de carácter moderno<sup>13</sup>. En el caso mexicano, la formación del nacionalismo en el siglo XIX para el nuevo estado independiente se formó como parte de un nacionalismo criollo (Brading, 1988) y en el XX como nacionalismo revolucionario (mestizo). Hay tres autores sobresalientes que

---

<sup>12</sup> Dato que por demás sería difícil de obtener. Sin embargo, tampoco podemos decir que es poca la población étnica de la ciudad de México que está participando colectivamente en la religión. El hecho es evidente al dar un vistazo a la multitud de parroquias, templos evangélicos y aún en salones de los Testigos de Jehová, que por ejemplo, en la colonia Ajusco (Coyoacán) con una baja proporción de población étnica, tiene 6 congregaciones en castellano, una en inglés y una en **mazateco**, lo cual nos habla de la importancia de la población étnica en dicho Salón del Reino (Suárez, 2010: 15).

<sup>13</sup> Sin embargo, la etnicización –o distinción del “salvaje” y el “civilizado- surgió como parte de un proceso de colonialismo que comenzó en el siglo XVI, donde las minorías –sociológicamente hablando- se convierten en extrañas a su propio territorio y en moralmente ilegítimas (Oehmichen 2005:73-74).

nos ayudan a entender el proceso de consolidación de los nacionalismos modernos. Por un lado, Anderson dice que la nación es una “comunidad imaginada” por un ente político, inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque “aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán y ni siquiera oirán hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (1993: 23). El nacionalismo se inventa, se transmite, se comparte, se recompone y nos dice Gellner que el nacionalismo es el que engendra a las naciones y no a la inversa. De allí se inventan tradiciones y un “nosotros” en oposición a los “otros” (1988: 137). Esta tradición inventada de naciones donde antes no existían y promovida por los agentes del estado-nación ha calado tan hondo que ya no se puede concebir la propia identidad como ajena al nacionalismo. El mismo Gellner señala que aún cuando se ha podido vivir muchos siglos sin la identidad nacional, en la actualidad es imposible desprenderse de dicha identidad o en dado caso, sólo es intercambiable por otra.

Pero ¿cuál es el pegamento del nacionalismo? ¿En qué reside su poder? En primer término podemos decir que en el uso legítimo y monopólico de la fuerza por parte del estado, pero de allí no se deriva propiamente un nacionalismo socializado por estamentos muy distintos y dispares de la población. Smith afirma que los individuos se identifican con una nación y la colectividad con la identidad de una nación. La nación, de acuerdo al mismo autor, es “una población humana denominada que ocupa un territorio histórico y comparte mitos y recuerdos, una colectividad, una cultura pública, una sola economía y derechos jurídicos y obligaciones comunes” (1998: 62). Pero de estas características, son las primeras las que le interesan a Smith como peculiares de una “nación” (mitos, recuerdos, valores y símbolos), y ocurren en un territorio histórico al cual apreciar y defender de los extraños, en tanto que es una herencia ancestral única basada en mitos legendarios de los antepasados. Esta serie de elementos son los que mueven a la población en pro de un destino colectivo y por eso el nacionalismo debe ser popular, pues si hubiera apatía y cinismo hacia estos símbolos se erosionaría la nación. La nación nos dice quienes somos, de dónde venimos y a dónde debemos ir como colectivo, nuestro destino particular como nación y común como integrantes de la nación.

Las identidades nacionales de la modernidad del siglo XX fueron absolutizadoras y excluyentes de muchos colectivos dentro de los territorios adjudicados por el Estado. El “otro” no sólo se encontraba fuera del territorio nacional sino dentro de él. Sin embargo, no fue posible homogeneizar a la población entera de un Estado. De acuerdo a Geertz, hay una tensión en la formación del nacionalismo pues este se alimenta de dos fuentes: el “esencialismo” (el estilo indígena de vida) y el “epocalismo” (el espíritu de la época) (*Ibíd.*

208). El “esencialismo” es la mirada selectiva del pasado para construir una tradición de lo que “somos” y por ello cosifica los elementos que retoma, negando de este modo la diversidad cultural del territorio. El “epocalismo” básicamente es la imitación de los países hegemónicos de Occidente. Aparentemente se logró la homogeneidad de diversos estados-nación, pero a fines del siglo XX con el fin de la guerra fría y la globalización económica liberal aparecen conflictos étnicos que habían permanecido ocultos bajo las capas de homogeneidad nacional.

En el caso de México es necesario acotar que las “etnias son los pueblos originarios y la nación es una comunidad inventada por el nacionalismo decimonónico, por lo tanto no hay una continuidad entre la noción de etnia y nación” (Reina 2005: 294). En el nacionalismo mexicano no fue un grupo étnico el que impuso su modelo de nación, sino los grupos gobernantes, conservadores o liberales, aunque eso sí, predominantemente blancos y en menor medida, mestizos. A la diversidad de pueblos (etnias) se les designó con la categoría supra-étnica de “indios”, en oposición a la otra categoría de “mestizo” (o indio “desindianizado” usando el lenguaje de Bonfil). A este contingente de población “india”, las ciencias sociales le asignaron el término de “etnias”: etnia nahua de la sierra norte de Puebla, etnia maya de Yucatán, etnia zapoteca del Istmo, etc.

El uso de las palabras “etnia” y “etnicidad” se dieron en el lenguaje científico de finales de los años sesenta como sustituto de las peyorativas y etnocéntricas de “tribu” y “raza”, al parecer como categorías más dinámicas, neutrales, inocuas y “políticamente correctas” de lo “otro” que suele ser desconocido y periférico (Bazurco 2006: 35-36). Las características científicas de un grupo étnico, de acuerdo al consenso antropológico que encuentra Barth, son las siguientes:

- “1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente
- 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales
- 3) integra un campo de comunicación e interacción
- 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (1976: 11).

La etnia tiene entonces componentes de raza, cultura y lengua, aunque no necesariamente sean exclusivos de una etnia o una agrupación étnica, pero se identifican a sí mismos por aspectos distintivos. A estos componentes distintivos les llama Geertz “apegos primordiales” que proceden de supuestos hechos “dados”: “la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en

una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares” (*Ibíd.* 222). Estas prácticas se imponen como obligatorias por sí mismas debido a sus vínculos inefables y se constituyen como “grupos involuntarios”, debido a que sus miembros no escogen su pertenencia a la etnia (Romer 2009: 25). Ahora cabe la pregunta, ¿cómo es que se reconfiguran y pueden perpetuarse estas características étnicas fuera de sus comunidades y territorios?

La etnicidad se categoriza no sólo por la autoadscripción del grupo sino, como menciona Barth, por la mirada de los “otros” (sobre todo por parte de los grupos hegemónicos) con fines de interacción y organización (*Ibíd.* 15). Lo étnico, para el caso mexicano, es la construcción histórica de lo “indio”, una calificación hecha *a priori* en el medio de las representaciones sociales de grupos dominantes y subalternos, llevando a las etnias y sus interlocutores a las prácticas según el *habitus* propio de cada grupo.

Se puede discutir sobre las diferenciaciones pertinentes entre contenidos étnicos, identidad étnica, grupo y comunidad étnicos, pero para los fines del presente estudio hago uso del término de etnicidad propuesto por Bazurco (*Op. Cit.* 106) en el cual ésta es:

... una realidad simbólica que se construye y reconstruye constantemente dentro de la interacción social marcada por la doble articulación de la dominación y la resistencia. Dicha realidad está vinculada necesariamente a la existencia de contenidos étnicos, y de una adscripción identitaria vinculada a estos, de manera absoluta o parcial. Y está condicionada por las formas históricas que ordenen los criterios de visión y división del espacio social.

Por su parte, la descaracterización étnica se liga al racismo y la discriminación étnica que al igual que la etnicidad, tienen su origen, en su modalidad actual, en el colonialismo europeo alrededor del mundo. Las relaciones de dominación se manifiestan en el aspecto biológico-cultural entre quién define lo legítimo y lo diferencia de lo sub-humano. La conquista de América se dio en un ambiente de conquista y fortalecimiento de lo Europeo, donde el Cristianismo de la Europa occidental, tanto del lado Protestante como del Católico Romano, y luego la Ilustración, proclaman su iluminación como la obra cumbre de la humanidad, sinónimo de la cima de la civilización “universal”. Estos prejuicios no sólo subsistieron sino que se han mantenido vigorosos, tanto desde el positivismo científico como en la dinámica del capitalismo y la modernidad.

En primer lugar, la palabra racismo se deriva de raza, la cual se refiere a categorías biológicas propuestas por los evolucionistas sociales del siglo XIX y aún del XX, en las que se justifica la existencia de razas inferiores. Un adulto de raza “primitiva” (no occidental, no

blanco) si se le compara con un niño de raza caucásica, tiene las mismas capacidades que éste. Por lo tanto, lo que cabe esperar del trato hacia los inferiores es un paternalismo subyugante para disciplinar y educar a los primitivos (Gould, 1977: 126). En este sentido, fue importante comparar la anatomía de las razas, teniendo como parámetro superior al indoeuropeo o caucásico, midiéndolo con las capacidades cerebrales de los otros, los negros, indios y asiáticos, y comparándolos en su adultez con los niños y mujeres (o aún fetos) de los blancos caucásicos. De este modo, la raza se constituyó como un concepto social basado en discursos de científicos, convirtiéndose en ideología.

Lo que implica el término raza es “la existencia de algunos rasgos hereditarios subyacentes no triviales, compartidos por un grupo de gente y que no están presentes en otros grupos” (Graves, 2001: 5). Los rasgos biológicos del “otro” se convierten en decadencia psíquica y sociocultural. No debemos olvidar, por ejemplo, que los criollos eran considerados como españoles decadentes por el influjo de la geografía y su contacto con los perezosos y licenciosos indios. Es de este entorno de donde surge la importante obra de Clavijero como génesis del nacionalismo criollo, siempre en discusión y con referencia a Europa, como justificación de la civilización novohispana (Brading 1988). Justo Sierra, José Vasconcelos y Manuel Gamio harán lo propio a su debido tiempo para formular la idea del “mestizaje” biológico-cultural como devenir necesario del progreso de México, frente a Europa y Estados Unidos.

“La identificación racial involucra un discurso de naturalización” (Wade, 1997: 14-15); no sólo tiene que ver con las características fenotípicas de un conjunto poblacional sino también con su producción social, artística, cultural, religiosa, etc. Todo pueblo es etnocéntrico –según ha dicho Smith- pero no todo pueblo es racista, esto es que no todo pueblo cree que las características de superioridad/inferioridad se deben a lo biológico (lo racial) de otro pueblo, sino a su forma “irracional” de hacer las cosas. Por ello distingo racismo de discriminación, pues aunque todo racismo implica discriminación, no toda discriminación conlleva un racismo. La discriminación se basa en prejuicios que, puestos en práctica, realizan acciones violentas (casi nunca de modo físico) (Oehmichen 2005: 165-169), debido a que el “otro” aparece como un distinto sobre el que se proyectan los fracasos de la nación y del sí mismo.

Si bien en muchos casos las categorías de raza y etnicidad se entrecruzan, en el caso de México es difícil distinguir fenotípicamente a un indígena de quien no lo es. Algún mestizo con características físicas atribuidas a lo indígena puede sufrir racismo, en tanto que un indígena con características mestizas puede no padecer racismo, pero sí discriminación

étnica si manifiesta indicadores que lo asocien con lo indígena. No por ello hay que obviar el asunto de la raza, pues como señala Aguirre Beltrán: “La cuestión es importante porque el tipo morfológico es una de las causas que más obran para mantener las diferencias que separan a los grupos sociales, dada su gran visibilidad” (1969: 14-15). Esta asociación entre lo étnico y lo racial ha sido vista de modo negativo y por ello genera, mantiene y promueve la desigualdad con prácticas discriminatorias (Bartolomé 2005: 34). La discriminación, sin embargo, no siempre es por racismo sino también por clase social, religión, sitio de procedencia, etc., por lo que ahora pasamos a explicar lo que entenderemos como racismo, sabiendo que éste genera prácticas discriminatorias, pero con características propias que giran en torno a la pertenencia “racial” o “étnica”.

Tilley nos dice que ésta distinción tiene claros referentes políticos: la “*eticización* de los grupos raciales –que es la redefinición pública para aquellos grupos *étnicos* anteriormente comprendidos como *razas*- ha sido una maniobra discursiva estratégica por los gobiernos que buscan mitigar las tensiones asociadas con las políticas raciales” (2005: 53). El producto de la *eticización* y la racialización de las minorías indígenas por parte de la sociedad dominante y el Estado, en condiciones de colonialismo interno, es la descaracterización étnica. Dicha descaracterización está ligada a la ideología del “mestizaje”, construida por el Estado pos-revolucionario y dirigida por las instancias indigenistas, en busca del blanqueamiento del/de lo indio: “Lo indio queda como un pasado expropiado a los indios, que se asume como patrimonio común de todos los mexicanos... De las culturas indias de hoy, pasado el fervor nacionalista de las primeras décadas, queda una visión folclórica y una sensación multiforme de malestar por cuanto significa de atraso y pobreza...” (Bonfil, 1987: 186).

A partir del desarrollo del indio desindianizado que propone Bonfil, respecto a la creación del mestizo como el mexicano legítimo, Bartolomé (1997) ha desarrollado el concepto de descaracterización étnica como resultado del etnocidio promovido desde las instancias del Estado, pero con la participación de la sociedad “mestiza” y la interiorización de la “natural inferioridad de lo indio”, de parte de los grupos étnicos. Durin lo resume así:

El abandono de rasgos culturales propios es el primer paso del proceso de *descaracterización étnica*, seguido por el reemplazo lingüístico, para concluir con la renuncia a la filiación indígena: el progresivo abandono del mundo cultural (2007: 70).

Es precisamente en las ciudades, que son los centros civilizatorios por excelencia, donde la manifestación de la desafiliación étnica, particularmente en los hijos de los migrantes, se manifiesta de modo más agudo. El uso de este concepto obedece a la necesidad de

explicar la amplitud de la negación de una afiliación étnica por diversos motivos, lo cual será expuesto particularmente en el tercer capítulo.

### **b) Religión y cambio religioso**

Lo que se entiende por religión puede ser algo confuso, debido a que la variedad de experiencias en la modernidad pueden llevar a pensar que hay muchas formas religiosas, que van desde las producidas en Iglesias históricas bien establecidas, pasando por los rituales mágicos de una secta o la ceremonia tradicional dirigida por un chamán, hasta las manifestaciones rituales del fútbol y del ir de compras a un centro comercial, etc. De acuerdo a Cipriani ha habido dos tendencias de definir la religión, una *sustantiva* (Durkheim y Weber) que se refiere al culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito; en tanto que la segunda sería *funcional* (Luckmann y Luhmann) que tendría que ver no tanto con los “universos simbólicos” o el contenido de “Dios” sino más bien con las funciones que tiene la religión en la modernidad, dejando abierta la posibilidad de referirse a ámbitos que podrían funcionar como religiosos sin referirse a algo trascendente (2004: 13-23). El mismo autor intenta proponer una definición más abarcadora basado en dos factores:

Un primer factor podría ser representado por la noción de referencia metaempírica, es decir la atribución de significado a la existencia humana, a la naturaleza en su modo variado de articularse con los acontecimientos, ya sean cotidianos y repetitivos como singulares y excepcionales... Una contribución fundamental a la definición de lo que se puede entender y definir como religión se obtiene a partir de la investigación de campo, que orienta y verifica, sugiere y puntualiza, precisa y pone en discusión los puntos de partida iniciales, junto con las definiciones provisorias que están en correlación (*Ibíd.* 23-24).

Por su parte Hamilton hace una distinción semejante a la de Cipriani, tocante a que hay definiciones *sustantivas* y *funcionales*, pero añade una análoga a la propuesta de Cipriani sobre definiciones polivalentes de carácter meta-empírico, llamándolas definiciones *politéticas* que en oposición a las anteriores no tendrían límites claros, sino que una definición de este tipo sería aquella que “designa una clase de cosas que comparte semejanzas con otra pero sin una particular serie de atributos que es común a cada miembro de la clase” (2001: 21), es decir, que podría haber una serie de características traslapadas donde no coincidan todos los atributos para diversos grupos religiosos, lo cual podría derivar en una selección etnocéntrica y arbitraria de características. Finalmente él propone como definición más adecuada y aproximada para la religión la siguiente de Horton: “La fe puede incluir sistemas de creencias, sus prácticas asociadas, filosofías de vida, doctrinas, etc., lo cual no involucra la interacción del patrón humano con el no-

humano” (*Ibíd.*, 23), dicho lo anterior por el problema que pueden presentar el Budismo y algunos nuevos movimientos religiosos.

Por su parte, la definición que da Berger sobre religión es “la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido... es una cosmización de tipo sacralizante” (1981: 26). Lo que aquí se entiende por sagrado es algo distinto del hombre pero relacionado con él, algo que tiene un tanto de conocido pero sobre todo otro tanto de misterio, de allí que su manifestación más apropiada sea en el símbolo que muestra y sobre todo oculta. Por su parte, para Houtart es “una de las representaciones que los hombres hacen del mundo y de sí mismos. Es específicamente, la representación que hace referencia a un sobrenatural” (1998: 28). Estas representaciones producen sentido, constituyéndose por sistemas de creencias, expresiones, éticas y de organización, por lo que a través de su sistema se ve el mundo, la historia y al hombre de una forma peculiar.

Finalmente propongo la definición de Geertz sobre religión como la que me parece más adecuada a esta investigación, acotando algunos puntos, en particular al final de su definición. Él define como categoría teórica con fines analíticos a la religión como “*un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único*” (*Ibíd.* 89). De este modo, aunado a la discusión sobre la pertinencia antropológica y sociológica de la religión, añadiría a dicha definición que este sistema de símbolos que expongo tiene una referencia del hombre en relación con algo no-humano, un sobrenatural de índole particularmente cristiana que se revela sobre todo en la experiencia del Espíritu Santo, de la comunidad de fe y de la revelación escrita. De este modo nos libramos de un “equivocismo relativista” o de un “universalismo absolutista” que guiaba la tradición científica de la modernidad, para así asegurarnos de que no se trata de una definición absoluta ni funcional para muchos otros casos (Beuchot, 2007).

Por su parte, el cambio religioso al que nos referimos aquí tiene que especificarse claramente puesto que podría conllevar a confusiones en la aproximación a los sujetos de estudio, así como en sus explicaciones. Para ello es preciso especificar que estamos hablando del cambio de sistemas simbólicos de referencia, específicamente religiosos –en el sentido ya mencionado- en el período histórico conocido como la modernidad o lo *hemiderno* (semi-modernidad o modernidad sincrética), si preferimos decirlo siguiendo a Parker (1993, Cap. 10) para el caso latinoamericano, en un ambiente de diversidad religiosa



precedido por el otrora monopolio del catolicismo. En este sentido hablamos de un contexto de diversidad religiosa, donde el catolicismo continúa siendo la institución dominante pero ya no ejerce el monopolio de los bienes simbólicos de salvación, y aún más, dentro de sí misma se pluraliza de un modo más extenso.

Primero que nada, cabe hacer la aclaración que para este estudio y en concordancia con el método aquí expuesto: el actor, si bien se mueve dentro de las estructuras sociales que le sobrepasan, tiene la capacidad de tomar decisiones dentro de ciertos marcos de referencia. Esto quiere decir que para que se dé un cambio religioso deben confluír las condiciones estructurales y las disposiciones psíquicas del sujeto. Por esta razón, teorías que hablan del cambio religioso en América Latina y sobre todo entre los mayoritarios contingentes populares como un fenómeno dado sobre todo bajo la influencia de factores exógenos “imperialistas” desde Estados Unidos (Stoll, 1993) o factores endógenos como la pobreza y la poca capacidad de acción de los sectores marginalizados (Martin, 1991), no son consideradas a fondo en este estudio, pues consideran a los sujetos como manipulados o totalmente condicionados a formar parte de la alteridad católica, sobre todo de corte pentecostal<sup>14</sup>. Los actores así considerados, sobre todo indígenas empobrecidos en barrios marginales de las ciudades, continuarían considerándose como víctimas sin capacidad de acción, infantes, y contribuiría en ello a mantener las estructuras de dominación y racismo que cuelgan como etiquetas estigmatizadoras sobre ellos.

Asimismo explicaré algunas definiciones que se han dado sobre la “conversión” religiosa y algunos conceptos que giran alrededor de este término surgido dentro del paradigma cristiano del cambio religioso. En primer término, casi todos los autores parecen coincidir en que se trata de un cambio de identidad psicosocial, de un cambio de referentes simbólicos implicados en “el ingreso a un nuevo grupo de referencia, la búsqueda de una oferta plausible, la adopción de nuevos valores y experiencias sagradas, la participación en los rituales de iniciación, la búsqueda de un nuevo orden de las cosas y un marco normativo que rija su vida... [y añade De la Torre] yo sostengo que la forma en que cada sujeto jerarquiza estos motivos de conversión da los matices para entender la conversión individual” (1995: 220-221). Esto es decir (sin definir conceptos), que hablar de conversión es hablar de un proceso que constantemente se debe hacer plausible, es una “transferencia” individual a otro mundo, en el que se actúa y organiza la vida de tal modo que se mantenga constatada la conversión (Berger, 1981: 81).

---

<sup>14</sup> Garma (2004) y Vázquez (1999) entre otros ya han hecho suficientes recuentos sobre este modo de explicar el cambio religioso, por lo que creo innecesario hacerlo nuevamente.

Covarrubias por su parte, en primer término al igual que De la Torre, nos dice lo que implica la conversión: “una transformación cognitiva no lineal ni pasiva, sino activa y multidimensional donde intervienen factores culturales de todos tipos y niveles que van desde los marcos culturales complejos, hasta los marcos concretos cognitivos del sujeto con los cuales aprehende el mundo”. Posteriormente, siguiendo los estudios psicosociales de cambios de identidad, define la conversión religiosa como “un proceso de transformación sumamente activo y multidimensional en el que el sujeto experimenta cambios, desestructuraciones de sí mismo, de la propia noción de su yo” (2002: 80, 81). La mayor parte de los estudiosos contemporáneos de la religión coinciden en decir que son factores multicausales los que forman parte del proceso en la conversión<sup>15</sup>, aunque Giménez matiza que por mucho tiempo la teoría de la *privación* ha resultado particularmente satisfactoria para explicar la conversión a las “sectas religiosas” en México (1996b: 19).

Al ser un proceso de construcción y reafirmación constante, no se puede hablar de una definición de lo que es exactamente una conversión. Por este motivo, Vallverdú matiza lo que sería una conversión particular hacia el pentecostalismo y que “implica una transformación sustancial y progresiva de la identidad del sujeto, que desde entonces se ve condicionado por nuevas pautas normativas y de comportamiento que regirán su vida de compromiso religioso (2008: 130). A esto añade que prefiere, siguiendo a Cantón y Sanchiz, “el término *afiliación* o *adhesión* [que] se ajusta mejor que el de *conversión* a la realidad de las iglesias evangélicas y, en particular, de las pentecostales” (*Ibíd.* 139). Esto se debe a que los modelos más típicos, como el “paulino” de transformación radical, no se pueden aplicar en muchos casos, máxime cuando hay un peregrinaje religioso desde el catolicismo hacia diversas creencias y dentro de diversas variantes del protestantismo. En el mismo tenor, Garma explica que él prefiere el término de *movilidad religiosa* “siendo ésta la idea de una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a través de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y forma de vivir, cuando menos por un período determinado” (2004: 204).

Por lo tanto, propongo en las religiosidades de tipo pentecostal (pentecostalismo y la Luz del Mundo) hablar poco de conversión, pues al ser su definición ambigua, prefiero optar por el uso del concepto cambio religioso, debido a las acotaciones hechas por Vallverdú y Garma sobre *adhesión* y *movilidad religiosa*, conteniendo dentro de ellas el proceso de cambio conocido como “conversión” religiosa.

---

<sup>15</sup> Vázquez hace una referencia de varios autores que hablan sobre la multicausalidad del cambio religioso (1999: 22-23).

## CAPÍTULO II

### Diversidad en la periferia: exclusión social, migrantes indígenas y diversidad religiosa en San Miguel Teotongo

*Basta combinar la geografía humana con las zonas económicas y se verá con claridad que los estratos más pobres y marginados coinciden con la población indígena y la de mestizaje más mexicano, mientras que el disfrute de bienes culturales, económicos y sociales, a veces en proporción escandalosa, corresponden a la población más blanca y la de mestizaje más europeo, que constituyen evidentemente la minoría, y en las que coincide también la mayor concentración del poder en sus diversas dimensiones*

**Samuel Ruíz**, *La discriminación racial vista desde Chiapas*.

En el presente capítulo pretendo a) **explicar** los procesos de interacción en la colonia periférica de San Miguel Teotongo (SMT) como parte de la Ciudad de México; sus relaciones con los centros de poder tanto nacionales como mundiales en diversos ejes, sobre el entendido de que estas grandes áreas periféricas de población excluida existen debido al fracaso del proyecto de modernización a cabalidad, el cual fungió como ideología dominante del sistema político durante el siglo XX; b) **conocer** cómo han percibido los sujetos (primordialmente indígenas) la ciudad y el barrio en el que viven, a la luz de las dinámicas económicas, políticas y sociales excluyentes, en el marco de los procesos anteriormente explicados. Esto dentro del margen de determinadas estructuras sociales pero con un rango de acción (agencia) para modificar sus esquemas de vida.

El orden de exposición consta de dos secciones: 1) por un lado la construcción de una zona periférica de la Ciudad de México, que es San Miguel Teotongo dentro de la Sierra de Santa Catarina y su interrelación con los procesos económicos, políticos y sociales globales, regionales y locales que le dan un perfil particular, pero ligado a procesos generales de cierto tipo de urbanización y; 2) por otro lado, las experiencias, percepciones y situaciones concebidas por los habitantes de San Miguel Teotongo en su “habitar” la ciudad, atendiendo particularmente a su situación socioeconómica, étnica y religiosa.

#### 2.1. Procesos urbano-periféricos en San Miguel Teotongo

Los estudios sociales tienen por definición romper con el conocimiento del sentido común y deben buscar explicaciones a las problemáticas sociales, principalmente cuando la población estudiada se encuentra marcada por un estigma negativo que genera, preserva o aumenta la exclusión como parte de los valores de los sectores dominantes en determinada

sociedad (Giménez, 2006). Por lo tanto, me propongo explicar en este apartado los procesos de modernización y urbanización de la ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XX, ligados a las dinámicas económicas locales y globales que han influido en las formas predominantes de hacer ciudad dentro de la ciudad, y cómo dentro de estos pequeños espacios se generan dinámicas ligadas a la urbanización y la inserción periférica de la población que reside en San Miguel Teotongo, dentro de redes étnicas, sociales y de difusión religiosa que representan una diversidad social, la cual coexiste de modo relativamente pacífico en este tipo de espacios.

### **a) La periferia urbana y su relación con el “centro” de la ciudad**

Los procesos de urbanización son un fenómeno relativamente reciente que ha llegado a dominar prácticamente todo el orbe, pues en 1890 sólo Inglaterra, la Europa nor-occidental y Estados Unidos tenían poco más de 25% de población urbana y a nivel mundial menos del 3% de la población vivía en ciudades (Pacione, 2001: 68); en tanto que México pasó de 10% en 1900 a 62% en el 2000 (Sobrino, 2003: 158). Para el año 2000, América Latina contaba con dos de las más grandes ciudades del mundo, Sao Paulo y la Ciudad de México. El crecimiento descomunal de ésta última se dio en particular durante los años del “milagro económico”, previo a 1970, pues la producción industrial del país basada en el modelo de “sustitución de importaciones” se concentró en este sitio (Ward, 1991: 47). Debido a esta aglutinación de actividades productivas de tipo secundario y terciario, concentradas en una ciudad, se le denominó “ciudad primada”.

Este crecimiento industrial atrajo grandes contingentes empobrecidos de población rural y de pequeñas localidades de provincia.<sup>16</sup> La población rebasó desde la década de los cuarenta los límites políticos del Distrito Federal, produciendo el fenómeno de metropolización el cual se constituye por la incorporación de municipios y delegaciones vecinos a la “ciudad central” (CONAPO, 2008: 9-18). El poblamiento de la Delegación Iztapalapa comenzó en la década de 1960 y la Sierra de Santa Catarina (SSC) en los setenta debido a este movimiento de suburbanización habitacional. Empero las actividades productivas continuaron concentradas en la ciudad central, pues aún en 1996 el 85% de la población de la SSC trabajaba en la zona industrial de Iztapalapa más pegada a la ciudad central y en las delegaciones centrales (DECA, 1996: 24). Esto tiene sentido cuando se observa que a pesar de la desconcentración de la industria, las actividades financieras y de servicios, el empleo sigue concentrándose en la ciudad central. Para el año 2000, casi una

---

<sup>16</sup> Ésta constituyó el 38% de la población neta entre 1950 y 1980 (Ward 1991: 64).

cuarta parte de los puestos de trabajo de la ciudad de México se concentraban en las Delegaciones Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Benito Juárez y Coyoacán, en las cuales residía menos del 10% de la población<sup>17</sup> (Duhau y Giglia, 2008: 262).

Estos datos nos recuerdan que el uso y percepción del territorio siempre es un espacio valorizado de modo diferenciado, “sea instrumentalmente (v. g. bajo el aspecto ecológico, económico o geopolítico), sea culturalmente (bajo el ángulo simbólico-expresivo) (Giménez, 1996: 10). Asimismo se trata de una jerarquización de orden estructural del espacio social:

En una sociedad jerárquica no hay espacio que no esté jerarquizado y que no exprese las jerarquías y las distancias sociales, de un modo (más o menos) deformado y sobre todo enmascarado por el *efecto de naturalización* que entraña la inscripción duradera de las realidades sociales en el mundo natural: así determinadas diferencias producidas por la lógica histórica pueden parecer surgidas de la naturaleza de las cosas [...] (Bourdieu, 2001: 120).

De este modo se explica “naturalmente” que las clases medias y altas se hayan ubicado socio-espacialmente, desde fines del siglo XIX, hacia el poniente y sur del Centro Histórico, marcando la zona bonita de la ciudad con sus grandes centros culturales, financieros, educativos y recreativos; en tanto que la mayor parte del norte y prácticamente todo el oriente de la ciudad se han configurado como las áreas “naturales” de las clases populares y proletarias. ¿Qué significa simbólicamente Iztapalapa y la (desconocida) SSC para los habitantes del sur y el poniente de la ciudad? Los adjetivos conocidos por muchos capitalinos para esta Delegación son “Iztapalacra” e “Iztapanaca”. “Iztapalacra” viene del adjetivo “lacra” que significa “vicio físico o moral que marca a quien lo tiene” (RAE)<sup>18</sup> y se asocia a la criminalidad, suciedad y gente de clase baja que la habita, en tanto que “Iztapanaca” viene del adjetivo peyorativo “naco” que en México se asocia a “indio”, persona de malos modales, incivilizada, sucia, inculta y con una predominancia de gente con rasgos asociados a lo “indígena” y lo mestizo “de color”, a diferencia de los sectores dominantes donde predominan los rasgos europeos y los apellidos poco extendidos entre la población nacional. A modo de ejemplo, cuando en 2009 se hicieron elecciones para elegir al Delegado, hubo muchos comentarios peyorativos sobre *Juanito*<sup>19</sup>, Clara Brugada y los Iztapalapenses. Por ejemplo, en la versión electrónica del periódico “El Universal” apareció:

---

<sup>17</sup> Dicha concentración se pronuncia más cuando se ven otros indicadores: 40% de multicinemas comerciales, casi 30% de supermercados de tipo “hipermercado”, 36% de plazas y centros comerciales, casi 75% de los teatros, casi 90% de galerías de arte y más de 75% de librerías, entre otros.

<sup>18</sup> Diccionario de la Real Academia Española en línea: [www.rae.es](http://www.rae.es)

<sup>19</sup> Fue el candidato del Partido del Trabajo y cuyo nombre real es Raúl Acosta. Debido a que la candidata del Partido de la Revolución Democrática fue descartada por su partido pocos días antes de las elecciones, se hizo un acuerdo verbal para que en caso de ganar *Juanito*, le dejara el lugar a Clara Brugada.

1. IZTAPALECOS ignorantes, eligieron a su INDIO RESENTIDO, ahora se lo van a quedar a WE VO (Zapper).
2. MEXICO ES MEXICO, A QUE LE TIRAS CON ESTOS GOBERNANTES QUE NOSOTROS SI NOSOTROS PUSIMOS, TAL PARA CUAL. CADA QUIEN TIEN LO QUE CULTURALMENTE MERECE. VIVA JUANITO. VIVA HERNAN CORTES. (Huejutlense)
3. A ver, vamos a ver, en primera que se olvide siquiera de pensar en ser alguien de representacion popular, que es bien popular? claro que si¿¿¿ todos los naquitos lo son en su barriooooo y en su canton. Felicidades¿¿¿ pero basta ya de darle tanta importancia al franelero este, seguro ni a la escuela fue. O sea yo no se desde cuando uno primero trabaja y luego estudia o lo que es lo mismo, las escopetas le tiran a los patos? Cuando este inzulzo babieco estudie que mejor ponga su pollería (Guapa)

La población que ostenta la hegemonía es un sector porcentualmente reducido de la población (generalmente mestizo claro y blanco). A pesar de presentar el Distrito Federal los mejores niveles de bienestar a nivel nacional permanece una gran desigualdad entre clases sociales (CONEVAL, 2008). El caso nacional es un referente en el cual para 2010, el 10% de población más rica obtenía más de 40% del ingreso total nacional (CONEVAL, 2008). Esto muestra que el cambio de política económica realizado a partir de los ochenta, del modelo de “sustitución de importaciones” a la liberalización del mercado, no ha traído las tan pregonadas ventajas de la privatización, la estabilidad macroeconómica, la reducción del Estado a funciones administrativas y policiacas para generar un mercado atractivo para las inversiones extranjeras, etc. Estas han sido medidas fallidas para generar equidad social en diversos rubros lo cual ha acentuado la histórica brecha de desigualdad entre pobres y ricos. Por ejemplo, el salario real a mediados de 2007 ya era menor al de 1980 (Blecker, 2010: 206), las exportaciones a Estados Unidos han disminuido frente a las hechas por China, varias empresas manufactureras de capital extranjero se han ido a China, debilitándose los salarios y aumentando la migración a Estados Unidos y el subempleo en el mercado informal durante los últimos 20 años (*Ibíd.* 209-210).

Debido a que el liberalismo económico se basa en un *laissez faire* del mercado, el Estado mexicano se convierte por necesidad en un aliado de los grandes capitales para procurar la inyección de dinero y generar empleo de modo cuantitativo; por ello la ideología dominante es la del poder del capital. En ese sentido, el sistema electoral se convierte en una versión más del mercado, donde se compran imagen y promesas de los que pueden participar, convirtiéndose el sistema “democrático” en un sistema cerrado, y por lo tanto en una plutocracia en la cual los poderosos luchan por el reparto del poder en detrimento del bienestar social, pues el ciudadano se vuelve un consumidor electoral únicamente. Es pertinente mencionar esto en la medida que la ideología hegemónica reproduce y ahonda

las desigualdades sociales y la imagen de la ciudad como espacio privilegiado de la inequidad, pues el Estado (de rostro blanco y rico, que habita al sur y poniente de la ciudad) no gobierna para generar un mejoramiento equitativo de la ciudad, sino para dejar en manos privadas el ordenamiento urbano, los servicios y las políticas públicas (Iracheta, 2009: 59-72).

De este modo, se mantiene la concentración de la riqueza en el eje articulador entre los grandes capitales mundiales y su ejecución en la transferencia de ganancias hacia los grandes centros financieros capitalistas. La ciudad de México funciona como vinculante de la economía nacional con el sistema económico global de redes, pues si bien ha habido una desconcentración de actividades, particularmente en el ámbito manufacturero al interior del país, el sistema de flujos de capital requiere de centros de gestión (Sassen, 2007: 26-31). En nuestro caso es el corredor Reforma-Polanco-Santa Fe (incluyendo Insurgentes) el que funge físicamente como centro financiero de México, coincidiendo con la geografía del poder. Allí se “produce lo que podríamos denominar como una nueva subcultura, un cambio de la versión “nacional” de las actividades internacionales a la versión global” (*Ibíd.* 57). Este es el centro nacional de las transacciones que el liberalismo económico promueve y tiene influjo en el cabildeo político y en los contenidos ideológicos reproducidos en los medios de comunicación masiva, particularmente en el duopolio televisivo de Televisa y Tv Azteca. Éstas élites desnacionalizadas y promotoras de un concepto de “globalización” equivalente a “libre mercado” se mueven en una ciudad que representa sólo una pequeña porción de lo que ocurre en la ciudad, articulándose a los circuitos globales pero desarticulándose dentro de la ciudad (*Ibíd.* 58), y quedando así invisibilizados el norte y oriente de la ciudad.

En contraposición con estos sectores hegemónicos, encontramos diversos niveles sociales que configuran la ciudad, pasando por fraccionamientos de clase media, complejos de interés social para clases proletarias y finalmente, en el sector más bajo, la ciudad autoconstruida y que corresponde a más del 60% de la constitución espacial de la ciudad (Connolly, 2006: 142). Este espacio ciudadano está fuera de los circuitos financieros globales pero vinculado a la economía de mercado como fuerza o reserva de trabajo no calificada o poco calificada, la cual sostiene la pirámide social de transacciones financieras, así como población consumidora de artículos materiales, culturales y sociales transnacionales.

## **b) Características de la ciudad “autoconstruida” de San Miguel Teotongo**

Es en la periferia donde se ubica San Miguel Teotongo, la cual se presenta junto con el complejo geográfico de la Sierra de Santa Catarina correspondiente a la Delegación Iztapalapa, como un ejemplo de lo que Duhau y Giglia (2008) han denominado “ciudad autoconstruida”, mejor conocido como colonia popular. Las características principales de este tipo de ciudad son:

- 1) Irregularidad inicial en la ocupación del suelo, sea por la ausencia de los títulos de propiedad y el carácter no autorizado de la urbanización o la existencia de vicios legales en la realización de la misma;
- 2) El asentamiento de habitantes y la construcción de viviendas inicia normalmente sin que se hayan introducido la infraestructura urbana ni los servicios públicos;
- 3) las viviendas son construidas por los propios habitantes (con ayuda de trabajadores contratados al efecto o sin ayuda) sin apoyo en planos y sin licencia de construcción (p. 170).

A estas características se suman toda una serie de problemas debido al carácter marginal de su población (baja escolaridad, trabajo precario, bajos salarios, condición étnica, etc.), que en este caso se aunó al problema de la propiedad con los supuestos dueños anteriores, el clientelismo político y el paternalismo. Esto nos habla de una “periferización de la pobreza al concentrarse en estas áreas una alta proporción de población que vive en condiciones precarias” (Aguilar, 2009: 26). La misma condición de la autoconstrucción es generada por la falta de acceso a la vivienda otorgada y promovida por el Estado y el mercado inmobiliario, ante lo cual los sectores más vulnerables de la ciudad se ven en la necesidad de contar con un patrimonio por precario que este sea.

San Miguel Teotongo es una colonia de origen reciente, ubicada en la Delegación Iztapalapa al oriente del Distrito Federal. La colonia colinda por el norte con la autopista México-Puebla en los km. 16 a 18.5, al sur con la Sierra de Santa Catarina, al oriente con la colonia Emiliano Zapata y al poniente con las colonias Lomas de Zaragoza y el Ex penal de mujeres de Santa Marta Acatitla. La colonia se divide en 18 secciones<sup>20</sup> con un total aproximado de 210 hectáreas (Castillo y Mejía, 1985: 13). El origen del nombre de la colonia se debe a una importante proporción de población chocholteca proveniente de Santiago Teotongo (Oaxaca) que habitan el núcleo central de la colonia (Sección Teotongo), asignándose el nombre de Teotongo debido a que uno de los fraccionadores era de este origen étnico<sup>21</sup>. El origen del nombre de San Miguel tiene distintas versiones y muestra la heterogeneidad de la población, por ejemplo, se dice que había colonos de San Miguel Tulancingo, estado de Hidalgo, otros dicen que dos de los fraccionadores eran de

---

<sup>20</sup> Las secciones son: Mercedes, Teotongo, La Loma, Mercado, Mina de Piedra, C.C.I., Palmas, Guadalupe, Alta, El Puente, El Ranchito, Acorralado, Rancho Bajo, La Cruz, Avisadero, Corrales, Jardines y Loma Alta La Cruz.

<sup>21</sup> Francisca Cuevas, chocholteca, comunicación personal (12/06/10).



San Miguel de Allende, en Guanajuato y otros más comentan que sebe a que muchos pobladores eran fieles de San Miguel Arcángel (Gissi, 2009: 133).

El origen de la colonia data de 1972, cuando un grupo denominado la Central Campesina Independiente (CCI) invadió, dirigida por el profesor Cándido Méndez, a la postre convertido en fraccionador -ligado al Partido Revolucionario Institucional (PRI)- de las tierras comunales pertenecientes a los pueblos de Santa Catarina, Santiago Acahualtepec y Los Reyes La Paz (Bárceñas, 1985: s/pág.; Castillo y Mejía, 1985: 15; Muciño y López, 1988: 151). En la década de los setenta, los fraccionadores vendieron lotes ilegalmente y en contubernio con autoridades del municipio de Los Reyes, en tanto que la Delegación Iztapalapa no reclamaba los terrenos. De allí surgió como necesidad una organización que confrontara a estos “caciques urbanos” y es lo que se vino a llamar la Unión de Colonos de San Miguel Teotongo (UCSMT) (Muciño y López, 1988: 194-195). La UCSMT surge como una escisión de la junta establecida por los fraccionadores –ligados al PRI- para solucionar algunos problemas de introducción de servicios. En 1974 comienza como una organización política auto-gestiva y como colectivo opositor a los abusos del Estado, de los fraccionadores y de los líderes “charros”. A pesar de ello, nunca pudieron terminar con las acciones ilegales de los fraccionadores.

El grupo de “paracaidistas” provenía principalmente de Ciudad Nezahuálcoyotl, con 500 personas que representaban a entre tres mil y cuatro mil solicitantes de la CCI. Los terrenos eran 5% comunales y el resto propiedad de la nación. Tras un desalojo policiaco y la previa connivencia de los líderes, apareció el señor Alfredo Castillo Neyra, supuesto propietario de los terrenos, para comenzar un jugoso negocio, en total ilegalidad pero solapado y respaldado por las autoridades de Los Reyes La Paz (Navarro y Moctezuma, 1989, p. 175-177). La especulación de terrenos por parte de los “fraccionadores” comenzó en 1972, y para 1980 se habían vendido diez mil lotes. El crecimiento de la colonia se dio de modo irregular, lo cual se nota en el trazado de las calles y lo deforme de las secciones, así como la ausencia de servicios públicos, y no fue sino hasta 1975 que por medio de la organización de colonos, las faenas colectivas y su incipiente organización política, lograron introducir con dificultades los servicios públicos, las escuelas, y resguardar terrenos para iglesias, parques y otros de uso colectivo. Los fraccionadores en lo inmediato fueron vistos como aliados de las clases populares, pero con el paso del tiempo y en la medida que algunos colonos lograron organizarse al margen de las asambleas “oficiales”, aquellos se vieron como enemigos.

La indefinición política respecto a la jurisdicción de San Miguel Teotongo durante la década de los setenta generó la lucha por el cobro de impuestos, extorsiones y hasta golpes contra los pobladores por el pago de servicios, la reventa de terrenos y la “rebelión” política contra los fraccionadores. Los colonos enfrentaron la incertidumbre de la “ilegalidad”, oponiéndose a pagar los lotes y a los cobradores de impuestos, y levantando censos, organizando juntas por sección para resolver problemas y haciendo trabajo colectivo, así como realizando asambleas generales para acordar las medidas a tomar para regularizar su situación legal. La UCSMT se constituyó como una organización política no partidista y como la única organización que podía gestionar ante el gobierno los intereses de la colonia.

El crecimiento de la colonia se dio en dos momentos que corresponden al siguiente patrón: 1) 1973-1985 asentamiento de inmigrantes predominantemente de provincia con trayectorias previas en las delegaciones y municipios al oriente del centro (principalmente Iztacalco, Venustiano Carranza y Netzahualcóyotl); 2) De 1985 al 2000, principalmente a raíz del terremoto de 1985, el arribo de población proveniente de las delegaciones centrales, nacida en el Distrito Federal, de escasos recursos económicos (DECA, 1996: 14; y diversas entrevistas). La traza de las calles es irregular, aunque para regularizar y hacer un reordenamiento barrial se contó con la colaboración del Taller 5 de Arquitectura de la UNAM entre los años 1980-1984. “Al realizar el estudio histórico se comprobó que la ocupación del suelo se realizó casi en su totalidad siguiendo la estructura predial agrícola preexistente” (Castillo y Mejía, 1985: 36).

La presencia y poder de la UCSMT se comenzó a fragmentar social y políticamente a mediados de los ochenta, pero es por los años 1992 y 1993 cuando suceden dos movimientos simultáneos: a) el desgaste de la CONAMUP (Coordinadora Nacional de Movimientos Urbano Populares) a la cual pertenecía la UCSMT, debido a la “mediación política” en que el gobierno local regulariza algunas áreas e intenta desalojar otros sitios para dividir un movimiento que se opuso a la cooptación, provocando el desmembramiento de este tipo de organismos urbano-populares (Ward, 1991: 234); y b) muchos de los miembros, con los servicios públicos ya introducidos, su vida económica más o menos estabilizada y la amplia presencia femenina que ya desea pasar tiempo con sus hijos, comenzaron la retirada a un espacio privado. Aunado a ello, tenemos la afiliación de la Unión al Partido de la Revolución Democrática (PRD) durante su surgimiento en 1989 y su posterior actuación clientelar, cuando el PRD llegó a gobernar el Distrito Federal (Gissi, 2009:102-139). De este modo, podemos decir que la lucha política actual de la UCSMT se

ha circunscrito en los últimos 13 años a la mediación política de la acción del PRD<sup>22</sup> hacia el interior de la colonia, teniendo actualmente en la jefatura de la Delegación a Clara Brugada, habitante de San Miguel Teotongo y anterior dirigente de la UCSMT.

La población en 1982, se calculaba en 55,000 habitantes (Bárcenas, 1985) y para el año 2000 se estimaba en 80,000 habitantes, conformando parte de la denominada Sierra de Santa Catarina (SSC), en la cual viven alrededor de 400 mil personas (DECA, 1996). Diversos estudios ubican a San Miguel Teotongo, en conjunto con la SSC, como uno de los sitios de mayor precariedad económica y social de la ciudad de México. Basados en datos del INEGI y el estudio de la organización DECA Equipo Pueblo, se percibe que las condiciones socioeconómicas después de casi 40 años del proceso de urbanización de la SSC y la prevalencia de la desigualdad social se mantienen firmes, si bien esto no significa en modo alguno demeritar el trabajo político y social realizado por los colonos, quienes han hecho de su colonia un sitio habitable a base de su esfuerzo y confrontación con las estructuras de poder más duras.

### **c) Diversidad étnica y campo religioso en San Miguel Teotongo**

El espacio de las colonias populares se presenta como uno de los de mayor diversidad cultural: “En contraste con otros tipos de espacios urbanos, mucho más homogéneos culturalmente, las colonias populares resultan ser multiculturales desde su proceso de formación, ya que hospedan poblaciones de orígenes diversos, aunque en ocasiones predominen los originarios de determinadas zonas de provincia” (Duhau y Giglia, 2008: 340). Gissi nos menciona con un ojo agudo que la forma de organización y el capital cultural con los que actuó la UCSMT se deben en parte a la pertenencia étnica de muchos de sus pobladores, quienes asociaban la relación comunitaria para la construcción de una colonia urbana con el “tequio”, sin perder por ello la tentación “caciquil” (2009: 101-108).

Las características del lugar de origen de la población, de acuerdo a diversos estudios, son las siguientes: hasta 1984, según Castillo y Mejía (1985: 20), el 85% de los habitantes de San Miguel eran procedentes de provincia que antes habían habitado colonias céntricas como la Guerrero, Santa María la Ribera, 20 de noviembre, Morelos y otras de las Delegaciones Cuauhtémoc y Venustiano Carranza, principalmente. Estos datos parecen

---

<sup>22</sup> En este momento el movimiento ya no se asocia específicamente al PRD sino al “Gobierno popular de Iztapalapa” debido a una contienda interna en el partido que dejó fuera a Clara Brugada de la justa electoral pero haciendo un trato por medio del Proyecto Alternativo de Nación que tiene al frente a Andrés Manuel López Obrador, para competir por medio del Partido del Trabajo y quedando finalmente sin partido político que la respalde.

contrastar con los de Bernardez (1984)<sup>23</sup>, que mostraba que 44% de los habitantes nació en el Distrito Federal o el área conurbada del Estado de México (p. 74). En tanto que el trabajo más completo de Navarro y Moctezuma menciona, con base en encuestas realizadas por los mismos colonos, lo siguiente: “Puede deducirse de los resultados anteriores que los pobladores de San Miguel Teotongo no son, en su mayoría, migrantes inmediatos de provincia:

Sólo 2.9 de los incluidos en la muestra tuvieron como lugar inmediato anterior de vivienda algún Estado de provincia, mientras que la mayoría (97.1%) ya habitaban en la Zona Metropolitana de la ciudad de México antes de aposentarse en San Miguel... En contraste, es rasgo característico de los habitantes de San Miguel Teotongo haber nacido en provincia; sólo 11.5% son originarios del DF y el resto, 88.5% de diversos Estados de la República” (1988: 114)<sup>24</sup>.

Ahora bien, es difícil distinguir cuánta de esta población pertenece a algún grupo étnico y oficialmente se ha considerado el criterio lingüístico de “hablante de lengua indígena” para hablar de etnicidad (INEGI). Sin embargo, es un término bastante corto que no considera aspectos de organización comunitaria, identificación con un pueblo indígena y características socio-culturales de población que no necesariamente habla una lengua indígena pero se puede adscribir por una u otra razón como población étnica. La emigración indígena a la Ciudad de México ha sido una constante desde la época colonial. Sin embargo, como fenómeno masivo reciente se comenzó a manifestar en las categorías censales a partir de los años cincuenta del siglo XX, constituyendo, para el censo del 2000, el 1.8% de la población mayor de 5 años (Pérez Ruíz, 2005: 242-243). El sitio de residencia privilegiado por la población indígena ha cambiado en las últimas décadas, pasando del área del Centro Histórico y La Merced, hacia el oriente de la ciudad, constituyendo lo que Hiernaux llama el “arco indígena” que estaría conformado por Ecatepec, Nezahuálcoyotl, Valle de Chalco e Iztapalapa, debido a la importante proporción de indígenas que habitan en estos municipios (2000: 27). No se trata propiamente de enclaves étnicos sino de pequeños núcleos constituidos por redes sociales forjadas desde el lugar de origen por parte de los migrantes.

Como hemos visto, la población de Iztapalapa en general ha sido estigmatizada, pero dentro de esta identidad negativa consideramos precisamente a la población por la cual se

---

<sup>23</sup> Estas diferencias pueden deberse a la sección donde se hayan aplicado las encuestas, como lo muestran los sig. datos, de acuerdo a la misma encuesta realizada por alumnos del Taller 5 de Arquitectura de la UNAM: hay secciones con mayor población originaria de otros estados: Rancho Bajo 25%, Corrales 27%, Mina de Piedra 27%, Capilla 28%, Ranchito 32%, Avisadero 33%, C.C.I. 34%, Mercado 38%, La Loma 40%, Mercedes 41%, Puente 46%, Teotongo 51% (Bernardez, 75).

<sup>24</sup> Sobresalían, en orden descendente, las personas originarias de Puebla, Oaxaca y Michoacán.

le identifica más y es aquella de fenotipo indígena –aunque no sean miembros de un grupo étnico-, dedicada a la criminalidad y al empleo informal. La etnicización de los sectores indígenas implica su consideración como colectividades “extranjeras” en sus propios territorios, esto es que las etnias son naciones desterritorializadas de su territorio ancestral por lo que se les niega como componente “legítimo” de la nación (Oehmichen, 2005: 73-77) y de la ciudad. De este modo, su identidad es aún más negada en las ciudades como urbana, civilizada, trabajadora y moderna; de allí que ver a un indígena en Antara Polanco represente una afrenta al México globalizado que las élites desean<sup>25</sup>. La ideología dominante del racismo es transmitida por muchos medios, de tal forma que se “naturaliza” la geografía de la exclusión, “en realidad, las distancias sociales están inscritas en los cuerpos, o, con más exactitud, en la relación con el cuerpo, el lenguaje y el tiempo” (Bourdieu, 1988: 132).

Esta geografía de la Sierra de Santa Catarina y los municipios y delegaciones periféricas coincide no sólo en su diversidad étnica sino en su diversidad religiosa. No se trata de cualquier tipo de religiosidades, pues la diversidad que puede haber en el área sur-poniente tiende a estar más marcada por religiones de asociación étnica extranjera (judía, griega ortodoxa, islámica), de los llamados nuevos movimientos religiosos (hare krishna, santería cubana, *new age*, budismo zen) y de ciertos tipos de cristianismo católico y protestante (histórico y neopentecostalismo), en tanto que en las colonias del norte y oriente, tienden a proliferar religiosidades “populares” de raíz cristiana con características sincréticas, festivas y milenaristas (catolicismo popular, pentecostalismos, testigos de Jehová, adventismos, culto de la Santa Muerte, brujería). Es particularmente importante el crecimiento de las iglesias pentecostales que coincide con el “arco indígena” de Hiernaux y las mayores proporciones de analfabetismo y miseria endémica (Bastian, 1997: 60-61). Las razones para pasar del monopolio católico a una pluralidad religiosa son multifactoriales, aunque aquí no se debatirán a profundidad los factores que propician el cambio religioso. Basta decir que varios autores coinciden en que se trata de un cambio influido por privación económica, migración, formación de nuevas redes sociales, recreación de la identidad, e insuficiencia de los contenidos simbólicos previos para explicar suficientemente las nuevas condiciones urbanas, especialmente en tiempos de crisis. A esto se suma un ambiente de globalización religiosa y no sólo como consumidores de la producción religiosa, sino también como productores de contenidos simbólicos de lo sagrado, tales como la Iglesia La Luz del Mundo con sede en Guadalajara que se ha extendido a todo el continente y más allá, y que se encuentra entre uno de los grupos de estudio.

---

<sup>25</sup> Véase la nota en el periódico El Universal, *Retiren a las mujeres vestidas como indias e Indígenas, objeto de burla en Polanco*, 13 de mayo de 2010.

Esto quiere decir que los actores sociales marginales de la ciudad están tomando decisiones que repercutirán en la forma de hacer ciudad, considerando que el cambio religioso hacia pequeños cultos o iglesias, como es el caso, produce una “hipercatectización”: tienden “a imponerse no sólo como la dimensión más importante de la identidad individual de sus miembros, sino también como la única válida; como la única que merece ser tomada en cuenta a costa de las demás dimensiones de la realidad” (Giménez, 1993: 35). Barth, en el mismo sentido, anota que las identidades étnicas sólo se expresan si son suficientemente satisfactorias frente a su situación como identidades “negativas”, en otro caso “los individuos renunciarán a ésta a favor de otras identidades o la alterarán mediante una modificación de las normas para la atribución de la identidad” (1976: 174). De allí la importancia de explorar lo religioso como una de las identidades que pueden entrecruzarse con las condiciones de marginalidad y la configuración social de ciertos espacios ciudadanos.

El campo religioso tiene una clara ocupación socio-espacial de los espacios públicos que es particularmente visible en las colonias populares. En este sentido, cada símbolo desplegado es una autorreferencia para el propio grupo, así como una toma de posición que legitima la posición dentro del campo religioso en la comunidad. El espacio también conforma una posición de poder en el campo religioso, allí se despliegan los símbolos, templos y nichos, por lo cual la ubicación socio-espacial da cuenta de cómo se distribuye el poder.

Lo primero que se encuentra uno, en términos religiosos, al andar por San Miguel Teotongo son muchos nichos de la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo y Cristo como expresiones de la religiosidad. Esto se debe a que en la década de los noventa, los sacerdotes vieron que crecían las “sectas” y ellos se habían guarecido en sus capillas, por lo cual emprendieron el plan “Misión 2000”. Este consistió en poner altares en cada cuadra y hacer rosarios semanalmente en cada calle, de tal modo que en el espacio público se mostrara que el catolicismo estaba vivo, se disuadiera la predicación de los no católicos y se retuviera a aquellos que dudaban en cambiarse de religión. Sin embargo, debido al capital social que requiere el funcionamiento de este tipo de programas y a la posterior desidia de otros sacerdotes, se abandonó el plan y sólo quedaron los nichos callejeros, entre los cuales algunos ya lucen vacíos y abandonados. Esto puede sugerir un cambio de religión de aquellos que estuvieron involucrados con la “Misión 2000” o al menos un desinterés por su propia religión que es cuestionada en condiciones de pluralidad religiosa. Otros que suelen hacer un uso frecuente del espacio público son los pentecostales, quienes proyectan películas, hacen conciertos y “campañas” de evangelismo en parques, calles y canchas de fútbol. Los Testigos de Jehová son conocidos por su agresivo proselitismo casa

por casa y son fácilmente distinguibles por su atuendo y sus publicaciones, siendo actores reconocidos del espacio público. Finalmente, en el espacio público tenemos el culto de la Santa Muerte, con algunos altares a lo largo de la colonia y con un sitio donde se hacen misas cada martes.

Los sitios de culto que he hallado en San Miguel Teotongo, son los siguientes:

<b>Religión</b>	<b>Templo o adoratorio</b>	<b>Observaciones</b>
<b>Católica</b>	2 parroquias (200 personas en promedio)	<b>9 Capillas y sitios para discapacitados y ancianos.</b>
<b>Pentecostal</b>	21 templos (70 personas en promedio)	<b>Hay más grupos en casas sin templo.</b>
<b>Santa Muerte</b>	1 adoratorio oficial (50 personas en patio, 150 en calle, aprox.)	<b>Es posible que existan más, pero no dispongo de más datos.</b>
<b>Testigos de Jehová</b>	1 salón del reino (120 personas aprox.)	<b>Incluye 4 o más congregaciones</b>
<b>Adventistas</b>	2 templos (50 personas en promedio)	<b>Propiamente adventista es 1, pero incluyo otro de costumbres semejantes<sup>26</sup>.</b>
<b>Luz del Mundo</b>	<b>1 templo (200 personas, aprox.)</b>	

De este modo, parece que la relación entre diversidad étnica y religiosa es clara, sobresaliendo el capital religioso militante de los pentecostales (por la cantidad de templos y personas involucradas en tareas eclesiales). El capital militante de las religiones no católicas -esto es de aquellos que participan en el mantenimiento y fortalecimiento de una obra religiosa y que invierten tiempo y recursos para tales actividades- es más alto que el de los católicos. Esto es muy importante para entender las decisiones tomadas por los actores sociales y no adjudicar el cambio religioso a factores puramente exógenos como el “imperialismo” estadounidense, la “ignorancia” de la población indígena y los supuestos “regalos” que la población recibe para cambiar de religión. Se debe entender el pluralismo y la movilidad religiosa como un fenómeno en el que se entremezclan factores exógenos y endógenos, el cual se conforma hasta el momento en un ambiente de relativa tolerancia.

<sup>26</sup> Esta es la Iglesia de Dios Israelita, surgida de una escisión del adventismo.

Esto a la par de que la Ciudad de México podría considerarse “como una de las mayores ciudades nahuas (50 mil miembros de ese grupo), mixtecas o purépechas (más de 30 mil miembros de cada una de esas etnias)” (García Canclini, 2004: 63). La diversidad es un capital muy importante que hace a la ciudad y a la ciudad autoconstruida, sostén de las relaciones desiguales de una sociedad polarizada.

## **2.2. Experiencias desde la etnicidad: “habitar” la ciudad**

Vistas las condiciones estructurales de la ciudad autoconstruida y de su diversidad interna frente al centro político, económico y social, veremos cómo han percibido los propios sujetos su “habitar” la ciudad desde San Miguel Teotongo. Considero que habitar la ciudad autoconstruida es un proceso empezado desde la nada, en terrenos y condiciones que parecían inhabitables, aún desde la experiencia de provincia. Habitar la ciudad es tratar de domesticar un medio salvaje que aparece, en principio, fuera de lo urbano, sin servicios, sin vías de comunicación, hasta llegar a incluirse en la ciudad sin considerarse sus propios habitantes al margen de lo urbano (Duhau y Giglia, 2008: 334-339).

### **a) Experiencias de exclusión y marginalidad en la ciudad**

En primer término, hago observaciones sobre las experiencias suscitadas en los primeros años de la inmigración a la Ciudad de México, entre la población que comparte algunas de las siguientes características: escasa o nula escolaridad, un dejo del español que se expresa en un mal dominio de dicho idioma, poca experiencia con trabajos citadinos y otro tipo de situaciones que generan situaciones de discriminación y racismo. En este sentido cabe recordar que si bien la existencia del prejuicio hacia los “otros” actores sociales o individuales es un hecho universal, éste no siempre conduce a situaciones de discriminación, pero la discriminación siempre conlleva prejuicios sobre los sujetos o grupos estigmatizados de modo negativo (Oehmichen, 2005: 165). En el caso de los indígenas, generalmente no se les puede distinguir por un fenotipo particular; si bien hay características físicas que pueden considerarse más o menos asociadas a lo indígena pueden ser compartidas con el grupo supra-étnico “mestizo”. Por eso hay otros indicadores de etnicidad, como veremos más adelante, que en la medida que se pueden apreciar o no, cambian el nivel de experiencias discriminatorias que se pueden tener.

Una inserción, relativamente más sencilla, al mercado laboral urbano, ha tenido lugar por parte de aquellos que tienen mejores habilidades en el uso del español como su lengua materna y asociado a un mínimo nivel de escolaridad. También debe considerarse su época



de inserción (1960-1980), en un tiempo previo a las reformas liberales del gobierno mexicano. Es el caso de Joaquín, mixteco no hablante de lengua indígena, quien trabajó en Aeroméxico como personal de limpieza sindicalizado, hasta que las reformas privatizadoras condujeron a la quiebra de dicha empresa y al despido de mucha gente, auto empleándose posteriormente con un negocio en uno de los mercados locales. Lo contrario ocurre con casos como el de Alfredo, mazateco con escaso manejo del español, quien llegó a la Ciudad de México en los ochenta, década de crisis y pérdida de empleos, por lo que pasó a formar parte de la población callejera durante 13 años. En la actualidad es “diablero” en el Centro y La Merced, pero él, junto con otras personas con indicadores étnicos es sujeto constantemente a encerramientos policiales, multas y extorsiones, con el pretexto de que fomentan el comercio ambulante. El asunto llega al absurdo de que al ver un policía deben ponerse en movimiento para no ser considerados ambulantes; de lo contrario son detenidos o decomisadas sus herramientas de trabajo. En este sentido es necesario conocer el momento de entrada de cada quien al mercado laboral, porque el ingreso a este último se ha vuelto más difícil y precario, como lo muestran los últimos estudios sobre desigualdad que indican un incremento de la población pobre de México.

La trayectoria laboral en la mayoría de los casos está ligada a empleos precarios con bajos salarios, sin seguridad social y sin contratos. Todas las mujeres, a excepción de una, han comenzado en el servicio doméstico que funciona como un espacio hermético para la investigación, en el cual las condiciones de discriminación y atención para una vida laboral digna se vuelven difíciles (Gutiérrez y Rosas, 2010: 167-171). Además de ser una labor muy absorbente, las casas para laborar suelen ubicarse al poniente y sur de la ciudad, requiriendo un promedio de 4 horas para viajar diariamente y una jornada que suele abarcar todo el día, quedando los hijos bajo su propio resguardo o al cuidado de algún familiar. En el caso de los hombres, éstos se han insertado en el servicio de limpieza de oficinas, restaurantes, etc., así como meseros, dependientes, cargadores y otros trabajos que requieren fuerza y destreza manual, laborando por algún tiempo, la mayor parte de ellos, en el Centro de la ciudad. En el caso de que hayan comenzado a laborar de niños o adolescentes, generalmente han trabajado haciendo mandados, llevándose la basura, cargando agua y otras actividades que se basan en la propina.

Otro tipo de experiencia asociada con la exclusión y que fue particularmente importante en la década de los ochenta, fue el pandillerismo juvenil<sup>27</sup>, debido a la falta de expectativas, carencias sociales y afectivas ligadas a la salida de la madre para trabajar fuera de casa, al

---

<sup>27</sup> Actualmente no existen grandes pandillas, sino diversos grupitos de 4 a 8 jóvenes que se dedican al robo de autos, secuestros, extorsión y otro tipo de actividades ilegales frecuentes en SMT.

alcoholismo y la violencia (o ausencia) del padre, a un medio social marginado de las políticas públicas y sociales no emprendidas por el gobierno, y a una descomposición social posibilitada por la pobreza y la desigualdad: “hay zonas de las ciudades que ofrecen mayores oportunidades para la actividad criminal porque son víctimas de un descuido político” (Vilalta, 2009: 53). Este tipo de experiencias negativas, la gente originaria de la provincia suele atribuirlo a un mal social propio de la ciudad, el cual comenzó a darse después de 1985 con la llegada de “chilangos” a la colonia y dándole a ésta un carácter más ciudadano con todos sus males. Esto parece coincidir con los datos encontrados por Romer (2009: 191-216) cuando afirma que los padres indígenas suelen ser mucho más estrictos con sus hijos, en contraste con los ciudadanos, y procuran evitar a sus hijos las amistades, no sólo con pandilleros, sino en general con otros jóvenes ciudadanos, por lo cual los hijos de migrantes indígenas parecen más retraídos y frecuentemente pasan su juventud más solitariamente que otros. En este sentido, las religiones no católicas basadas en su educación moral estricta con los hijos parecen entrecruzarse con la idea de los indígenas de impedir la contaminación de sus hijos: “mi mamá era algo estricta también... ya en el tiempo, ya que conocí (de la doctrina de la Luz del Mundo) pues más” (Joaquín). Asimismo dos pastores, uno Pentecostal y otro de la Luz del Mundo, enfatizan su labor moralizadora con la juventud, la cual se presenta como aquella que generalmente pierde el rumbo correcto, aunque el pastor Pentecostal matiza que el surgimiento de los chavos banda no sólo se debe a un problema moral sino también de injusticia y pobreza.

En el caso de los actores de condición étnica, sucedió que algunos participantes en la investigación se molestaron al preguntarles si se consideran de algún grupo indígena. En otros casos, han manifestado con orgullo que ellos no hablan mixteco u otra lengua, aunque “en todos los pueblos de alrededor de su localidad de origen hablan” con excepción de ellos. Ello apunta hacia una identidad que no se quiere destacar entre los entrevistados, pues la identidad étnica sólo está allí, recordando que es una de las identidades que no se elige sino que se nace con ella, pero sí se construye y reconstruye. Aquí vale hablar de la excepción constituida por parte de los zapotecos de San Pedro Cajonos, pues están integrados a una red de migrantes de la ciudad y son vecinos de la sección La Cruz. Estos zapotecos se frecuentan, son de la Luz del Mundo y hablan con orgullo de su lengua. Sin embargo sus hijos, en su mayor parte, no parecen exhibir el mismo orgullo y algunos denigran el habla de sus padres: “Mi hija luego me dice: ¡Ay mamá! Ya habla como la gente, ¿no te da pena hablar así?” (Filiberta, zapoteca). Hay reticencia a contar aspectos duros de su pasado, asociados con ofensas y agresiones, menores en la mayor parte de los casos, e incluso a algunos les ha tocado recibir golpes de parte de los empleadores, como patadas, cachetadas y zapes “por su bien”.

Esto se debe en buena medida a que el nacionalismo mexicano ha intentado asimilar y excluir las identidades originarias como legítimas para la construcción de la nación. Se encuentra ampliamente difundida esta idea de la inferioridad india en todos los sectores, incluyendo las capas sociales más bajas, donde debido al contacto constante, los “mestizos” no desean que se les confunda con una capa inferior dentro de la inferior, como indios. Para ello, se realizan obras de blanqueamiento por medio del ascenso social, la mejora económica, la vestimenta urbana, el emparentamiento con mestizos de piel más clara, entre otras medidas que las telenovelas capturan muy bien por medio de la idílica idea de la mujer pobre y miserable, la cual aprende nuevas y refinadas costumbres cuando ha logrado casarse con el hombre blanco y rico, mejorando así también la raza.

#### **b) La construcción de un espacio habitable y participación política desde la exclusión**

En un país donde los derechos más elementales -como el derecho a la vivienda, al trabajo, a la no discriminación- no están garantizados, la población en la base de la pirámide social genera sus propias estrategias para mejorar sus condiciones de vida en la ciudad. Lamentablemente, esto lleva aparejados problemas ambientales, políticos y sociales que estructuralmente se posibilitan, estimulan y por ello, se reproduce la desigualdad social. En este caso, hablamos de la experiencia de la mayor parte de la población que llegó antes de 1985 a San Miguel Teotongo, como una experiencia de empoderamiento político y lucha social que llegó a manifestarse en la UCSMT y su unión con la CONAMUP (Coordinadora Nacional de Movimientos Urbano Populares). En los primeros años, la UCSMT tuvo un amplio respaldo de prácticamente toda la población hasta mediados de los ochenta.

Como ya se ha mencionado, hay dos momentos de poblamiento de la zona y la colonia: uno previo a 1985, con migrantes originarios de provincia, y uno posterior al terremoto de 1985, con la llegada de población nacida en las delegaciones centrales. En mi búsqueda inicial de personas que hablaran lengua indígena, reconocí que los habitantes de la colonia ya no perciben la presencia de indígenas, sino como algo que sucedió antes de 1985, cuando eran mayoría. Ahora los indígenas, según esta percepción, viven en las orillas y en Chalco o el Bordo de Xochiaca, pero no en San Miguel Teotongo. De algún modo, esto confirma el fenómeno generalizado de descaracterización étnica y el deseo, quizás inconsciente, de que no se tengan vecinos indígenas que impidan el progreso y mejoramiento de la colonia.

Existe la percepción generalizada por parte de los indígenas que, hasta 1985, San Miguel era un lugar tranquilo, se podía reconocer a los vecinos a quienes podían saludar y confiar

en ellos: “yo en ese tiempo no sentía desconfianza, siento más desconfianza ahora que antes... cuando llegamos éramos poquitos, nos conocíamos bien, empezamos a tener confianza y sí, conocí a mucha gente. Entonces como que eso, eso nos daba como que más tranquilidad *porque sí parecía un pueblo, nos saludábamos...*” (Alicia). Además se podían reproducir en cierta medida las condiciones del lugar de origen, pues había cría de borregos, gallinas, cerdos y en el lugar se podían hallar liebres, teporingos, serpientes y otras especies nativas, además de la siembra de maíz y algunos otros productos agrícolas. Al crecer la ciudad, estas condiciones tuvieron que irse eliminando gradualmente y sólo quedaron las fiestas patronales como vestigio de las formas de organización comunitarias del lugar de origen.

En todos los casos, los entrevistados ya habían vivido en otras partes de la ciudad, principalmente Netzahualcóyotl, Iztacalco y Venustiano Carranza, y conocían la forma de ir haciendo ciudad al ir construyendo la casa en un largo plazo e ir ampliándola, ante la amplia insuficiencia de vivienda, cuando algunos hijos se casaran. Al principio, en la mayor parte de los casos, se habla de la urgencia de venir a habitar un terreno que apenas se estaba pagando, pues la renta, la formación de nuevas familias y el hacinamiento de la vivienda de origen se habían tornado insostenibles. Por este motivo, muchos llegaron a vivir poniendo sólo un techo improvisado de lona y rodeados con tabiques sueltos, casi a la intemperie, y otros con mayores posibilidades económicas, compraron láminas de asbesto sobre cuartitos improvisados sin castillos.

La UCSMT como organismo aglutinador de los intereses de una población que no tenía asegurada la tenencia de la tierra, fungió como eje rector para la lucha contra los fraccionadores y el Partido Revolucionario Institucional (PRI) como aparato represor, al cual estaban aliados. En la UCSMT se decidió la huelga de pagos por falta de garantías ante la posibilidad del desalojo. La respuesta gubernamental fue el envío de fuerzas policiales en diversas ocasiones, deteniendo a dirigentes y amedrentando a la población. También les retrasaron la introducción de servicios pues se aducía que dichos terrenos pertenecían al Estado de México, concretamente al municipio de Los Reyes. La lucha comenzó desde 1973 y duraría con fuerza y respaldo social sólido hasta 1984. La gente recuerda que ellos hicieron ciudad porque ejercieron su poder, presionando y hasta secuestrando funcionarios públicos de la Delegación Iztapalapa, autobuses para la baja de tarifas de transporte y amenazas de linchamiento, en un primer momento, con presuntos delincuentes. Asimismo lograron el reconocimiento por parte del Gobierno del Distrito Federal para ser incluidos en la Delegación Iztapalapa y las ventajas que ello conlleva.

Algunos de los que participaron por un tiempo mayor o que aún siguen participando en la UCSMT, recuerdan con orgullo que fueron de los primeros en presionar a los fraccionadores para dejar espacio para áreas verdes, constituyendo lo que actualmente se conoce como parque ecológico, promoviendo la cultura con el hallazgo de piezas prehispánicas e instalando un museo de sitio para su exposición. Durante la década de los noventa recuerdan haber hecho marchas a la par de una de las parroquias, la de Corpus Christi a cargo de la orden Guaneliana (influida en su práctica por la teología de la liberación) para promover la justicia y la paz en la colonia, así como hacer campañas de reforestación de la Sierra de Santa Catarina. En este último caso, un dirigente de la UCSMT manifestó haber ido a Washington a una reunión de gobernadores del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo para exponer un plan de rescate del área protegida de la Sierra, ya que deseaban la participación de organizaciones sociales no gubernamentales. Sin embargo dicho proyecto fue abandonado, pero la población parece consciente de lo que ocurre en algunos lugares debido a que ellos mismos viven la escasez de agua a la par de sus lugares de origen; por ejemplo en la Mixteca Alta que parece vivir procesos de desertificación, afectando la producción agrícola.

De este modo vemos que la población urbana en situaciones de marginación no queda inerte ante una situación de privación, como suele comentarse con prejuicios en círculos de clase media y alta, sobre la población pobre y su falta de éxito socioeconómico. Los pobladores buscan símbolos que sean un estímulo para la acción, los cuales se refieren tanto al pasado como al futuro. Por ejemplo Emiliano Zapata, Samuel Ruíz y el subcomandante Marcos. Actualmente la UCSMT pertenece a la UPREZ (Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata), en cuyo honor han hecho una pequeña Plaza Cívica frente al mercado más importante de la colonia, al lado del Eje 10 que conecta con la avenida Ermita Iztapalapa, demostrando que el “centro” de la colonia se orienta hacia la lucha “zapatista”. Asimismo, posteriormente al levantamiento zapatista, la UCSMT ha recibido a contingentes zapatistas y celebró una homilía conducida por Samuel Ruíz, dirigente de la teología de la liberación, hecho que pervive en la memoria de los colonos. Esto me lleva a afirmar que la globalización periférica tiene sus efectos, al ligar una lucha barrial a una ideología más amplia, con una agenda sobre derechos humanos y de los pueblos indígenas. Como nos recuerda Castells, respecto a la hegemonía y la dominación:

Dondequiera que hay dominación, hay resistencia a la dominación. Donde hay imposición de significados, hay proyectos de construcción de significados alternativos. Y los reinos de esta resistencia y de este significado autónomo son ubicuos –lo que significa, concretamente, que mientras los espacios de flujos han sido producidos para y alrededor de las actividades y

grupos sociales dominantes, pueden ser penetrados por la resistencia y pueden ser diversificados en su significado (2000: 21).

**c) San Miguel Teotongo: a pesar de todo, un espacio ciudadano de diversidad**

Los migrantes que habitan las colonias populares han consolidado sus espacios barriales y de vivienda, no considerándose ajenos a la ciudad sino percibiéndose como *urbanitas*. El hecho de contar con un espacio propio les hace percibir la ciudad como su ciudad y un sitio donde caben otros, no iguales a ellos, pero sí con características sociales compartidas. Esto, muy a pesar de los planes que los sectores hegemónicos hayan tenido sobre lo urbano, lo civilizado y lo moderno, en conexión con sus redes globales y en comparación (subestimación) siempre con Europa y Estados Unidos.

La percepción sobre la ciudad como un espacio de desigualdades es muy clara. “Esas colonias” como la “del Valle”, que son de clase media y media alta, aparecen a los ojos de una espectadora de San Miguel como habitadas por gente que mira con soberbia y asco a los pobres, con desdén a las costureras que, como ella, en una época de su vida les arreglaba la ropa a “las señoras esas riquillas” (Alicia). Las relaciones con la población de otro tipo de espacios urbanos, se da en situaciones de desventaja, en las que los empleadores tienen el saber legítimo del deber ser de la ciudad, y los empleados, como personas carentes de “educación” y valor, sólo suelen jugar el papel de aprendices. En este tipo de interacciones se adquieren costumbres urbanas, generalmente por intermedio de la madre, en cuyas manos recaerá el peso de “civilizar” a su familia con los saberes socialmente legítimos.

Pero en este espacio “popular” también hay aprendizaje, retroalimentación y tolerancia, aún para aquellas personas pertenecientes a grupos que tienen un concepto más cerrado de la convivencia con otros, como es el caso de La Luz del Mundo: “los testigos, los mormones, los sabáticos, los presbiterianos, los angelicales, espiritistas, un sacerdote que sea católico vamos... platicando la doctrina y vamos a ver *quién tiene la razón*, porque siempre hay que buscar la razón... A mí me gustan esas pláticas porque va uno aprendiendo más, comprendiendo más y más, y entonces es así como uno se afirma...” (Joaquín). Aunque para Joaquín la convivencia con el otro se presenta como una oportunidad para presentar lo que él considera la verdad y ganar un adepto, también considera una ganancia el escuchar a otros. Lo mismo declara una católica que dialoga con gente de otras religiones, quienes le cuestionan su catolicismo, ante lo cual ella ha estudiado la doctrina católica y responde con

seguridad que su iglesia es la única (Hermenegilda). Esta interacción, muchas veces conflictiva, se constituye en una oportunidad para el aprendizaje del otro.

La ciudad es un espacio en el que se encuentran a gusto los indígenas, de tal modo que llegan para quedarse. Las condiciones de vida de los indígenas resultan precarias para el observador ciudadano de clase media y alta que se pregunta: “¿por qué no se regresan a su pueblo? Allá por lo menos tenían algo de comer y aquí sólo vienen a andar mendigando lo que queda”. Todos los pobladores perciben que su vida es mejor ahora en comparación con su situación en su lugar de origen. El hecho de poder brindar a sus hijos una escolaridad más alta que la de ellos es un ejemplo a destacar, dándose incluso en algunos casos la educación universitaria.

La participación política que han tenido por medio de la UCSMT también forma parte de la ciudadanía que se hace consciente de los cambios percibidos a raíz de su experiencia política. La obtención de servicios palpables y otros bienes obtenidos, tales como el seguro de desempleo, talleres para niños y jóvenes, centros de capacitación de oficios, escuelas y clínicas de salud, de los que se precian por haberlos obtenido ante un poder tirano e invisibilizador de los barrios populares, es muestra de su empoderamiento como ciudadanos. De este modo, su capital invertido ha redituado en intereses que efectúan un cambio real, al menos en el corto plazo en la vida de los participantes en la lucha social y política.

Aquí llega el momento de hacernos una pregunta crucial: ¿Quién tiene o no derecho a la ciudad? ¿Qué es y qué no es ciudad? ¿Quién define los conceptos de lo que es, ha sido y debe ser ciudad? La Sierra de Santa Catarina se ha constituido en un espacio de la diversidad con centros para la discusión pública como la Unión de Colonos. Hay participación y movilización ciudadana (a pesar de la injerencia de los partidos políticos en dichos movimientos) por la democracia, la justicia social y los derechos humanos. Los habitantes de San Miguel Teotongo afirman su derecho a la ciudad, ejerciendo responsabilidades ciudadanas y valorando su diversidad como privilegios que les dotan de un mayor capital social y político. Como lo dice José Luis (mestizo) en ocasión de una invitación a gente de todas las iglesias:

... fuimos a reforestar el cerro... se hizo subir con espejos al cráter del volcán y toda la gente, porque también estábamos jugando con muchos simbolismos en ese tiempo, en la cuestión de concientizar a la gente, que la gente participara en lo público, para sí mismo y para los demás... lo hicimos en este marco de reforestación de la Sierra y en este marco de “unidos por una vida digna” y también hicimos marchas en la comunidad como la iglesia... estábamos combatiendo la

violencia, la violencia en nuestra comunidad que hasta la fecha sigue habiendo... decimos "bueno, vamos a hacer algo.

### **2.3. La ciudad blanqueada y la ciudad morena**

A lo largo de este capítulo he explicado la conformación de un segmento periférico de la Ciudad de México y algunas particularidades del área, las cuales comparten no sólo en Iztapalapa, sino con municipios cercanos como Netzahualcóyotl, Chimalhuacán y Valle de Chalco. Me he detenido a explicar en especial algunas características de su población como lo son la etnicidad y la diversidad en el campo religioso. También he expuesto cómo ha vivido y percibido la población, desde su subjetividad, los procesos relacionados con la constitución de la ciudad frente al poder hegemónico y su ideología en una sociedad jerárquica, de tal modo que el componente étnico se mantiene en una posición de subordinación aún dentro de los marginados. Pero la cuestión no queda en victimizar a los habitantes de la Sierra de Santa Catarina, lo cual sería una continuidad del paternalismo que los ve como tontos, incapaces de dirigir sus destinos y necesitados de la mano redentora del académico, sino en verlos como agentes que enfrentan situaciones adversas y las reelaboran según sus códigos simbólicos de acción para encarar dichas situaciones con su participación en una mejora social de sus condiciones inmediatas de existencia.

La producción y transmisión de la cultura e ideología "legítimas" "se convierten en instrumento privilegiado de la hegemonía por medio de la cual una clase social logra el reconocimiento de su concepción del mundo y, en consecuencia, de su supremacía por parte de las demás clases sociales" (Giménez 2006: 60). Por lo tanto, la Ciudad de México, más que reflejar aspiraciones democráticas, ha mantenido relaciones muy jerarquizadas y oligárquicas, lo cual no se desliga en modo absoluto de la tendencia mundial en la relación metrópoli-periferia. Las élites blancas y blanqueadas de nuestro país se ubican en claros sitios geográficos de la ciudad, forman parte de la población en la cima de la pirámide social de una sociedad jerarquizada y a su vez subordinada en la escala mundial, siendo la Ciudad de México una ciudad de tercera o cuarta categoría en el mundo de los flujos de información y capital mundiales, como explica Taylor en su texto sobre las geografías de la conectividad (2004: 71-100).

En oposición a la otra parte de la ciudad que está diseñada a imagen y semejanza de las ciudades europeas (Condesa, Polanco) y estadounidenses (espacios insulares en Cuajimalpa, Tlalpan), la ciudad autoconstruida tiene fiestas con cohetes, romerías, banquetes colectivos los días de fiestas patronales, además del uso de los espacios



públicos como las calles, plazas cívicas, parques y canchas deportivas con fines de divulgación de las doctrinas religiosas. Este uso cotidiano del espacio público con fines religiosos es un fenómeno propio de las colonias populares, en contraste con otros espacios ciudadanos en los cuales se restringen las actividades religiosas en público. Este hecho se debe a la consideración del espacio público como una extensión de la propiedad privada y por lo tanto, el uso del espacio “propio” de la calle está sujeto al arbitrio de sus poseedores, sin ley alguna que restrinja esta alteración a ciertos espacios públicos para fines religiosos. Esto no es imaginable en Santa Fe, Narvarte o el Pedregal de San Ángel, donde el modelo occidental de ciudad prevalece como legítimo. Las diferencias culturales marcadas por las diferencias étnicas, de clase y desigualdad estructural, le dan forma a la ciudad.

La Sierra de Santa Catarina también está sujeta a la llegada de grupos políticos, no gubernamentales y religiosos en tareas de asistencia social. El Partido de la Revolución Democrática (PRD), al hacer alianza con las organizaciones populares no sólo ha captado capital político para las elecciones, sino que ha obtenido al menos dos diputados de la zona y la actual delegada de Iztapalapa, surgida de las filas de la UCSMT. De ese modo han podido lograr el control de la Delegación más poblada del Distrito Federal. Está por verse si a mediano plazo las consecuencias serán positivas para la región o todo continuará funcionando de modo clientelar, desigual y en un estira y afloje de la población local con sus autoridades. También ha habido organizaciones que promueven el desarrollo autogestivo, bancos de capital para la asistencia y formación de microempresas, asociaciones civiles relacionadas con la organización de algunos grupos étnicos (mixtecos y otomíes), otros que tienen una base religiosa como aquellos que trabajan con discapacitados, huérfanos, ancianos, alcohólicos y drogadictos, etc. De esta forma queda abierta la pregunta de hasta qué grado estas organizaciones han fomentado la responsabilidad social aprovechando el capital social y cultural de la población o si se trata sólo de organismos paternalistas y asistencialistas para paliar necesidades surgidas de la pobreza extrema en el neoliberalismo.

Finalmente, el propósito principal de afirmar la ciudad autoconstruida como respuesta a la ineficacia del Estado y del mercado para proveer de empleo y vivienda dignos, no es alentar una forma inadecuada de urbanización, sino apreciarla como un hecho social que existe y está allí, al que es necesario conocer, respetar y divulgar, no sólo en el tema de sus altos índices de criminalidad directa,<sup>28</sup> sino de otras formas culturales, sociales y aún económicas de apostar su capital a una forma de existencia legítima y válida. Quienes forman esa

---

<sup>28</sup> ¿Qué decir de los respetables delincuentes de “cuello blanco” que habitan la ciudad ideal?

ciudad son actores y no sujetos pasivos a los que les “lava el cerebro” o “manipula” sin rechistar. Es cierto que el capital intelectual es necesario para emprender estrategias más efectivas, pero su ausencia no les quita a estas poblaciones la facultad de ser humanos pensantes que hacen lo que mejor pueden con lo que está a su alcance.

### CAPÍTULO III

#### Cambio religioso y descaracterización étnica en San Miguel Teotongo

*Algunos –domesticados ya por el discurso dominante- piensan que su liberación consiste en dejar de aparecer como «indios». Por eso quieren abandonar la comunidad; se esfuerzan en hablar castellano, en adoptar en todo la cultura urbana, en pasarse a la «verdadera» religión, en cambiar incluso su apellido y buscar en lo posible maneras de blanquear su rostro. La mayoría se queda a medio camino en estos esfuerzos, y entonces su frustración les lleva a una especie de enfermedad social en que se mezcla el servilismo, el resentimiento, la agresividad y la desconfianza. Son otras tantas consecuencias psico-sociales de este pecado colectivo llamado discriminación racial. Es una falsa pista de liberación.*

**Xavier Albó.** *La experiencia religiosa aymara*, en Manuel Marzal (ed.), "El rostro indio de Dios", México, Universidad Iberoamericana, 1994, p. 239.

En este capítulo se analizan las variables relacionadas con el cambio religioso entre sujetos indígenas inmersos en procesos de descaracterización étnica. Las condiciones que se entrecruzan con lo indígena y el cambio religioso son: la emigración campo-ciudad, la condición de clase social baja, el racismo, la discriminación étnica y la ubicación socio-espacial periférica en la ciudad de México. Sin embargo, no sólo es la estructura social lo que predomina absolutamente sobre los sujetos, sino que éstos, a su vez, poseen una libertad de acción la cual es restringida por la estructura y el *habitus*. Esto significa la posibilidad siempre presente de transformaciones de la estructura que a su vez condiciona las oportunidades de acción. Los actores sobre los que se habla aquí, debe recordarse, están comprometidos con la reproducción de su grupo religioso. Ellos han encontrado en una visión religiosa del mundo la explicación a su condición, su dolor y sus anhelos, guiándose por un sistema de símbolos (Geertz, 2003: 89) por y para la vida, los cuales se encuentran en lucha constante contra el "mundo" que seduce hacia el mundo de la muerte, representado por la exclusión, la falsedad de otras religiones y la pobreza material.

Vale recordar lo que Bourdieu (2007: 152) dice acerca del mito en Lévi-Strauss, en el cual las estructuras simbólicas están directamente relacionadas con las estructuras sociales, y de acuerdo con Max Weber, las acciones mágicas o religiosas tienen una repercusión fundamentalmente mundana. Estas acciones basadas en el entendimiento mítico-religioso del mundo, están por consiguiente:

[...] dominadas por completo por la preocupación de asegurar el éxito de la producción y de la reproducción, en una palabra, de la *supervivencia*, se orientan hacia los fines más dramáticamente prácticos, vitales y urgentes: su extraordinaria ambigüedad reside en el hecho de que ellas ponen al servicio de los fines trágicamente reales y totalmente irrealistas

que se engendran en situación de desgracia (sobre todo colectiva), como el deseo de sobreponerse a la muerte o a la desdicha, una lógica práctica, producida por fuera de toda intención consciente, por un cuerpo y una lengua estructurados y estructurantes, generadores automáticos de actos simbólicos.

Esto quiere decir que hay una lógica del lenguaje y del cuerpo la cual sigue patrones lógicos y/o ilógicos para producir "sentido común". Tener y ser algo es mejor que no tener nada, particularmente en condiciones crónicas de crisis, sean económicas, sociales y/o culturales, como es la cotidianidad de los indígenas ciudadanos. Los sujetos son dueños de sí mismos, con una libertad muy limitada, pero al fin y al cabo libertad de su quehacer y de su porvenir dentro de la historia y la estructura. Entre las estrategias que formulan para hacer su vida más llevadera pueden estar la acción política, la reafirmación de la identidad étnica, la búsqueda obstinada del ascenso económico por vías legales e ilegales, la asimilación al mestizaje urbano, entre otras. Sin embargo, los sujetos que he estudiado han optado por el cambio religioso como la mejor vía para afrontar una cotidianidad que aparece dura, crítica, en situaciones liminales.

El proceso de descaracterización étnica, de la pérdida consciente e inconsciente de la identidad étnica, se da en substitución de otro tipo de identidades. Si algo caracteriza a la cultura es la pertenencia identitaria de los sujetos que la conforman. Las características de las identidades étnicas, como ya se ha explicado, se han ubicado en un espacio, en relaciones coloniales y neocoloniales de dominación, bajo la dirigencia hegemónica de la ideología del "mestizaje" como identidad homogeneizadora sobre la cual se construye la identidad nacional.

En todos los casos aquí estudiados, el cambio religioso se ha dado por conversión en la ciudad y durante la vida adulta de los sujetos. Ninguno de ellos ha nacido y ha sido socializado bajo el esquema de una minoría religiosa en México, por esta razón, puedo ver de qué modo se da la sustitución, traslape u ocultamiento de la identidad étnica en relación con la identidad religiosa. Es decir, en forma de pregunta: ¿Qué identidad predomina o se presenta como aquella más importante para los indígenas ciudadanos? ¿En qué lugar sitúan los actores su pertenencia étnica y cómo se vislumbran ante los otros no indígenas? ¿Hay un proceso simultáneo de descaracterización étnica y cambio religioso, o se trata de procesos diferenciados?

### **3.1 Entre los escombros de la identidad étnica: experiencias de descaracterización**

Los cambios sociales se ubican siempre en un contexto socio-temporal, por lo tanto son procesos históricos. Por este motivo, es preciso conocer y ubicar las características principales de la historia que precede a la conversión, puesto que tanto la descaracterización étnica como el cambio religioso no ocurren abruptamente y no se pueden entender, ni a nivel individual ni social, sin que se explique el contexto estructural y estructurante de las acciones de los sujetos a lo largo del tiempo.

No es el cambio religioso el que propicia la descaracterización étnica, así como tampoco la descaracterización induce directamente al cambio religioso. De ser así, no habría indígenas no católicos que se considerasen miembros de un grupo étnico, ni habría indígenas descaracterizados que fueran católicos. Es decir, en ningún caso se trata de cambios identitarios monocausales sino multifactoriales. El abandono de las identidades étnicas ha sido tan vertiginoso que en el censo de 1921, el 29% de la población se identificó como indígena (Nahmad y Carrasco, 2005: 22) y para el 2010, sólo se consideró alrededor de un 10% (CDI, 2010). Este proceso de descaracterización no comienza con la migración sino en las comunidades de origen, pero se acentúa en las grandes ciudades en las cuales la escuela, los medios de comunicación, la ubicación de los diversos sectores sociales, los empleos, el transporte público, las calles y en general, la forma de hacer ciudad, tiende a ubicar lo indígena en el estrato más bajo y lo “blanco” en la pirámide social. Por lo tanto, el modelo a seguir en este modelo social y económico excluyente, bajo la dirección economicista del “libre mercado” y la ideología del mestizaje, es el blanqueamiento cultural.

A continuación presento tres factores que se entremezclan constantemente a lo largo de la vida de los indígenas ciudadanos: la adscripción étnica, la clase social y la discriminación. Elegí éstos, debido a su cotidianeidad, la contrariedad emocional que implican y las crisis que generan en la asociación de lo étnico con las vivencias en la ciudad, previas al cambio religioso. Asimismo, son factores que comparten la mayor parte de los entrevistados por lo que, soslayando un poco las particularidades de cada caso, busco aquellos factores que presentan tendencias hacia el cambio religioso.

#### **a) Pobreza, expulsión y una relación ambigua hacia el lugar de origen**

En el caso de todos los hombres, salieron de su comunidad porque ese es el destino “natural” de su generación. No hay trabajo y, si lo hay, es remunerado raquímicamente. La experiencia de la pobreza es tal que en algunos hombres desprende las lágrimas ante un

servidor, pues no había nada que comer. Se vivía de prestado o se adelantaba el pago de la cosecha. Las madres, cuando las hay, se dedican al pastoreo o cría de gallinas, hacen artículos que en las ciudades se consumen como artesanías y procuran apoyar al escaso ingreso del marido cuando éste está en casa y no es alcohólico. Se cuentan varios casos de padres ausentes o alcohólicos, lo cual le da una relación ambigua al sujeto que mira con añoranza y odio, respectivamente, a su lugar de origen.

Las mujeres en buena medida emigran a las ciudades para trabajar, si bien algunas más son enviadas para aprender español, estudiar o para reunirse con su esposo. Muchas han vivido situaciones de violencia familiar por parte de padres y esposos, tanto en el lugar de origen como en la ciudad. Las experiencias dolorosas recibidas por parte de los hombres más cercanos a ellas, así como la información gubernamental acerca del maltrato contra las mujeres, lentamente han ido concienciando a las mujeres de no aceptar la violencia como un hecho normal, sino como un atentado contra su integridad física y moral. De este modo, el lugar de origen suele percibirse ambiguamente como aquél en el que han vivido algunas de las peores experiencias de su vida, entre la pobreza y la violencia, pero donde también están sus raíces y sus madres. Algunas tienen la añoranza de regresar para atender a sus padres, grandes de edad, para cuidarlos antes de morir.

La pobreza tiene sus variantes, desde aquellos que siempre tuvieron algo que comer “aunque fueran frijolitos y tortillas”, hasta los que recuerdan el hambre con la que vivían constantemente. No es aquí el lugar para explicar las causas de la pobreza en las zonas rurales e indígenas, pero deseo destacar la descaracterización étnica a la par de la pobreza crónica y dura del lugar de origen, la migración, los sentimientos ambivalentes y la crítica al modo de vida del pueblo. Las identidades étnicas aparecen debilitadas, aún en el caso de los zapotecos quienes, a pesar de exhibir con orgullo su adscripción étnica, no han heredado a sus ciudadanos hijos los principales rasgos de la etnicidad, por lo que su extinción como identidades diferenciadas pareciera inevitable en las generaciones más jóvenes: “por «evaporación» gradual de sus miembros debido a la migración urbana y la consecuente incorporación individual a la «cultura moderna», que en la práctica sólo significa «proletarización» (Giménez, 2009: 173). Las reglas de excepción a esta tendencia, deberían estar formadas por un “resurgimiento” de las identidades étnicas débiles, cultural y demográficamente hablando, tanto en las comunidades de origen como en una re-concienciación de la etnicidad en los grupos de migrantes, con vínculos en común entre ambos.

De este modo, cuando se plantea la posibilidad de regresar a la comunidad de origen, como ya se ha mencionado, sólo en algunos casos las mujeres desean hacerlo para estar con alguno de sus padres. Los hombres no lo prevén como una posibilidad seria. En realidad, regresar no es una opción en la mayor parte de los casos pues al carecer de jubilación y estar sin afiliación a los sistemas de salud gubernamentales, se preguntan: “¿Y de qué voy a vivir? Allá no hay nada, se da muy poco lo que se siembra”, “ya no tengo casa ni tierra allá”, “suena muy bien, pero aquí está mi familia, aquí estoy bien”, etc. El lugar de origen se presenta como un sitio para el retroceso, reproduciendo los estereotipos del colonialismo interno en el cual la ruralidad es el sitio de incultura y de explotación por antonomasia.

La pobreza en la ciudad no es catalogada del mismo modo que aquella vivida en el campo, lo cual forma parte de la legitimación que el sujeto busca satisfacer ante la posible afrenta de los que se quedaron en el pueblo, de otros ciudadanos que podrían descalificarlos como verdaderos habitantes urbanos (civilizados) y ante sí mismos, como un asidero psicológico de soporte y estímulo. Entre las formas de medir el “mejoramiento” de vida en la ciudad, se encuentran un nivel de escolaridad más alto de sus hijos, la adquisición de un terreno y la construcción de vivienda, el abandono de malos hábitos como el alcoholismo y la violencia familiar, y un despertar de la conciencia que necesitaban ante la “inocencia” previa para enfrentar cotidianamente las exigencias de una urbe. Sin embargo, si vemos estas “mejoras” ante la carencia del derecho a la vivienda, los servicios de salud, servicios públicos de calidad, empleos remunerados con suficiencia para sostener un mejoramiento en el nivel de vida, la mejora es muy relativa a los límites de clase social: “A pesar de los constantes flujos migratorios del campo a la ciudad, la población indígena sigue viviendo en zonas de marginación, dentro o fuera de las urbes, con las que se establece una relación de explotación económica y colonialismo cultural” (Hernández Castillo, 2008: 88).

#### **b) Experiencias de discriminación y marginalidad en la ciudad**

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, la ubicación socio-espacial en la ciudad le da a la población una identidad y carácter particular, según su lugar de empleo, transporte, compras y vivienda. Las relaciones constituidas por los migrantes a su llegada en la ciudad están marcadas por la desigualdad de saberes con sus familiares quienes tienen más tiempo en el lugar, con sus empleadores, con aquellos a quienes piden referencias para transportarse, pedir empleo o ubicarse, por sólo mencionar la población con la que tienen un contacto frecuente. Para aprender a manejar la parte de ciudad que les corresponde, tienen que aprender nuevos códigos, inclusive algunos que van en contra de su sentido de moralidad. Por lo tanto, se presenta una ruptura, algunas veces suave y otras tantas,

abrupta con respecto a lo que son, lo que no deben ser y lo que deben hacer para ser, si no bien recibidos, por lo menos para pasar desapercibidos en medio de la masa proletaria.

En primer lugar, hay una posición marginal que comparten con aquellos recién llegados de provincia, condición que los impulsa a dejar de ser considerados “de rancho”. Lo rural equivale a decir que son ignorantes, sucios, holgazanes y cerrados con respecto a la “civilización”. Eso es precisamente lo que significa la frase: “parece que vienes de rancho”, “parece que vienes de la sierra bajado a tamborazos”, “¡quítate el rebozo de la cara, María!”, “¡no te escondas! Pareces indio”. Hay una imagen en el imaginario ciudadano de uso común en los cruces peatonales, en ella se distingue a la población llegada recientemente a la ciudad puesto que corren en el momento de cruzar una calle o avenida, y por este motivo, a mucha gente no le gusta correr en los pasos peatonales por temor a parecer y ser llamados “nacos”. Quienes aprenden a manejar la ciudad en el menor tiempo, las formas de situarse y actuar ciudadinamente, son aquellos que han tenido experiencias de trabajo más estables.

En lo tocante al idioma, sin duda, la experiencia más difícil es aquella que tiene que ver con la habilidad de manejar un español fluido y con cierto acento manejado en la capital: “Luego se nota que no es uno de aquí por el acento”. En el caso de monolingües de lengua indígena, se dificulta su acceso a cualquier área, sea laboral, para inscribir a los niños en la escuela, para comprar y para transportarse, a pesar de que con excepción del caso de una mestiza, todos sabían leer. Existen también los bilingües y por lo tanto tienen un dejo en su habla castellana, evidencia de su trasfondo étnico, así como uno puede escuchar a un angloparlante o francoparlante e inmediatamente detectar que dicha persona viene de un lugar foráneo al país. Por lo tanto, más de la mitad de los entrevistados han dejado de hablar su lengua materna para mejorar su español y evitar la estigmatización por el idioma, y sólo los zapotecos de Cajonos han intentado preservar y mantener la práctica constante de su lengua.

La inserción al mercado laboral se dio entre los años cincuenta y ochenta, por lo cual las oportunidades, si bien precarias, fueron más amplias para los emigrantes iniciales que para sus hijos en la actualidad. La ciudad estaba en crecimiento y existía la necesidad de mano de obra “no calificada”, dispuesta a hacer una jornada larga en restaurantes, mercados, casas y en la construcción, por mencionar algunos lugares de trabajo, sin prestaciones de ley y con salarios, en muchas ocasiones, por debajo del mínimo. Esto conlleva a que aún en la actualidad, casi en su totalidad sean auto-empleados o se dediquen al comercio informal. La condición de “extranjería” de los indígenas tiene su parangón en los inmigrantes de los países del sur que van a los países hegemónicos en busca de trabajo como



indocumentados y por lo tanto, no pueden exigir prestaciones, ni mejoría en sus condiciones de trabajo ni salarios. Esta precariedad en el empleo y reproducción cíclica de la pobreza es la que mantiene a los indígenas en la periferia geográfica pero sobre todo social, pues se mantiene su ciudadanía como “extranjero” no reconocido como sujeto pleno de derechos, en la capital del país de la exclusión.

La limitación de derechos de los indígenas, en algunos casos llega a los golpes por parte de los patrones o de los viandantes, tal es el caso de Alfredo (mazateco) quien vivió en la calle. Los insultos para ofender directamente a los hombres y por medio de “indirectas” a las mujeres, son muestras de su ilegitimidad ciudadana como personas que no debieran habitar la ciudad (¿o el país?). La inferioridad atribuida a los indígenas es el justificante directo de los que cometen las agresiones: respecto a los nacos “todos coincidimos en que el mundo sería mejor sin ellos, pero de quien nos reiríamos si ellos no estuvieran aquí? (.sic)”<sup>29</sup> La discriminación étnica que padecen se da en aquellos casos en los cuales hay indicadores de etnicidad que delatan el origen étnico: la vestimenta, la forma de caminar y moverse, el habla, el fenotipo, etc. En este sentido, hay varias personas que no se han sentido discriminadas por su etnicidad, sino por su ruralidad y su clase social. El racismo es difícil de explicar con ejemplos puesto que casi nadie reconoce haber tenido experiencias de este tipo basadas en su fenotipo. Sin embargo, observando el camino de los entrevistados en la ciudad, se percibe una discriminación y un racismo estructural, lo cual mantiene a los indígenas en la base de la pirámide social (Villarreal, 2010).

### **c) Entre la crisis social y la crisis de identidad**

Una fuente importante de cohesión entre los varones indígenas es el alcohol, el cual constituye un problema tanto individual como social. El alcohol tiene diversas funciones que se relacionan con la afinidad a las costumbres del pueblo, los ritos y costumbres, un rito de paso de la niñez a la adultez, así como una práctica de larga data, promovida por los conquistadores para mantener a raya a los indígenas en el trabajo y éstos a su vez, para evitar los trabajos forzados y el sufrimiento. Es el alcoholismo una herencia de sometimiento colonial aún vigente. De este modo, describe Mendieta, una funcionalidad distinta acerca del alcoholismo en México: “ofrece características diversas en la población criolla y mestiza de cultura europea y entre los indígenas y mestizos de ***cultura retrasada o primitiva***” (1991: 127; las cursivas son mías). La irracionalidad que Mendieta alude al alcoholismo en los indígenas y mestizos del “México profundo” se debería a que su cultura es retrasada o

---

<sup>29</sup> “Eres naco cuando...” en el blog: <http://www.kehagoaqui.com/2011/02/eres-naco-cuando.html>

primitiva. Este alcoholismo, en no pocas ocasiones, parece irreversible para la esposa, los hijos y para el propio alcohólico. Pero debemos recordar que el alcoholismo visto por ellos mismos, forma parte de la idiosincrasia indígena, por lo que deshacerse de este equivale en cierta medida a dejar morir algunos vínculos de la identidad étnica. Los vínculos con los amigos y las visitas al pueblo se van restringiendo si se abandona la práctica común de compartir las bebidas embriagantes.

Cuando el alcoholismo se vuelve tan agudo para el sujeto, situación entremezclada de lo fisiológico, psicológico y cultural, toda la familia entra en crisis. Dejar de beber es una consigna difícil de conseguir por propia voluntad, pues la voluntad a veces quiere y a veces no; la voluntad se resiste a abandonar los vínculos primordiales con los cuales se afirma la masculinidad de la gente del pueblo, pues sabe que su mundo se verá acotado y por otro lado, el daño a la propia estima y a la familia ponen al sujeto en una encrucijada. En un primer acercamiento parece que el alcoholismo y la identidad étnica no están íntimamente relacionados, pero a medida que se penetra en la percepción de lo indígena, se puede apreciar una asociación de los indígenas entre lo indio y el alcohol, agentes que caminan juntos hasta la muerte. Entrar en consciencia implica dejar de ser un poco indio, abandonar el alcohol y permitirse una vida limpia, como las “buenas familias”. Este es el caso de muchos hombres que no encuentran otra salida para su alcoholismo que la incorporación a un grupo religioso el cual les estimula a la buena vida. Esto es importantísimo no sólo para el hombre, sino también para la mujer, la cual vislumbra un poco de esperanza para el sostenimiento moral y económico de la familia. En algunos casos, la mujer entra a otra religión como consecuencia del cambio en el marido y otras más para pedir la ayuda divina para enfrentar las tropelías, el abandono y el abuso de alcohol del marido, de tal modo que cree que éste puede cambiar, modificando así su conducta y sorprendiendo al hombre de tal modo que éste es seducido por la fe de su mujer para cambiar de religión y abandonar “la botella”.

Al alcoholismo se suma un conjunto de factores que contribuyen a la descaracterización étnica. El peso de la estigmatización del indígena como un “pobre indio” en una sociedad clasista recae cotidianamente sobre los hombros de las mujeres, quienes no sólo “apoyan” al ingreso familiar, sino inclusive llegan a sostener a todos los miembros incluyendo al esposo. Cuando llega el mensaje religioso, ante la descomposición del mundo económico y social, se presenta una explicación basada en la falta de conocer la voluntad de Dios. De este modo, la pobreza adquiere un propósito misterioso que sólo se puede vislumbrar porque en las carencias es cuando uno busca lo sagrado. La pobreza, sin embargo, no es algo de lo que se sientan orgullosos los indígenas feligreses, pues un factor al que se alude

con frecuencia para legitimar el cambio religioso es el mejoramiento económico de la familia.

La pobreza conlleva en muchos casos la desatención de la familia por motivos de trabajo. Los padres trabajan todo el día, los niños se quedan solos y su conducta, conforme van creciendo, se va tornando problemática. La población que percibe remuneraciones muy pobres es la que debe trabajar muchas más horas para pagar la renta, la comida y la escuela, a costa de su salud y del cuidado familiar. Por un lado, la mujer se ve obligada a jornadas extenuantes a lo largo del día, con el cuidado de los niños, la casa y un empleo, principalmente, en la venta de alimentos y como trabajadoras domésticas. El hombre suele, sin la responsabilidad del cuidado de los hijos y la casa, trabajar jornadas pesadas y largas, pero sin el inconveniente de llegar a trabajar en casa. Esto genera refriegas entre las parejas, de las cuales muchas han estado a punto de separarse, si no fuera por la intervención del grupo y la presión religiosa que les oferta la posibilidad de continuar juntos y en estos casos, ellos aceptan participar e imbuirse de la doctrina que les genera la esperanza de un mejor futuro en el corto plazo.

Los problemas matrimoniales son difíciles de detectar en el caso de los hombres, no así de las mujeres quienes son por mucho, más abiertas para hablar de las crisis que han sucedido en la familia, particularmente de las previas al cambio religioso. Hablar de las experiencias de violencia o de graves desacuerdos, previos a la conversión, le da legitimidad al cambio religioso. Después de acontecido éste, todo parece cobrar otro matiz, que en ocasiones parece ocurrir gradualmente y otras más, de forma abrupta. La violencia disminuye o cesa, el hombre busca estar con sus hijos, la mujer ya no se queja directamente con su marido y en general, buscan cumplir el rol que Dios les ha asignado. Sin romper las estructuras patriarcales, se limitan las formas del machismo exacerbado a las cuales ellos mismos denominan así, pero no consideran el mando del hombre en el hogar como tal.

De este modo, se observa que la identidad étnica está ligada en este caso, a la identificación con un estatus social bajo: prácticas laborales informales, salarios ínfimos, problemas familiares y generacionales, así como el alcoholismo y el machismo, los cuales estigmatizan y conforman las relaciones sociales vinculadas al mantenimiento de la identidad étnica de los sujetos. En torno a los problemas de clase social, se conjugan con los de etnicidad y género que mantienen las relaciones de dominación bajo el yugo de los patrones y gobernantes, de las clases medias y altas, de los mestizos y de los hombres de edad media. Esto, sin duda, genera una serie de problemas en los grupos familiares y

sociales, que se manifiestan negativamente en casos de violación, delincuencia, mendicidad, abandono de hogar; o positivamente, en la asociación política con otros indígenas, concienciación de que indianidad y vicio no son sinónimos, apoyo en grupos como Alcohólicos Anónimos, las Uniones de Colonos, casas de la cultura y en este caso, en la vinculación con grupos religiosos.

En la mayor parte de los casos, previo a la conversión, se puede apreciar que hay un momento de crisis generado por el cúmulo de experiencias mencionadas anteriormente. Sin embargo, vale la pena considerar que la crisis suele conformar la vida cotidiana de la mayor parte de los indígenas y por lo tanto, en algunos casos es difícil distinguir un momento álgido en su vida que haya sido crucial para el cambio religioso. Por lo tanto, observo que la crisis de la economía, la integración social plena y la identidad étnica, conforman el preámbulo sobre el que sienta sus bases el cambio religioso. La crisis como estado permanente en el cual la religión viene a jugar un papel de orden y sentido, atenuando las condiciones de anomia prevalentes en su grupo étnico y clase social.

### **3.2 Nuevas identidades: el cambio religioso y la etnicidad**

La identidad es transformada gradualmente por medio del cambio religioso y éste sucede como un proceso a lo largo de la vida de una persona, en el cual se procura borrar la religiosidad previa y a su vez, dota de una cosmovisión que se va revelando al lado del grupo religioso. El cambio religioso mantiene dos movimientos simultáneamente: a) la continuidad de un grupo de elementos socio-religiosos que vinculan al indígena con su *habitus* previo, y b) el cambio que se sostiene legítimamente sobre la continuidad y enlaza al indígena con elementos característicos de lo mestizo, lo global y la modernidad en general. Continuidad y cambio son los ejes sobre los que se desenvuelve, tanto la identidad étnica como el cambio religioso.

Como parte importante del cambio y la continuidad se encuentran la doctrina y práctica religiosas, las cuales interactúan con la identidad étnica. También es en la transformación identitaria en donde se observan con mayor precisión las condiciones estructurales y la capacidad de agencia de los sujetos, pues también aquí se hallan elementos que se mantienen pero en interacción con la transformación del medio. Es en este cambio donde se aprecia con mayor precisión el papel de los sujetos que actúan para paliar una o varias necesidades con una estrategia muy específica. Por ende, los sujetos actúan con los elementos a su alcance en el campo religioso y apostando su capital al grupo social que consideran les redituará con creces su involucramiento.

### **a) La oferta religiosa como una respuesta a la crisis de identidad**

En primer lugar, es importante señalar los grupos religiosos estudiados y algunas de sus principales características. En los tres casos se trata de iglesias de viejo cuño en la localidad pues prácticamente surgieron con la colonia misma, antes de la primera capilla católica funcional (1981), entre 1977 y 1979. En ningún caso su fundación estuvo relacionada con el proselitismo dirigido por una organización central, sino que comenzaron por la necesidad de algunos colonos conversos de comenzar una “obra” en su colonia. Los tres casos estudiados son: 1) La Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo; 2) La Iglesia Jerusalén afiliada a la asociación Iglesia Evangélica Independiente y Misionera; y 3) La Iglesia de Dios en México Evangelio Completo, sucursal 53. Como ya lo he mencionado en el capítulo anterior, estas tres conforman un pequeño espacio religioso de al menos 30 centros de culto de distinta índole, por lo cual no son estas iglesias las únicas que presentan una doctrina religiosa distinta a la católica.

No abundaré respecto a los orígenes e historia de éstas iglesias, puesto que en el caso de La Luz del Mundo (LLDM) existen los trabajos de Gaxiola (1994) y De la Torre (1995), entre los más destacados. Acerca de los orígenes del pentecostalismo en México y las prácticas más comunes, se encuentran los trabajos de López Cortés (1990), Garma (2004) y De la Luz (2010), por mencionar algunos. Por lo tanto, me abocaré a enunciar aspectos particulares de estas iglesias localizadas en San Miguel Teotongo.

La LLDM en San Miguel Teotongo tuvo su origen en el contacto de Joaquín Lazo (mixteco) con dicha iglesia por medio de una tía. En 1976 comenzó a reunirse en un templo ubicado en la colonia Maravillas de Ciudad Netzahualcóyotl, y en 1977 formaron un grupo de oración en un espacio de su terreno en San Miguel. A la postre, Joaquín donaría ese espacio para la construcción del templo actual, el cual se ubica cerca de la Plaza Cívica de la colonia y actualmente cuenta con una capacidad aproximada para 250 personas. Por este motivo, la comunidad religiosa está pensando en comprar otro terreno puesto que ya llegan a los 500 miembros, no caben y no hay espacio para extender su iglesia al interior de la colonia. Las visitas a la sede en Guadalajara son constantes pues allí se encuentra su líder, el apóstol Samuel Joaquín Flores. Los miembros de esta iglesia no se consideran evangélicos ni pentecostales, si bien están conscientes de pertenecer a un conjunto de minorías religiosas, pero aceptan la definición de protestantes que según un laico es: “Nos dicen aleluyas, nos dicen hermanitos, nos dicen protestantes. ¿Somos protestantes? Sí, porque ser protestante significa protestar contra los abusos de la Iglesia Católica” (13/02/2011).

La Iglesia Jerusalén comenzó en 1978, cuando el creyente y actual pastor de la iglesia, Elpidio Bartolo, llegó a residir a la colonia. Del mismo modo que el anterior, se comenzó en un terreno que el actual pastor donó y con el paso del tiempo han llegado a tener una nave que puede albergar unas 300 personas. Sin embargo, de acuerdo a mi observación el número de miembros que se reúne comúnmente en su culto más importante, los domingos por la tarde, varía entre 50 y 70 fieles, por lo cual el local queda amplio para la cantidad de gente que asiste regularmente. Algunos de los miembros pertenecientes a La Luz del Mundo frecuentaron el templo Jerusalén pero no les gustó porque su pastor no era tan rígido al momento de orar, ni con la separación entre hombres de un lado y mujeres por el otro.

Finalmente, la tercera es la Iglesia de Dios en México Evangelio Completo (IDMEC). Esta obra comenzó en 1980 con miembros de la misma Iglesia que frecuentaban un templo en Ciudad Netzahualcóyotl, pero habían cambiado su sitio de residencia a San Miguel. Es un edificio bien construido con dos plantas, un piso como lugar de culto y el otro equipado como cocina, así como una casa pastoral donde vive la familia que cuida el templo. Tiene una capacidad aproximada para 80 personas, sin embargo, suelen asistir únicamente entre 15 y 25 feligreses. Ambas iglesias evangélicas se consideran hermanas aunque no tengan contacto entre ellas, no así con LLDM a la que califican de apóstata e idólatra por tener a un hombre, su apóstol, como líder que exige veneración casi como Jesucristo.

En el caso de LLDM, varios de sus miembros tuvieron un paso temporal previo en iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales, antes de quedarse en su actual iglesia. Esto indica un peregrinaje religioso, la primera apertura a una relación con un grupo no católico abre las posibilidades de encontrarse con algunas de las variantes cristianas en sus localidades, tales como Testigos de Jehová, Evangélicos, Adventistas y Mormones. En esa búsqueda no se detecta el contacto con iglesias Espiritistas, movimientos de la Nueva Era o alguno otro, sino únicamente con aquellas derivadas del protestantismo que afirman basar su propuesta doctrinal en la Biblia o en un libro paralelo como en el caso de los Mormones. También es interesante notar que todos estos grupos tienen su origen más cercano en Estados Unidos, si bien Adventistas y Evangélicos han nacionalizado sus instituciones, pero es la LLDM la única iglesia netamente nacional.

Otro aspecto a notar es que las dos iglesias Evangélicas Pentecostales, el templo Jerusalén y la IDMEC parecen haber tenido sus mejores tiempos en el pasado, su feligresía se constituye por adultos mayores de 40 años, hay pocos jóvenes y niños, lo cual indica una falta de renovación de sus cuadros. Esto se debe básicamente a dos situaciones: a) los

hijos pierden el interés en participar en el grupo religioso de sus padres y en cualquier otro; o b) un cambio religioso, en especial hacia las iglesias neopentecostales puesto que éstas muestran una renovación del pentecostalismo tradicional: enfoque en un discurso menos religioso y más tendiente a la auto-ayuda, el éxito en los negocios y la prosperidad económica, así como menos rigidez en el ascetismo, música pop y grandes concentraciones de gente. Lanzo como hipótesis el hecho de que los hijos de indígenas viven la movilidad religiosa de modo distinto a sus padres, en el cual la motivación de los jóvenes se daría con “la maximización de nuevas oportunidades antes que con el restablecimiento de valores tradicionales amenazados” (Giménez, 2009: 228).

En San Miguel Teotongo existen dos iglesias evangélicas que han desaparecido y ambas tienen características muy similares a las del presente estudio: la Iglesia Cristiana Interdenominacional con un templo abandonado por pugnas internas<sup>30</sup> y las Asambleas de Dios<sup>31</sup> que dejaron el lugar por falta de crecimiento sostenido. Por lo tanto, es posible que en algunos años los templos pentecostales estudiados, en caso de no renovar sus cuadros y sus liturgias, corran la misma suerte de desaparecer ante la multitud de nuevas opciones religiosas tanto en el catolicismo y protestantismo evangélico, como en otras religiones de raíz cristiana.

En todos los casos, los entrevistados eran de origen católico con mayor o menor grado de compromiso, desde los que organizaban grandes fiestas en honor al santo patrono del pueblo, pasando por aquellos frecuentados por los curas y los que francamente, su relación con la institución católica era sólo para confirmar los ritos de paso. En la mayor parte de los casos, la religión católica fungía como un vínculo de obligatoriedad moral para con su comunidad de origen, las idas al pueblo se realizaban en fechas de festejo al santo patrono u otras festividades religiosas, y en el caso de los zapotecos de San Pedro Cajonos, hacían una celebración anual a su patrón en San Miguel.

La relación con la religión católica también implicaba su vínculo con la familia y el pueblo, por ende la etnicidad. Es en este punto en el cual diversos antropólogos se han apresurado a afirmar el cambio religioso en indígenas como un cambio pernicioso que destruye las relaciones comunitarias y la identidad étnica (Aguilar, 2004: 174-180). Esto es parcialmente cierto en la medida que los protestantes profesan una fuerte confianza en que la

---

<sup>30</sup> El encargado de cuidarlo me comentó que dicho templo tiene unos cuatro años en desuso, el cual se debe a que el pastor murió y luego la iglesia se dividió hasta que no quedó nadie pues se fueron a otras iglesias.

<sup>31</sup> El pastor encargado de este lugar recibió la orden de cerrar el lugar de culto pues no había crecimiento numérico. La gente se fue a diversas iglesias incluyendo al pastor quien ahora está en una iglesia neopentecostal.

modernidad, el desarrollo, el capitalismo y el nacionalismo, a imagen y semejanza de Estados Unidos, es el que puede sacar no sólo a los indígenas, sino a todos los mexicanos de la pobreza. No obstante, también es parcialmente falso en la medida que las prácticas protestantes se adecuan al lugar en donde se asientan y por lo tanto, pueden reafirmar la etnicidad bajo ciertas condiciones (Garma, 2005; Hernández Castillo, 2001; Bastian, 2007). Los juicios de valor opuestos a este tipo de cambios sociales y religiosos que están sucediendo en las comunidades, no por vía coercitiva sino por una adaptación cultural al medio, escencializan la cultura, cosifican al indio a una forma de lo que debe ser y actúan paternalmente, manteniendo así las relaciones de dominación. Ello no significa negar lo que en este mismo estudio estoy exponiendo, relaciones desiguales que propician cambios sociales en situaciones desventajosas, sino que así como el investigador no está dispuesto a aceptar para sí mismo lo que propone para otros, la falta de libertad para cambiar, tampoco se debe ejercer la posición de poder del académico para legitimar a unos y deslegitimar a los que aparentemente destruyen la identidad étnica. En este caso, la descaracterización étnica que presentan los conversos no se debe únicamente al influjo de la religión, sino a una serie de factores que desencadenan una crisis que toma forma de conversión religiosa.

Las crisis sin duda son grandes generadoras de despertares religiosos. No suelen ser la sociedad, el confort y la autoafirmación las propiciadoras de la devoción; de allí la afirmación de los estudiosos de la religión europeos del siglo XX por ver el secularismo como la consecuencia del progreso, el cual debía llegar a todos los rincones de la tierra que se preciaran de ser modernos.<sup>32</sup> El secularismo se ha desplegado a un sector ínfimo de la población mexicana y la población indígena es con seguridad la menos secularizada del país. La condición marginal de los indígenas en la sociedad mexicana, groseramente opuesta a la condición de privilegio de las élites, señala que el involucramiento religioso es una de las respuestas más plausibles que pueden encontrar, tanto en el campo como en la ciudad, para hacer más llevadera la vida. Las condiciones que propician la descaracterización étnica, una abundante oferta religiosa en las colonias populares y la esperanza de una vida mejor, no sólo en el más allá, sino preferentemente en el más acá, se conjugan en el cambio religioso. Las crisis de identidad experimentadas por el indígena en la ciudad, no encuentran una respuesta satisfactoria y cercana entre las organizaciones sociales, políticas y educativas, siendo las minorías religiosas de raíz cristiana las más cercanas y abiertas a la recepción de miembros en condiciones de marginación y tanto más

---

<sup>32</sup> Más aún, la misma Europa ha visto un renacer religioso anclado en la subjetividad con las crisis de los Estados de bienestar, el multiculturalismo, el vacío existencial, la crisis moral, la falta de relaciones profundas, etc.



que alimentan el discurso de la conversión por medio de un martirologio que afirma el mensaje de salvación: a mayor sufrimiento un testimonio más efectivo para la evangelización.

### **b) La identidad religiosa como una identidad ubicua**

Cada persona entrevistada no parece, al menos en el futuro inmediato, tener planes de cambiar de religión por lo cual se trata de creyentes indígenas militantes<sup>33</sup>, catalogados por el propio grupo religioso como gente de buen testimonio. La aclaración es pertinente debido a que no puedo englobar a aquellos miembros de iglesia con posibilidades de moverse de grupo religioso en el futuro cercano o que no son considerados como de buen testimonio por el propio grupo, y por lo tanto, su identidad podría no estar tan marcada por la religión como por otro tipo de identidades. Aquí hablo de aquellos que antes que nada se definen como cristianos o evangélicos y luego como mexicanos, hombres o mujeres, ciudadanos o indígenas.

A este tipo de creyentes, Vázquez (1999: 110-112) los ubica en una etapa de permanencia, tienen un papel de difusión del grupo en cuestión ligado a cierta estabilidad económica y social, por lo que todas sus relaciones y su papel en la calle y en la colonia lo ven como una oportunidad para demostrar su congruencia religiosa a favor de la sociedad. Esta asignación de roles hacia fuera de su grupo religioso dota al sujeto de dirección y legitimidad; a la par, “no sólo se esfuerzan por propagar el mensaje, sino también por reforzar la interacción, comunicación e intercambio al interior del grupo” (*Ibíd.*: 112). La afirmación de dicha identidad, hacia fuera y hacia dentro, social e individualmente, es un proceso siempre inacabado, por lo cual puedo afirmar que el creyente de hoy no es el creyente de ayer, ni el de mañana, aunque sea el mismo sujeto. Este proceso de cambio empieza en un momento, con frecuencia doloroso, de deliberación íntima y argumentativa, lo que “está en juego no es algún tipo de interés racional, sino la propia identidad o, mejor, la clase de persona que uno quisiera ser” (Giménez, 2009: 238). Una vez pasadas las pruebas de rigor -la duda, las tentaciones y las pruebas- para no sólo ser aceptado, sino también para aceptar ser parte de la comunidad religiosa, el converso aprenderá “a conducirse en todo como los demás miembros del grupo, y [para que] sea juzgado según los valores y las normas del grupo” (*Ibíd.* 242), De este modo, el discurso que ha oído el presente investigador y cualquier oyente, en general, tiene una estructura de plausibilidad

---

<sup>33</sup> El término de militante para los creyentes comprometidos con la preservación y difusión de su grupo religioso, lo he retomado de Hugo José Suárez en el Seminario de Sociología de la Religión del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

que puede sostener la identidad religiosa por encima de cualquier otra identidad. Las otras identidades pasan a ser no necesariamente malas en el sentido moral, pero sí efímeras, banales y temporales.

Abandonar la Iglesia Católica no fue fácil. Para algunos el momento previo al cambio requirió de una seria reflexión familiar, en especial los casos en los cuales el padre de familia fue el primero en acercarse a la nueva religión puesto que suele implicar una conversión de tipo familiar cuando los hijos aún son pequeños. En otros casos, el momento posterior a la conversión fue el más difícil, en él debían mostrar su temple ante “los embates del enemigo” para abandonar la verdadera fe y en la cual sucumben muchos que comienzan pero no terminan su proceso de cambio: los llaman apóstatas. El rechazo del marido en el caso de las mujeres, el de la familia cercana, de los compadres, de los padres y de la comunidad de origen no son poca cosa, por lo que hay dos opciones: seguir en el nuevo camino asumiendo todas las posibles consecuencias o abandonarlo antes de compenetrarse más.

En algunos casos las relaciones previas al cambio religioso no se vuelven a restablecer y en otros sólo con un pacto reticente para no hablar de religión. En la mayor parte de las relaciones el tiempo de prueba dura poco, entre un mes y dos años. En los menos, aquellos que ya tenían familiares de la religión en cuestión, son aceptados sin gran problema pues el abismo ya tiene un puente que es el familiar previamente convertido. El cristiano que se consolida es festejado por la congregación como un ejemplo a seguir; el hermano que ha superado la prueba recibe un amor comunitario que desconocía en la ciudad (y quizás en el campo), y a su vez, procura retribuir el amor recibido deseando atraer a sus amigos y familiares perdidos al redil de Cristo. De este modo, particularmente en LLDM se ve con mayor claridad, el creyente se vuelve un difusor de la doctrina con su familia, compadres, compañeros de trabajo y en varios casos, en los iniciadores de una misión en su comunidad de origen<sup>34</sup>.

Todos los entrevistados experimentaron una conversión antes del año 2000; llevan al menos 10 años en la misma religión aunque no en la misma iglesia en el caso de los evangélicos; algunos miembros pertenecieron a otras iglesias pentecostales y cambiaron de iglesia porque mudaron su residencia o por mejores simpatías hacia su actual grupo. Por este motivo, encontré creyentes consolidados en su fe y en el caso de los evangélicos, no

---

<sup>34</sup> En ocasiones su misión tiene éxito, en otras es reprimida por las autoridades comunales y en las menos llega a desaparecer, sea por migración o pérdida de interés. Lo interesante es el cambio social que se promueve por medio de la difusión religiosa, diversificando el paisaje religioso del país.

necesariamente con su templo pero si con el cuerpo místico de Cristo que conforman todos los creyentes evangélicos del mundo. Esto se explica porque los evangélicos en caso de disgustarse, pelear o inconformarse con su actual iglesia, no encuentran muchas objeciones para buscar otra y de este modo, la movilidad religiosa al interior de las iglesias evangélicas es mucha. Sin embargo, a pesar de esa movilidad, los evangélicos se identifican con una verdad supra-denominacional que se mantiene más o menos estable, aún cuando muchas de sus doctrinas puedan variar de iglesia en iglesia.

En contraste, LLDM es una organización exclusivista en el sentido de que podría declarar como la Iglesia Católica: *Extra Ecclesiam nulla salus*<sup>35</sup>. Esta exclusividad impide que entre sus miembros haya hermandad con cualquier otra iglesia y aunque sus prácticas se puedan denominar pentecostales, no son pentecostales ni evangélicos. La negación como hermanos de religión es mutua entre evangélicos y aaronitas<sup>36</sup>, y ambos se refieren al otro como apóstata. El ser una institución monolítica y única entre las minorías religiosas, destaca cualidades que diferencian a sus miembros, no sólo de la Iglesia Católica sino de cualquier otra. Por ese motivo, cada miembro me ha dicho: “Usted busque y no va encontrar ninguna otra iglesia como La Luz del Mundo, esta iglesia es única”. El sentido absoluto de la premisa pone una responsabilidad muy grande sobre cada miembro para cumplir con los requisitos morales del grupo, su mutua vigilancia y a la vez otorga una fuerte identidad religiosa, más marcada que en los pentecostales. Por ejemplo, para casarse dos jóvenes de la iglesia en el templo, ambos deben ser vírgenes so pena de recibir castigo por parte del Señor. En caso de no ser virgen uno de los dos o ambos, no deben casarse en el templo sino en cualquier otro lugar al cual llegará el pastor y sólo en compañía de su familia más cercana se sancionará la boda, ya posteriormente podrán llegar los convidados. Esto implica una pena grande, particularmente para el nuevo matrimonio y sus padres, pues todo mundo se entera de su condición moral y que su pureza no es suficiente para lograr casarse en el templo como Dios manda. El sistema de sanción en caso de incumplimiento de la medida me lo explicó muy bien un joven: “Tú puedes engañar a la iglesia pero no a Dios. Hubo el caso de una pareja en que el novio ya no era virgen pero su mamá de él insistió en que se casaran en la iglesia y el pastor cedió. Con el tiempo, la chica se embarazó y el niño nació con síndrome de Down, el pastor les dijo que se debió a que se casaron en el templo y uno de ellos no era virgen; Dios los estaba castigando por su atrevimiento. El esposo le recriminaba a su mujer: por tu culpa, mira lo que Dios nos ha enviado” (13/02/11). El

---

<sup>35</sup> Fuera de la Iglesia (Católica) no hay salvación.

<sup>36</sup> Este es el nombre que les asigna De la Torre (1995) a los miembros de LLDM, debido a que el sistema eclesiástico se sustenta sobre los dichos de su apóstol fundador, Aaron Joaquín y su hijo Samuel Joaquín. Aaron Joaquín representa para sus seguidores la restauración de la iglesia primitiva y se basan en el texto bíblico de Números 17.

ejemplo nos muestra la severidad con que son tratadas las faltas y a la mujer como la principal guardiana de la moral. La identidad en LLDM está marcada por el exclusivismo y el rigor moral, en especial en las mujeres, las cuales portan en su cuerpo las señales de adscripción religiosa: uso de velo en el templo, ausencia de maquillaje y joyas, falda larga hasta los tobillos y austeridad total.

En suma, los miembros de las tres iglesias entienden y conciben el mundo a través de la doctrina religiosa. La condición de minoría religiosa frente a lo católico y ante el pluralismo religioso requiere de indicadores que distingan a sus miembros de todos los otros grupos: el orden litúrgico y la importancia concedida a la euforia en el culto, el énfasis de la predicación, la vestimenta de las mujeres del grupo, el rigor moral, la vigilancia de las buenas costumbres, la regularidad en el culto, la difusión de la doctrina, el abandono de malos hábitos, entre otros, conforman la identidad de los miembros del grupo religioso. Las redes que se tienden entre los miembros para predicar, ayudar, estimular y vigilarse en la continuidad de su práctica, son mucho más fuertes en LLDM. En ellos su nivel de cohesión social funge como detector de la verdadera doctrina. Por otro lado, entre los evangélicos, sus redes religioso-sociales más fuertes no son necesariamente entre los miembros del grupo religioso actual, sino que pueden ser con vecinos, familiares y compañeros de trabajo que también son evangélicos pero de otras iglesias. La rigidez de LLDM es calificada por los pentecostales como señal de una secta dirigida por un falso apóstol que los controla a todos; y la relativa laxitud de los pentecostales es vista por los aaronitas como un ejemplo de su falso evangelio, desorientado por la infinidad de instituciones evangélicas regidas por diversos líderes que sirven a sus propios intereses y no a la severidad que estipula la Biblia.

Para los miembros de LLDM su identidad principal queda ligada de por vida a la asiduidad de su práctica y convivencia cotidiana con otros creyentes<sup>37</sup>. El presente autor constató que en todos los hogares de los miembros hay una foto del siervo de Dios, Samuel Joaquín, para orar por él, recordar que son bendecidos por él y de algún modo mantener presente la idea de regir su conducta bajo los preceptos de la Iglesia. Asimismo, el nivel de comunicación es profundo, yo conté que mi esposa tiene una prima que es misionera de dicha Iglesia en Holanda y a los pocos días cada persona sabía que tengo una familiar de mi esposa como miembro y misionera de LLDM. Por lo tanto, la identidad de un miembro de LLDM siempre parece más estructurada y ligada a un modelo del deber ser. Los familiares

---

<sup>37</sup> LLDM tiene actividades todos los días de la semana para sus miembros: oración a las 5 am, 9 am y 5 pm. Si los miembros pueden, procurarán ir todas las veces que puedan para fortalecerse y luchar contra los deseos de la carne, aún cuando no vivan tan cerca y en ocasiones tengan que caminar unos 10 kilómetros por la falta de transporte. Asimismo, cuando un miembro falta continuamente sin aviso previo, se le visitará para ver su salud espiritual, ofrecerle apoyo o en caso de posible apostasía, reencaminarlo al redil. Si ha faltado a la moral, se le sancionará de acuerdo al reglamento de la Iglesia.

de los miembros que no pertenecen a la Iglesia, así como la comunidad de origen y los grupos políticos siempre forman parte de un segundo o tercer orden de prioridad.

En el caso de los pentecostales no siempre es la identidad religiosa la más destacada. Depende en buena medida de la cantidad de tiempo en la religión evangélica y su nivel de involucramiento. Los primeros años posteriores a la conversión y que podemos denominar como etapa de enamoramiento, el converso da prioridad a su identidad religiosa, sin embargo, en muchos casos puede ocurrir que posteriormente se identifique más según su grupo familiar, su comunidad de origen, su nacionalidad, su posición social, etc., sin dejar de ser evangélico pero ya no priorizando su identidad religiosa. Sólo en los casos en que los creyentes mantienen una posición permanente como predicadores o difusores laicos, éstos mantienen como prioridad su identidad religiosa. Sin embargo, eso sí, la lectura de los sucesos que ocurren mantienen generalmente una lectura religiosa.

### **c) La redefinición identitaria del indígena**

En los casos estudiados nadie se autonombó de modo espontáneo como indígena o miembro de algún grupo étnico. Lo común es que mencionen sólo su Estado de origen y ante la pregunta específica, su municipio y su comunidad, evitando cualquier referencia a su etnicidad. Las razones de esto son diversas, pero sin duda, la explicación general se debe a la descaracterización étnica. Al inicio de esta investigación, yo había escogido como mis objetivos del estudio al racismo y la discriminación étnica. Sin embargo, aún cuando encontré experiencias de ese tipo, no eran éstas las más destacadas entre los sujetos de estudio. Lo que me pareció más trascendente fue la invisibilización de lo indígena por parte de otros y por ellos mismos; es decir, no hallaba personas que se distinguieran como miembros de un grupo étnico. Lo indígena siempre apareció como algo oculto, sólo saltaba a la luz ante la insistencia de mis preguntas hacia las personas entrevistadas. En general, las hallé no como indígenas, sino como migrantes que cambiaron de religión en la ciudad. Algunas personas me evitaban después de haberles preguntado si eran indígenas. Sin embargo, los indígenas eran más invisibles entre los evangélicos que en LLDM debido a que en la última los zapotecos de San Pedro Cajonos, al ser varios de ellos miembros de la Iglesia, tener responsabilidades importantes dentro de la misma y poseer una identidad étnica más fuerte, son reconocidos públicamente porque suelen hablar en su idioma. Sin embargo, miembros aislados de otros grupos étnicos no son reconocidos como indígenas en la misma iglesia.

A la luz de todo esto, los datos me llevaron a redefinir el asunto étnico hacia una conceptualización apropiada en lo tocante a los hallazgos. Fue la descaracterización étnica el término más adecuado, pues las características específicas de su etnicidad se diluyen a lo largo de 30 años en una cultura urbana popular, se combinan características rurales de miembros de diversos grupos étnicos y mestizos en un sitio específico. Por ejemplo, en las fiestas de San Miguel Arcángel el 29 de septiembre, destaca la participación de los oaxaqueños –particularmente mixtecos, zapotecos, mixes y chocholtecos- en las celebraciones, pero a ellos se han sumado todos aquellos que son San Miguel Teotonguenses y no provienen de la Mixteca Alta Oaxaqueña, y no necesariamente pertenecen a un grupo étnico. Este tipo de celebraciones son adjudicadas a los oaxaqueños, no a los indígenas y no revelan grandes diferencias con el catolicismo popular de pueblos mestizos<sup>38</sup>.

En mis primeras visitas a la colonia algunas personas me indicaron que ya no había indígenas en la colonia, que los hubo alguna vez, pero ya se habían ido más lejos, a las orillas (¿sitio donde deben estar?). Entrevisté a católicos para conocer el contexto de la colonia y muchos negaron pertenecer a un grupo étnico; sin embargo, al buscar si sus localidades de origen eran consideradas indígenas por los antropólogos, encontré que efectivamente, la mayoría provenían de localidades indígenas en procesos acelerados de descaracterización étnica que datan desde la década de los cuarenta del siglo XX.

Ante esto, la identidad étnica aparece como irrelevante ante los propios indígenas, inclusive algunos esperarían que ya no quedara huella de ello. Eso me condujo a cuestionarme si el racismo y la discriminación étnica llevan directamente a la descaracterización étnica. Encontré varios casos latinoamericanos en los cuales el racismo y la discriminación han propiciado movimientos de resurgimiento étnico. Por ende, en esos casos se refuerza y acentúa la identidad indígena en sociedades criollas y mestizas. Se pueden citar casos urbanos como el Mapuche en Santiago de Chile (Gissi, 2001), los Aymaras en ciudades bolivianas (Tintaya, 2007), los grupos mayenses en la ciudad de Guatemala (Camus, 2002), entre muchos otros en los cuales la subordinación étnica provoca resistencia. Incluso en algunas ciudades, el protestantismo ha fortalecido la condición étnica de los feligreses como es el caso de los Toba en Buenos Aires (Tamagno, 2007) y de las confederaciones evangélicas indígenas en ciudades de Ecuador (Guamán, 2006). Sólo en el caso de Lima parece que la descaracterización étnica es similar a la que describo en este trabajo, pero no al mismo grado de asimilación a la cultura mestiza o chola dominante debido a que hay

---

<sup>38</sup> Bonfil denomina a estos rasgos de carácter indígena en pueblos mestizos, como características de la desindianización del indio.

cierto interés en preservar elementos de identidad étnica en el espacio del hogar (Cuenca, Rojas y Niño, 2009). Todo esto muestra que no es directamente la discriminación lo que conduce a la descaracterización étnica, sino que otros factores influyen en su aparición.

En el caso de la Ciudad de México, si bien existe una prevalencia mayor de población indígena en ciertas delegaciones y municipios, ésta no llega al 2% en la Delegación Iztapalapa, apenas alcanza el 3% en Valle de Chalco y La Paz, y 3.6% en Chimalhuacán, que son los municipios aledaños a Iztapalapa (INEGI, 2010). Por supuesto que estos datos no reflejan la cantidad de población que se identifica como indígena y mucho menos la que no se identifica como tal pero que tiene un vínculo de origen con una localidad indígena. Uno de los principales elementos que se manifiestan en la descaracterización étnica es la pérdida del idioma. El caso ya mencionado de los zapotecos de San Pedro Cajonos es el único en el cual se manifiesta una adscripción étnica clara. Sin embargo, al nivel de reproducción del idioma como uno de los elementos más importantes para la continuidad de la identidad, éste no se ha heredado. Más aún, en casos de matrimonios con no zapotecos, los hijos se llegan a burlar en algunos casos de los “dialectos” de sus padres y les piden que no hablen así en público porque los avergüenzan.

Frente a estos datos, sin explicación definitiva, encuentro que las diferencias con otras ciudades de Latinoamérica son principalmente las siguientes: el resurgimiento de las identidades étnicas como categorías políticas de reivindicación de derechos no se ha dado con fuerza en los principales grupos étnicos de origen que habitan San Miguel Teotongo; la dispersión territorial de los indígenas por grupo étnico en la ciudad es muy amplia; no existen enclaves étnicos, sino excepcionalmente como los mixtecos del Bordo de Xochiaca, zonas habitacionales triquis, agrupaciones nahuas de la sierra de Zongolica que trabajan la madera en ciertas áreas de la ciudad, por mencionar algunos casos que se tratan de minorías dentro de la minoría; la ideología del mestizaje mexicano como modelo de superación ha resultado más eficaz en su asimilación de minorías dispersas y devaluadas; el cambio religioso ha fortalecido la idea civilizatoria del mestizaje y la mexicanidad, así como las minorías religiosas en México suelen carecer de conciencia étnica con algunas excepciones como los presbiterianos y adventistas de Chiapas.

El cuestionamiento del indígena como extranjero en su tierra e ilegítimo habitante de la ciudad, en conjunto con una serie de hechos ya explicados a lo largo de la tesis, ubican al indígena pentecostal o aaronita como un sujeto que no se define por sus apegos primordiales a un grupo étnico de origen, sino por su apego a grupos que traspasan las fronteras nacionales y que pueden hallarse en casi cualquier parte del mundo. Como

identidades étnicas poseen dos caras: una objetiva que tiene que ver con las condiciones sociales de la etnicidad y otra subjetiva, ligada a la condición individual de la identidad. En este sentido, las condiciones de la etnicidad que suelen mantenerse son: el parentesco, la tradición compartida y el territorio ancestral. Los aspectos que están cambiando en este análisis son: el complejo religioso y ritual, el idioma, los indicadores visibles de la etnicidad y el abandono subjetivo de la autoafirmación como miembro de un grupo étnico. Por lo tanto, los sujetos no pueden abandonar por completo su afiliación étnica en su sentido objetivo y lo saben; algunos aceptan a regañadientes su condición. Sin embargo, paradójicamente, abandonan los aspectos que están a su alcance para dejar de ser lo que eran. Esto significa que la redefinición de la identidad de los indígenas pasa por el cauce subjetivo del rumbo que se desea tomar y simultáneamente, permanecen condiciones que irremediamente los acompañarán el resto de sus vidas. Así, lo que da pie al cambio identitario partiendo de los apegos primordiales<sup>39</sup>, descansa más en la paradoja y la contrariedad que en la coherencia, lo cual no es un problema realmente significativo puesto que como ya he afirmado antes, la identidad es un proceso y como proceso representa contradicciones y luchas por la redefinición constante de la identidad. Este análisis da pie a nuestro siguiente apartado.

### **3.3. La conformación de la nueva identidad religiosa**

La identidad se conforma de acuerdo con Bourdieu por “la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social, y de su relación con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio” (Giménez, 2009: 47). Por este motivo, he recalcado desde un inicio la dimensión histórica, social y cultural de la etnicidad, ubicando a los sujetos como agentes que tienen posibilidades de facultar cambios en su medio ambiente cercano, siempre en competencia o colaboración con otros por la legitimidad del uso del espacio y la representación de la posición social, racial y étnica, así como del depósito de su capital en un nuevo grupo religioso que busca afirmar socialmente la definición legítima de la verdad. La identidad se compone por medio de relaciones y redes sociales, símbolos, posiciones en la estructura, la otredad, acciones y doctrinas, que no necesariamente y generalmente son coherentes para nadie.

---

<sup>39</sup> Geertz (1973: 222) define apego primordial como “el que procede de los hechos “dados” –o, más precisamente, pues la cultura inevitablemente interviene en estas cuestiones, los supuestos hechos “dados”- de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares”.



Estos intercambios de identidad se entrecruzan, destacando los siguientes: clase, género, raza, grupo étnico y religión. La oportunidad que ofrece el estudio de la religión y la etnicidad no es nimia si atendemos a la declaración de Bastian (2004: 155) al respecto del cambio social:

Si en la actualidad se buscan fuentes de cambio social y cultural en América Latina, no se hallarán ni en los partidos políticos ni en los sindicatos, ni en los movimientos de guerrilla revolucionaria, sino principalmente en la sociedad civil en el plano religioso.

Los cambios que impulsa la religión no suelen ser los que profetiza la doctrina eclesiástica; tampoco el investigador social puede hacer afirmaciones sobre el futuro sin temor a quedar ridiculizado por el curso de los hechos, por lo cual me acerco con cautela a las posibilidades de disminuir la incertidumbre que la ciencia promete a los que la buscan. La reconstrucción de identidades que se enuncian a continuación, forma parte de los procesos cognitivos del antropólogo, pues al igual que los sujetos de estudio en su proceso de afirmación de la identidad, el investigador también se encuentra en el proceso de reconstrucción epistemológica y los resultados son siempre inacabados. La limitación de mi búsqueda se restringe a: 1) la reconstrucción de las redes sociales a partir del cambio religioso; 2) la socialización y adoctrinamiento al interior del grupo religioso y; 3) la construcción de un discurso del sí mismo ante lo que se fue, lo que se cree ser y lo que se piensa que será.

#### **a) Antiguas y nuevas redes sociales**

Las redes que sostienen la migración de los indígenas se apoyan básicamente en dos tipos: las familiares y las étnicas. Las redes étnicas están ligadas en buena medida a la familia, por lo cual la comunidad étnica deviene en una sociedad de familia extendida en la cual se comparte un origen mítico común, la sangre, el habla, las costumbres, etc. Estos “se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. Uno está ligado [...] en gran parte por el hecho de que se asigna una importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo” (Geertz, 1973: 222). En todos los casos hubo alguien que recibió a los migrantes a su llegada. En general se trató de un pariente tal como un hermano, tío, primos, y en algunos otros, una amistad del pueblo. Estas redes de migrantes ya han sido estudiadas (Pérez Ruíz, 2005; Romer, 2009; Hiernaux, 2000) y Oehmichen (2005: 282-291) señala, en el caso de los mazahuas, tras tres generaciones de migrantes, que fueron los primeros los que afrontaron mayores dificultades por no tener redes comunitarias previas en la ciudad, en tanto que las segundas y terceras generaciones ya han llegado sobre una base de relaciones que les anteceden y facilitan su inserción en la dinámica citadina. En este caso, ninguno de los entrevistados fue el primer migrante de su

comunidad en llegar a la Ciudad de México, sino que la migración se dio sobre la base de redes de solidaridad previas.

Las migraciones encontradas de fechas más tempranas, se dieron en la década de los cincuenta, y las más tardías en los ochenta del siglo XX. En ningún caso se trata de migrantes de primera generación, por lo cual las redes que sustentaron la movilidad campo-ciudad ya estaban puestas para el momento del flujo migratorio. Algunas de las redes en torno al parentesco se deshacen en algún momento antes del cambio religioso y se puede deber a problemas personales de distinta índole, en especial aquellos originados durante el tiempo de acogida y que provocaron fricciones entre la familia receptora y el migrante(s). En otras ocasiones estas redes se difuminan con el paso del tiempo debido a una relación cada vez más distante y fría, la cual no necesariamente se debe a roces personales, sino que puede deberse a la distancia geográfica y/o social, la falta de tiempo e interés y el cambio religioso. Sobre ésta última ahondaré más adelante, pero es necesario recordar lo que entiendo por red social y su utilidad analítica. La red social, según Lomnitz (2009) es:

[...] un campo de relaciones entre individuos que puede ser definida por una variable predeterminada y referirse a cualquier aspecto de una relación. Una red social no es un grupo bien definido y limitado, sino una abstracción científica que se usa para facilitar la descripción de un conjunto de relaciones complejas en un espacio social dado. Cada persona es el centro de una red de solidaridad y, a la vez, es parte de otras redes. La solidaridad implica un sistema de intercambio de bienes, servicios e información que ocurre dentro de la sociabilidad. Este intercambio puede ser horizontal –en el que el canje se da entre iguales a través de un sistema de reciprocidad-, o bien puede ser vertical, cuando se da una asimetría de recursos.

Las redes sociales forman parte vital de la identidad de los sujetos, puesto que ésta siempre se conforma en relación con los otros, entre la pertenencia y la alteridad dados en un tiempo y espacio definidos: “Entendemos por *identidad social* o *colectiva* la (auto y hetero) percepción de un “nosotros” relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo (*in-group*), por oposición a “los otros” (*out-group*), en función del reconocimiento de valores, proyectos y orientaciones comunes, así como de una memoria colectiva real o supuestamente compartida” (Giménez, 2009: 167). La pertenencia étnica tiene un sentido duradero innegable: “no podemos negar nuestras raíces”. Pero tal pertenencia no implica un nivel de compromiso duradero con la identidad en casos de descaracterización étnica, ni un mismo nivel de intensidad y compromiso con las redes parentales y comunitarias.

La pertenencia requiere de un compromiso con la comunidad de origen: visitas, pago de cuotas, apoyos para obras comunitarias, aceptación de cargos políticos y religiosos. La

identidad está relacionada con la adaptación al medio donde se encuentra la persona: indígena en el pueblo, mestizo en la ciudad, migrante rural en su colonia, obrero en el trabajo, costurera en el hogar, pentecostal los domingos, etc. Las redes sociales son un entramado complejo en el cual se cruzan diversas formas de identificación: un miembro de LLDM que trabaja en una carpintería con un familiar en compañía de otros trabajadores de la misma comunidad de origen, se relaciona con los vendedores de insumos en cierto espacio ciudadano y con los familiares de su mujer que provienen de otro lugar de origen, etc. Por lo tanto, un mixe que viene de Tlahuitoltepec mantiene vínculos con el lugar de origen y en cierta medida su etnicidad, pero también puede considerarse urbano y mestizo por diversos motivos en San Miguel Teotongo y sobre todo, cuando es un converso considera que su primer deber es difundir la doctrina de LLDM por medio de todos los nodos de redes. Algunas redes resultarán más efectivas en la difusión de su mensaje y sin duda, será en ellas con las cuales fortalecerá sus relaciones de identidad, teniendo como eje su identificación religiosa.

Cuando se da un cambio religioso hay un trastorno progresivo en las prioridades identitarias, y por lo tanto, relacionales. En todos los casos en que se da el paso decisivo de cambio hacia una religión que no es la de los padres, hay una previsión de costos y por este motivo, salvo raras excepciones, no hay conversiones abruptas aunque el discurso del sujeto sea de tipo paulino.<sup>40</sup> En diversos casos, el sujeto ha conocido diversas doctrinas no católicas antes de cambiar de religión y su aceptación de la que actualmente considera la verdadera fe le toma meses e incluso años, hasta que la persona decide cambiar de religión en un proceso de conversión permanente. No en todos los casos se da un choque directo con las redes parentales y comunitarias, pero se espera que esto suceda como parte de las pruebas que el diablo pone al nuevo creyente, en particular aquellos en los cuales el sujeto no tiene ningún pariente que previamente se haya cambiado de religión.

Para ser efectiva la conversión, se requiere que en promedio los primeros 3 años, cuando aún se considera que el creyente es nuevo en la fe, esté en relación constante con hermanos de buen testimonio y consolidados en la fe. Así, el poco tiempo que antes quedaba libre para convivir con los compadres, tomar unos tragos y mantener las viejas amistades, se anula. El creyente, en especial el de LLDM, debe imbuirse en cosas espirituales y no en relaciones que no edifican la fe. Más aún, las antiguas redes suelen estar conformadas por gente que puede ser piedra de tropiezo, instrumento del diablo para

---

<sup>40</sup> Para una discusión sobre el tema de la conversión y el cambio religioso, véase el Capítulo 1. Sobre la conversión de tipo paulino, ver Garma (1999), *Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre movilidad religiosa*, en Rodolfo Blancarte y Roberto Casillas, "Perspectivas del fenómeno religioso", México, FLACSO.

sembrar la duda del niño en la fe. De este modo, las redes sociales más importantes dan un vuelco en la vida del indígena, ya no son las parentales ni las comunitarias las que merecen tiempo, dedicación y esfuerzo, sino aquellas que van a durar toda la eternidad y que van a dejar al creyente un sentido provechoso de cómo debe ser la vida cristiana. El creyente forja redes verticales con sus líderes religiosos y gente educada en la doctrina, asimismo sostiene redes horizontales con aquellos que sin tener ningún cargo en la iglesia procuran vivir una vida recta; es con éstos últimos con los que pasará más tiempo para aprender el *ethos* y de los primeros adquirirá primordialmente su cosmovisión.

En aquellos casos en los cuales el rompimiento con los lazos parentales y comunitarios es más duro y no se restaura la relación en un nivel de confiabilidad mínimo, los creyentes suelen comprometerse más con su comunidad religiosa y su difusión, saben que poseen algo especial que quizás no tengan otros hermanos y por eso el diablo los ha atacado con más dureza. La descaracterización étnica toma un carácter consciente en el sentido de saber que sus lazos, otrora primordiales, se han roto y no hay más deseo que el de llenar los huecos emocionales y sociales por medio de la nueva familia que Dios le dio al creyente. La familia y su comunidad de origen no fueron elegidas por el sujeto; la familia cristiana la ha elegido el creyente y a esta debe su mayor lealtad.

En aquellos casos en los cuales las redes parentales y comunitarias no se rompen o sólo lo hacen temporalmente, los creyentes buscarán toda oportunidad para presentar el evangelio para salvar las almas de sus familiares del infierno, pero al igual que sus demás hermanos, su lealtad principal es con las redes religiosas que están tejiendo; a su vez, en reciprocidad se tienden la mano en todo momento de tribulación. Sólo los hermanos cristianos entenderán sus pruebas, los compadres y familiares incrédulos al carecer de discernimiento espiritual no son aptos para comprender el sentido espiritual de sus tribulaciones: "Para el creyente, su religión se convierte en el factor más destacado en su historia de vida. La identificación con el grupo religioso se consolida con la formación de vínculos con personas que se consideran afines al fiel, en contraste con la conducta hacia personas ajenas al credo" (Garma, 1993: 95-96).

Cabe resaltar un matiz que diferencia a pentecostales y aaronitas. En los primeros, como ya lo he mencionado, en algún momento después de varios años de conversión pueden relegar a segundo o tercer plano su identidad religiosa y con ello sus redes religiosas. Para los segundos, la estructura de la iglesia no permite optar por pertenecer a LLDM y relegar sus redes religiosas a segundo plano, la presión social e institucional abocará sus esfuerzos para que el miembro sea fiel al grupo y la doctrina, o en caso de apostasía, alejarlo por

completo de los miembros del grupo para no contaminarlos. También cabe recalcar que dichas redes se conforman en una posición de minoría que no es nueva para los indígenas; como miembros de un grupo étnico sabían que tenían pocos recursos humanos confiables en una sociedad racista, discriminadora y violenta: mientras más abajo se está en la escala social más limitadas son las redes sociales que puede tejer un individuo. Cuando el indígena cambia a una religión minoritaria no le resulta extraño que sus redes se limiten a un pequeño espectro social, como tampoco suelen incomodarle las restricciones morales, pues la buena educación entre los indígenas suele ser más estricta que en los mestizos (Romer, 2009: 172-174, 191-197). El indígena sabe que debe cuidarse del mestizo, el creyente debe hacerlo del inconverso; el indígena busca apoyo en sus pares para enfrentar las vicisitudes cotidianas, se les ve tranquilos cuando pasean en la Alameda en domingo o están en grupo para movilizaciones políticas o fiestas y por el contrario, cuando trabajan sin sus pares étnicos o están solos, se les ve tímidos, a la expectativa de alguna agresión. Este sentido de comunidad que suele perderse en la ciudad es recuperado en los vínculos religiosos, pero ya no para tomar y hacer fiestas a los ídolos, sino para difundir la fe y alabar al Señor.

No es fortuito que muchos indígenas encuentren refugio, esperanza y buen ánimo en iglesias con un grado alto de coerción, no les es ajeno el rigor comunitario y quizás por ello es más notable la presencia indígena, según mis observaciones en San Miguel Teotongo, en LLDM que en las iglesias pentecostales. La iglesia LLDM por su doctrina y su historia tiene un nivel de estructuración social más elaborado y fuerte que las iglesias pentecostales. Las redes sociales que tejen tienen su centro en Guadalajara de donde se expanden a todo el mundo: “¿Cuándo pensé que iba a conocer yo a un negro de Nigeria? Esos hombres son muy grandes, tienen otra forma de ser que no es como la de nosotros. O ¿cuándo creí que iba a saludarme con alguien de El Salvador o de Perú? Nunca. Sin embargo, pasó. ¿Y eso qué significa? Que Dios tenía para mí cosas grandes y profundas que yo no conocía. Ahora puedo viajar a cualquier parte del mundo y sé que allí donde haya una iglesia de LLDM, va haber alguien que me reciba” (Agustín Alejandro, otomí).

#### **a) Socialización y adoctrinamiento: vivir la ciudad de Dios**

El significado de la vida para los pentecostales y aaronitas es el de vivir en otra dimensión que los incrédulos no conocen, ni pueden hacerlo hasta que se arrepientan de sus pecados. Para conocer apropiadamente esta dimensión es necesario conocer los símbolos religiosos compartidos por los miembros del grupo, la doctrina que los sustenta y la socialización

alrededor de la cual se crea la noción de ser especial. La identidad religiosa como una dimensión de la identidad social “podría concebirse como la representación que tienen los actores religiosos de su posición y de su destino último en el cosmos (“salvación”), desde el punto de vista de las creencias de su grupo religioso de pertenencia, siempre en contraste con otras representaciones o visiones del mundo de otros grupos” (Giménez, 2009: 203). Aquí es donde la distinción entre miembros de las Iglesias Pentecostales y los de LLDM se hace más clara: la socialización (nivel de pertenencia) es distinta y los símbolos (que resguardan una visión del mundo) se diversifican en distintas direcciones.

Cabe aclarar que la doctrina de LLDM se elaboró con el influjo pentecostal de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Por este motivo, se hallan diversos aspectos en común entre los pentecostales y aaronitas: centralidad de la lectura bíblica; el canto comunitario; el hablar en lenguas, ascetismo o santidad estricta; distintivo físico en el vestuario de la mujer; sumisión de la mujer; impulso proselitista; fuerte anti-catolicismo; reciben la estigmatización con adjetivos como “aleluyas” o “enaguas largas”; énfasis en la experiencia personal como medio de evangelización, afirmación y legitimidad, y; preeminencia del pastor para la enseñanza, vigilancia de la sana doctrina y guía moral, entre los más importantes. El grado de manifestación de los aspectos antes enunciados suele ser más notable en LLDM, pues su estructura como iglesia institucional busca la homogeneidad de sus miembros en cualquier parte del mundo.

El nivel de adoctrinamiento es más profundo y estandarizado entre los miembros de LLDM, lo cual implica, como ya se mencionó, muchas más horas a la semana para que cada nuevo creyente se adecue al ritual, el credo y la actuación de lo que debe ser un buen cristiano. La socialización de un nuevo cristiano en las iglesias pentecostales también se da en el nivel de contacto con creyentes consolidados, pero de forma menos sistemática, con un contacto semanal constante pero no diario y sobre todo, un aprendizaje espontáneo de la doctrina en la cual el nuevo creyente aprende de lo que escucha de sus compañeros del trabajo, vecinos, programas de radio, libros, familiares y/o pastores. Esto da una gama muy amplia de variedades en el creer con una base común cimentada en la Biblia, la hermandad heterogénea evangélica, el poder transformador del Espíritu Santo y el habla en lenguas (glosolalia). De este modo, nos encontramos con normas pentecostales *sui generis* en las cuales algunos pueden vivir con una mujer católica sin casarse y sin considerarlo pecado, otros bailan en las fiestas, y muchos dan “mordidas” o sobornan a los policías que los extorsionan, etc. Es cierto que en general los pastores pentecostales podrían consensuar muy bien temas de ética cristiana, pero sus diferencias de matices y enfoques, formas de hacer la liturgia, entre otros elementos en los que se suele usar la descalificación mutua,

motiva a los creyentes a subjetivar su propio cuerpo doctrinal. La subjetivación de la creencia no elimina los códigos comunes, los contenidos no son originales en cada miembro sino que su originalidad radica en los elementos que mezclan para darle coherencia a su pensamiento, acción y ubicación.

En ambas religiones hay una dicotomía espiritual-carnal o iglesia-mundo, las cuales no resultan nuevas para los indígenas considerando la influencia de cinco siglos de evangelización católica. Si bien nunca fue profunda no se puede descartar su influencia en los modos de concebir el mundo. Esta continuidad profundamente enraizada en la mayoría de los cristianismos occidentales, particularmente desde la escolástica agustiniano-platónica y tomista-aristotélica, en la cual se conciben dos áreas fundamentales de la vida: la esfera celestial, espiritual, de arriba donde habita Dios y en la cual la Iglesia se ha insertado y por otro lado, la esfera terrenal, la de abajo, la del cuerpo, donde todo está caído y en la cual el diablo gobierna. El propósito de la Iglesia es llevar almas (y no cuerpos) a la esfera celestial por medio de la acción eclesiástica en la esfera terrenal, la cual ha variado según la época y la orden religiosa: por medio de la evangelización, la cooptación de los gobiernos terrenales, la injerencia en lo social y cultural, etc.

Pentecostales y aaronitas en menor y mayor medida, respectivamente, mantienen la misma distinción del binomio. LLDM al ser una institución centralizada y basada en el liderazgo carismático de Samuel Joaquín tiene a su disposición un mayor capital económico y social, suele procurar una presencia pública mayor en los medios políticos institucionales, en la beneficencia y en la comunicación masiva. La fragmentación de los pentecostalismos impide esa presencia pública, por lo cual su acción se limita al ámbito local o a marchas con otros evangélicos. Sin embargo, esta limitación a lo local no implica que sea menos importante en lo social: conciertos, campañas de evangelismo y sanidad, presentación con títeres para niños, juguetes para niños de escasos recursos, etc. Las acciones en los grandes medios institucionales como las ejercidas por LLDM y la Iglesia Católica suele tener mayor repercusión en sectores que no son los populares, puesto que los pobres no ponen tanta atención al ejercicio político ya que su capital político y sus derechos civiles son muy reducidos. Las acciones que LLDM, la Iglesia Católica y las Evangélicas, entre otras, que llegan a tener una relevancia mucho más amplia en las numerosas poblaciones periféricas, son aquellas en las cuales los programas religiosos van dirigidos a la interacción cara a cara y a eventos especiales realizados en las calles y las plazas públicas. El poder de las minorías religiosas radica en esa cercanía que no es tan común con el sacerdote, los políticos, las clases altas y las instancias de gobierno.

Ahora bien, como en estas instituciones existe la coincidencia en el binomio de lo valioso y lo banal, una parte muy importante del poder de las minorías es la ética. Los católicos son malos cristianos, particularmente porque actúan mal: se emborrachan, roban, mienten, adulteran, etc. Este es un vínculo en el que suelen coincidir todos y las minorías esgrimen el argumento de la rectitud moral: los católicos no se pueden portar bien porque no tienen a Dios y su religión es falsa, forman parte del mundo de abajo, de lo diabólico, de lo carnal. “¿Por qué si los sacerdotes conocen la Biblia, no la enseñan al pueblo? Porque no les conviene”, es un argumento común. Los que ya han pasado al mundo espiritual, los verdaderos cristianos pueden percibir las cosas celestiales, escuchar a Dios y por lo tanto pueden obrar bien. Entonces es cuando algunos, no es el caso de los zapotecos, perciben su etnicidad como perniciosa porque pertenecer al pueblo implica actividades impías.

En lo celestial existe la posibilidad de que ocurran milagros obrados por Dios, en lo terrenal también suceden milagros pero hechos por el diablo para mantener engañada a la gente en una falsa religiosidad. El milagro es realizado para sanar enfermedades, dolores, librar de situaciones potencialmente peligrosas, dotar de comida en situaciones críticas, curar el alma, evitar maldiciones y brujería, entre otras situaciones. Hay tres facetas del milagro, por un lado, el milagro funge como la confirmación de la bondad de Dios y la posición correcta del creyente en tal o cual iglesia. En segundo lugar mantiene una continuidad con el mundo precedente del indígena en el cual los seres espirituales tienen un papel en el mundo para bien y para mal, por este motivo el milagro como contenido experimental y simbólico mantiene la idea de un mundo encantado. Finalmente, la persistencia del milagro se opone al proyecto de secularización, a la vez que permite la subsistencia de las contradicciones de la modernidad periférica, pues hay un mundo paralelo que coexiste con la racionalidad occidental y posibilita la realización social de los marginados: ¡siempre puede ocurrir un milagro!

El milagro es opuesto a la historia lineal de la modernidad puesto que ésta traería aparejada la secularización de la sociedad en cualquier parte del mundo donde se instalara, lo cual no sucedió a imagen y semejanza de las potencias Occidentales. Las desigualdades sociales son manifiestas en la ubicación social periférica de grandes contingentes de población, la racialización del territorio y su exclusión del acceso a la salud, la educación, un empleo digno, vivienda digna, planificada y suficiente. Ello hace necesario la continuidad de medios de subsistencia efectivos para paliar las carencias, siendo los medios simbólicos un estímulo muy fuerte de la esperanza y la búsqueda de medios de subsistencia.



Con ello no quiero decir que sólo las clases populares acuden a elementos religiosos, sino que no es el mismo tipo de religiosidad entre clases medias y altas de la ciudad, que aquella entre los sectores populares. A su vez, el milagro sustenta el proyecto de modernización porque ofrece una vía periférica para cubrir los desperfectos del modelo sin alterarlo sustancialmente: todos los sistemas humanos fallan, Dios no. Por lo tanto, así como el cambio religioso muestra la maldad del sistema religioso previo, también exhibe las fallas del modelo socioeconómico y político como un hecho natural porque nadie puede igualar la perfección de Dios. Es de esperarse el fracaso de las políticas gubernamentales pero también es necesario someterse a las autoridades. El hombre no puede cambiar si está lejos de Dios, tal como nuestros gobernantes lo están; sólo cuando ellos dejen su soberbia y se humillen ante Dios podrán ser justos.

Otro de los vínculos entre lo moderno y lo tradicional es la transmisión de conocimiento religioso. Por un lado, la retórica de lo religioso se basa en un capital compartido no sólo entre indígenas, sino en las clases populares, lo cual entre personas analfabetas o que apenas aprendieron a leer es importante para la comunicación de lo sagrado. El carácter oral se vincula a su vez con una sobreexposición a la Biblia, o mejor dicho, a ciertos pasajes bíblicos que son clave para el entendimiento de Dios y el hombre. El conocimiento bíblico añade un capital cultural muy importante a los indígenas, pues otrora lo más común para leer era el libro Vaquero<sup>41</sup>. Marzal dice que en el “caso de los campesinos que emigran a la ciudad, la oferta bíblica es atractiva por el prestigio del libro para éstos, puesto que la educación formal sigue siendo, para ellos como para todos los latinoamericanos, el camino más seguro de ascenso social” (2002: 512). En este sentido, la Biblia misma se constituye en un símbolo de poder, la cual dentro del campo religioso, es su conocimiento el más disputado entre Evangélicos, Testigos de Jehová, Adventistas, LLDM, algunos seguidores de la Santa Muerte y actualmente entre algunos católicos de la Renovación Carismática, Cursillistas y de las Comunidades Eclesiales de Base. El dominio legítimo del campo religioso en San Miguel Teotongo depende de la capacidad argumentativa y retentiva de los textos bíblicos. Por este motivo, la tradición oral y el libro se conjugan en una relación simultánea entre la forma tradicional de conocimiento y una entrada al mundo moderno dominado por el texto escrito.

Este hecho es aún más significativo para los hijos de los pentecostales y aaronitas, pues las mejores condiciones de vida familiar en relación con sus pares católicos –los cuales

---

<sup>41</sup> Predicación en La Merced por parte de Alfredo Carrera, mazateco de San Miguel Teotongo, en la cual hizo alusión al “Libro vaquero” en el que los oyentes asintieron en su conocimiento. Se trata de historietas para adultos con tramas de violencia, romances y acción, dirigidas al público masculino pero leído también por mujeres.

padecen alcoholismo, tienen menos redes sociales de apoyo, menor capital simbólico y tendencia a mayor violencia doméstica y abandono del hogar- favorecen una mayor escolaridad, que en lo común varía entre secundaria completa hasta carrera universitaria. El acceso a la letra bíblica como obligación religiosa posibilita para los hijos una mejor comprensión de la cultura escrita y con ello una acumulación de capital educativo que facilita la inserción y las buenas notas en las instituciones de enseñanza educativa formal. Esto no implica necesariamente que los hijos mantengan la misma práctica religiosa de los padres, sobre todo cuando los padres cambiaron de religión siendo los hijos adolescentes o mayores, y de modo más acentuado la deserción se da entre pentecostales que en LLDM.

Respecto a la glosolalia en las iglesias pentecostales, la encontré en desuso mas no así la costumbre de orar todos en voz alta al mismo tiempo. En LLDM varios hermanos suelen hablar en lenguas durante la oración comunitaria pero pude percibir que lo hacen mayormente en castellano. Ambos grupos me hablaron del bautismo en el Espíritu Santo pero no hubo un énfasis sobre este punto, de hecho nadie me contó espontáneamente sobre el tal, sino después de inquirirles al respecto. Es posible que la presencia de grupos de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo en las dos parroquias de la colonia, la de San Miguel Arcángel y la de Corpus Christi, así como la presencia de gente de la colonia que asiste a Pare de Sufrir,<sup>42</sup> estén debilitando el monopolio de la glosolalia como referente exclusivo de la identidad de pentecostales y LLDM. En mis observaciones pude observar la poca importancia que le dan al tema de las “lenguas” aunque no a la práctica en el caso de LLDM y de considerarla como experiencia iniciática entre los pentecostales.

En el canto predominan entre los pentecostales himnos en los cuales piden ayuda a Dios ante el sufrimiento y dolor constantes de los considerados pobres e ignorantes en el mundo, así como de celebración porque ya son libres del pecado y de la muerte en que se hunde la sociedad. Por su parte en LLDM tienden a cantarse himnos que enfatizan las advertencias a no pecar y alejarse del mundo, consideran un privilegio pertenecer al exclusivo grupo de predestinados para ser miembros de la iglesia que Dios restauró por medio de su santo profeta, Aarón Joaquín y su heredero, Samuel Joaquín. Si bien entre los pentecostales predomina el gusto por las músicas populares como la ranchera, la balada, el rock y el pop, se atiende en mucho mayor medida a la espontaneidad del momento; por el contrario, entre LLDM figura únicamente el coro bien instruido de la Iglesia –sin ningún instrumento musical- que entona melodías relacionadas con el sermón, llevando una liturgia temática. Por lo

---

<sup>42</sup> Su nombre oficial es Iglesia Universal del Reino de Dios y ha tenido gran expansión entre las clases populares debido a su amplia labor propagandística en radio, televisión, periódicos repartidos en el metro, etc. Es vista como una iglesia herética por los pentecostales evangélicos y como una iglesia de pastores avaros en LLDM.

tanto, aunque en ambas hay un discurso que antepone su legitimidad en la experiencia personal, en la LLDM existe una modelación doctrinal que comparten los miembros y en la cual se encuentra una narrativa relativamente homogénea; no así el caso de los pentecostales quienes si bien suele seguir una estructura de tipo paulino, los contenidos doctrinales pueden ubicarse en una mezcla donde pueden haber discursos cercanos a los protestantismos históricos o a los neopentecostales, en conjunto con su trasfondo religioso.

En suma, la dicotomía entre lo mundano y lo de Dios recorre el cuerpo social de los conversos. En teoría, esto implicaría que la aceptación de su identidad étnica sería marginal y por lo tanto, aceptada o rechazada de acuerdo a factores extra-religiosos. Sin embargo, en ambas religiones existe un nacionalismo exacerbado con el objetivo de hallar reconocimiento por parte de la sociedad mexicana, pues en sus orígenes, posteriores a la Cristiada, padecieron persecuciones constantes, acoso y estigmatización como antinacionales o antimexicanos. Una constante en las entrevistas con los líderes religiosos es hacerme saber que son respetuosos de las leyes y las autoridades, puesto que es común para ellos asociar la llegada de extraños –como el presente autor- con agentes del gobierno. La centralización y la capacidad institucional de LLDM para normar, en mayor medida que los pentecostales, las ideas y actitudes de sus miembros, permite conocer la procedencia étnica de los fieles y ensalzar sus cualidades folclóricas, a la par del rechazo a las leyes de usos y costumbres indígenas en las comunidades de origen, esto debido al precedente en diversos casos de que se usan dichas leyes para avalar la intolerancia religiosa. Por lo tanto, para pentecostales y aaronitas, es menester ensalzar su identidad mexicana por encima de cualquier identidad étnica:

Pregunta al pastor del templo Jerusalén: ¿Hay indígenas en su congregación?

Respuesta: No sé si los haya, pero sí los hay aquí se les quita lo indígena.

En LLDM como en otras iglesias evangélicas, la entronización de Benito Juárez como el santo secular por excelencia, se hace claramente visible en la admiración constante y su comparación con Aarón Joaquín; el primero vino a liberar a México de las huestes católicas y su fanatismo de falsa religiosidad y el segundo, vino a liberar a México y el mundo de las tinieblas espirituales en que estuvo sumido el cristianismo por la corrupción de la Iglesia Católica y sus escisiones a lo largo de los siglos, a la vez que se identifica con el desprecio a las clases populares:

Por otro lado, hemos constatado que la narración institucional de la vida de Aarón hace énfasis en que fue víctima del menosprecio a la raza indígena, tuvo una juventud tortuosa manchada de sangre y vicios, padeció el desprecio de la sociedad por su situación de pobreza. Sus seguidores

se identificaron con el sufrimiento de Aarón y encontraron en su propuesta una opción para revalorizarse (De la Torre, 1995: 76).

Las particularidades del lugar muestran que la ideología del mestizaje no se opone a la valorización en LLDM de la pertenencia étnica. Ésta, sin embargo, quedaría ensalzada por las relaciones que se mantienen al interior de los grupos étnicos con una identidad más fuerte, como el caso de los zapotecos de San Pedro Cajonos, en tanto que aquellos en los cuales la falta de redes cercanas en la misma iglesia y una identidad étnica más desvalorizada por los propios indígenas y sus características en sus comunidades de origen –como los otomíes, mixes, mazatecos, etc.-, la ideología nacionalista de la iglesia acentúa la descaracterización étnica.

### **b) ¿Revalorización o descaracterización étnica ante el cambio religioso?**

Hasta aquí he elaborado un análisis segmentado en tres partes: los antecedentes del cambio religioso, el proceso de cambio identitario y las características que toma el sujeto en su interacción con el grupo religioso. Para finalizar el análisis, considero pertinente dar una mirada general de lo mencionado y situar a los sujetos de estudio en relación con el aspecto que me interesa resaltar: ¿Existe una relación entre descaracterización étnica y cambio religioso? ¿Sí o no y en qué medida?

Una faceta que los conversos, en particular los hombres, suelen presentar es aquella en la cual se presentan como gente despreocupada ante la situación de incertidumbre cotidiana. Con una posición laboral de autoempleo formal e informal, todos ellos se mantienen en una relativa estabilidad económica. Sus esposas trabajan también en iguales condiciones de desprotección social. Por lo tanto, siendo sus condiciones de vida semejantes a la de sus pares que no tienen una adscripción religiosa minoritaria, mejoran en un nivel económico relativo, pero sobre todo en la calidad de vida: pasan más tiempo con sus hijos, afirman su identidad religiosa frente a la discriminación y el racismo (así es el mundo), el hombre da su remuneración o una parte de ella para los gastos de la casa, se preocupan por mantener una vida de pareja para no divorciarse, etc. La pertenencia religiosa al pentecostalismo y LLDM, entonces, parece disminuir la incertidumbre, el nivel de preocupaciones cotidianas en situaciones de precariedad y marginalidad, proveyéndoles una mejor salud y tiempo de vida laboral en comparación con otros indígenas ciudadanos que ya se han muerto o se encuentran muy mal por la explotación laboral, las riñas y los vicios.

La inversión económica en forma de diezmo (capital económico) a su iglesia no parece mermar su ingreso. La inversión en tiempo y recursos (capital simbólico) para la iglesia, sí disminuye en varios casos su relación con su grupo familiar y étnico de origen. Su vida y su tiempo son para Dios y para la Iglesia: la lectura bíblica, la predicación, el evangelismo, reuniones eclesíásticas y con miembros de la misma religión fuera de la iglesia, así como el trabajo para la recolección de fondos para las necesidades económicas del grupo religioso, forman parte de su aportación al capital de la Iglesia en detrimento de cualquier otro tipo de relación, sea con la familia extendida, alguna agrupación política o social, y en visitas a compadres y al pueblo. Este hecho sólo puede cambiar cuando el converso cumple 10 años o más en el grupo, tiene la confianza de sus hermanos cristianos y se (le) considera maduro para asociarse con no creyentes en caso de que el converso así lo quiera. Por ej., la participación en las asambleas y cuotas de migrantes de San Pedro Cajonos o con asociaciones informales de diableros en La Merced. Son los pentecostales quienes después de un largo período de tiempo y con menor control institucional, se asocian con no creyentes o buscan reafirmar sus lazos con antiguos amigos y familiares; en tanto, para los aaronitas, esta opción no es tan atractiva puesto que siempre tienen celebraciones como las peregrinaciones del 14 de febrero y 14 de agosto a Guadalajara, las oraciones diarias, las colectas y la vigilancia mutua para que vayan por el buen camino, que impiden que se involucren mucho en relaciones extra eclesiales aún después de muchos años.

En particular, el caso de los pentecostales que han pasado por diversas iglesias, tienen una menor tendencia a rendirles cuentas a sus pastores y hermanos, por lo cual disponen de más tiempo fuera de las actividades eclesíásticas o con hermanos. El sentido de pertenencia a un grupo o a otro, depende en buena medida, de la constancia del contacto con otros del mismo grupo ideológico, religioso, gremial, étnico o familiar. Por lo cual, los resultados parecen indicar que sólo en el caso de haber indígenas de la misma localidad de origen, se puede mantener la etnicidad y reforzarla por medio de la transmisión de noticias del pueblo, el uso de la lengua, la solidaridad con otros familiares y compadres del pueblo. Este es el caso de los zapotecos de San Pedro Cajonos que han tenido la fortuna de haber cambiado a la misma religión (LLDM), y a la vez estar en el mismo templo compartiendo intereses y capitales, no sólo religiosos, sino de diversos tipos. Por el contrario, la dispersión espacial y religiosa de los miembros de una misma comunidad étnica, favorece el clima de desafiliación étnica al perderse gradualmente la comunicación, los intereses en común y los sistemas de reciprocidad en casos de necesidad económica, moral, social, etc. En este sentido, al ser de trasfondo católicos, por regla general, a la mayoría de los miembros de un grupo étnico el cambio religioso les implica rupturas que en algunos casos, con el paso del tiempo, pueden ser subsanadas, pero en otros jamás volverá a existir confianza, inclusive

entre padres e hijos. Es el mismo caso entre aquellas familias y compadres que cambian a religiones opuestas entre sí: Testigos de Jehová, Mormones, culto de la Santa Muerte, LLDM, Evangélicos, etc.

Ahora bien, volviendo al tema del dinero y su representación, los indígenas entrevistados al contrario de sus hijos, no muestran interés alguno por estar en centros comerciales o lugares frecuentados por las clases medias y altas. Tampoco son ostentosos con la ropa o sus vehículos a la usanza de algunos indígenas que sin cambiar de religión mejoran su posición económica. Su orgullo radica en la construcción de su casa y en la educación formal de sus hijos. Los que carecen de casa y con un capital mucho menor, como Alfredo (mazateco), dicen con orgullo que su esposa ha aprendido a leer y su hijo ya va a la escuela primaria. Martina, quien conoció la doctrina de LLDM con sus hijos ya grandes y vivió golpes severos por parte de su difunto esposo y drogadicto, se conforta con pensar que sus hijos no son delincuentes ni violentos. Todos ellos viven su colonia como un sitio muy querido, aunque carezcan de los servicios y ornamentos de otros barrios con gente de posición social más alta. En este sentido, no son tan funcionales para el consumo desmedido que promueve el liberalismo económico, aunque sus hijos ya suelen entrar en otro tipo de dinámicas de consumo masivas. La sencillez religiosa de los conversos se conjuga con la imagen de lo que debe ser un buen indígena, vive la vida sin lujos, sin rangos de poder, pero sí con sabiduría y disfruta lo que tiene: “poquito pero nunca nos ha faltado, aunque sean frijolitos y tortillitas siempre hemos tenido”.

En el sentido ético parece haber un consenso tácito y una continuidad entre lo que debe ser un buen indígena, un buen católico y un buen cristiano. Un buen indígena es el que trabaja duro, con honestidad y sin rechistar. Se caracteriza por su discreción, su tranquilidad y prácticamente, de no ser por su trabajo, por su ausencia. Un buen católico, dejando de lado sus santos, consciente en que debe ser honesto, no emborracharse ni golpear a su familia, llevar el dinero a casa, etc. Una crítica constante a los católicos por parte de las minorías religiosas, como ya lo he mencionado, es el hecho de que los católicos saben hacer lo bueno y no lo hacen porque su religiosidad no les sirve para nada: ni su Guadalupe ni sus santos, ni sus fiestas ni sus sacerdotes. Un buen cristiano pentecostal o aaronita procura cumplir con todas las características antes enunciadas y en el sentido ético, no existe ningún rompimiento con sus imperativos de trasfondo, sino que el cambio religioso representa su cumplimiento cabal. Hay pocas críticas directas o conscientes a las desigualdades sociales y más bien se subliman por medio del discurso y el canto religioso, en críticas veladas al gobierno, a los que se hacen ricos con injusticias y a los poderosos de la tierra, a los cuales el Señor les dará su justo castigo cuando vuelva.

En resumen, persiste el cambio y la continuidad en los indígenas proletarizados de la ciudad, así como un sentido de que había una noción del verdadero cristianismo en el catolicismo, la cual hasta el momento de conocer la verdad, deviene en descubrimiento de lo que se les había ocultado por siglos a los indígenas. De algún modo, perciben una descolonización religiosa ligada al discurso nacionalista en el que confluyen Hidalgo, Juárez, Zapata y Villa con Jesucristo. Sin embargo, el cristianismo que profesan es también una forma de dominación bien aceptada entre los patrones que prefieren contratar a los no católicos porque no se quejan, no hacen huelgas y trabajan duro. De este modo se mantienen las estructuras desiguales de dominación colonial. Este proceso hay que verlo en toda su ambigüedad y contrariedad. Se libera a la vez que se sostiene un sistema de dominación. Sin embargo, las consecuencias a largo plazo de este cambio social que cada día se hace más patente en la sociedad y en particular, entre los indígenas, es algo que hay que seguir de cerca puesto que las condiciones en las que se genera un discurso religioso de los de abajo pueden cambiar.

## IV. Conclusiones

*En México, acabar con el racismo es sinónimo de denunciar sin descanso la violencia de la eliminación vía el “asimilacionismo”, el segregacionismo o la apropiación del cuerpo y de la vida de las indígenas. Es exponer toda palabra que, al erigirse en traductora de lenguaje, cuerpo y valores, enmienda o borra. Es dar voces acerca de la representación a la que queda sometido el otro (el diferente, visto y escuchado como inferior) sin desdibujarlo nuevamente, ya sea por el deseo explícito o implícito de desaparecerlo o de “salvarlo”.*

**Olivia Gall**, *Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México*,  
Revista Mexicana de Sociología, año 66, no. 2, abril-junio 2004, p. 254

Desde el principio hasta el fin, he recalcado el papel de la religión en los indígenas como modo de vida, el cual no está desconectado de todas las áreas de su sociabilidad, sino que recorre cada uno de los ámbitos de la vida cotidiana del creyente. La religión, sin embargo, no es algo abstracto, sino un fenómeno con determinadas características y que toma el nombre de cristianismo con los apellidos Pentecostal o Aaronita, los cuales manifiestan una continuidad de rasgos con su religiosidad previa y a la vez un cambio dirigido a situar a los sujetos en la modernidad periférica de la Ciudad de México. Es decir que la transformación social de los indígenas ciudadanos está sucediendo no sólo por su ubicación socio-espacial, sino enfáticamente en los grupos religiosos que atienden la demanda de sociabilidad, aceptación y empoderamiento de los sujetos desposeídos, anónimos e invisibilizados de la ciudad.

### 4.1. Debilidades del trabajo

Es difícil valorar las propias carencias sin caer en el juego justificatorio y de algún modo legítimo, de la falta de tiempo. Por lo tanto, hago mi evaluación con base en los resultados que quise obtener y no obtuve, así como aquellos aspectos que surgieron durante la misma investigación y de lo cual no pude ahondar más.

En un principio pretendía abarcar también un grupo de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo y otro más del culto a la Santa Muerte. Ambos grupos quedaron descartados por razones metodológicas y de tiempo. Si bien, esto me ayudó a conocer diversos grupos y la dinámica religiosa de San Miguel Teotongo de un modo más panorámico de lo que habría sido si tan sólo me hubiera enfocado desde un principio en los grupos estudiados.



Mi acercamiento con LLDM fue más difícil porque en principio, el pastor de la iglesia, mi primer contacto y carta de presentación, suele estar muchos días al mes fuera de la ciudad. Además, en un inicio hubo desconfianza por parte de algunos miembros de la iglesia para hacer citas, responder a cuestionamientos y verme tan sólo como estudiante. Además, en estos días tan violentos cada día se dificulta más dar información a un desconocido que podría clonar su credencial de estudiante y falsificar firmas para la carta de presentación. El ambiente de desconfianza es reinante y limita el trabajo etnográfico. Si no hubiera sido por un amable joven zapoteco quien se constituyó en mi contacto clave, habría tomado mucho más tiempo ganar la confianza de los aaronitas.

En el caso de los pentecostales, el acercamiento fue mucho más sencillo con sus líderes religiosos y me presentaron en ambas iglesias, con mucha amabilidad ante la feligresía. Sin embargo, fue recurrente encontrar pretextos de su parte para concederme entrevistas o pláticas informales. En un inicio porque buscaba indígenas, luego, cuando cambié mi discurso buscando migrantes que hubieran cambiado de religión en la ciudad, también. En algunos casos, el tiempo les impedía acogerme, en otros, cuando se trató de madres solteras o mujeres que están solas la mayor parte del día, me impidió que aceptaran una entrevista. También, fueron no pocas las ocasiones en las cuales nunca llegaron para las citas. Inclusive cuando quedábamos en la Iglesia a la hora del culto, no llegaron. Esto me obligó a inmiscuirme en conversaciones informales, a buscar las palabras clave, estar en celebraciones especiales en las cuales hay convivencia y retomar la información de los servicios religiosos con mucho más ahínco.

Por otra parte, queda para un estudio futuro, la búsqueda de esos pequeños guetos de indígenas que hay en la ciudad, para conocer su diversidad religiosa y saber qué ocurre en los casos de cambio religioso. Podría suceder que por estar en convivencia cotidiana con sus paisanos de la misma localidad de origen, el hecho de participar en un grupo religioso que los valora, les incité a reafirmar su identidad étnica, de tal modo que ocurra lo contrario de lo encontrado en el presente estudio. Dichos guetos o enclaves étnicos son pocos y no considero que cambien sustancialmente la tendencia general de los indígenas conversos, dado que las circunstancias que viven los de San Miguel Teotongo son muy semejantes en el resto de la ciudad. Los barrios, enclaves o guetos son más bien la excepción, aunque no por ello dejan de ser importantes.

Asimismo, queda por estudiar a aquellos indígenas y sobre todo, hijos de indígenas que ascienden social y económicamente, en lo tocante a su involucramiento en grupos religiosos y su valoración de lo étnico. También me comentaron algunos contactos de la universidad

acerca de algunos prominentes líderes indígenas de organizaciones sociales de representación étnica, en general, profesores, que participan activamente en iglesias Católicas y Protestantes. Sería muy valioso observar la formación de su liderazgo, su papel y sus alcances entre indígenas de su propia o de otras religiones.

También considero que queda como una necesidad de largo plazo, regresar a San Miguel Teotongo y observar los cambios que acontezcan con los indígenas en un período de 10 a 25 años. Muchos cambios a nivel social y religioso pueden estar sucediendo que transgredan lo que he dicho hasta aquí o que por el contrario, confirmen la lenta extinción de la identidad étnica en el largo plazo.

Hay diversos subtemas que surgieron a lo largo del trabajo y que lamentablemente no me fue posible abarcarlos: la música religiosa, los sermones y estudios bíblicos en la formación de la conciencia sociorreligiosa, la reinterpretación poco ortodoxa que algunos miembros de las distintas iglesias hacen de la doctrina oficial de su religión, el lugar de trabajo y la difusión religiosa e identidad étnica, un esquema de algunas familias que me permitiera representar las redes sociales que se forman en torno al sujeto, la cuantificación de iglesias no católicas surgidas en comunidades indígenas como un impacto directo de los conversos en la ciudad, entre otros temas.

Algo que debo acotar, es mi previo conocimiento de ambas iglesias, lo cual me facilitó la interpretación de diversos hechos y doctrinas, que de otro modo me hubieran resultado ininteligibles. Pero ese mismo hecho me pudo haber funcionado como un tiro por la culata debido a que mis preconcepciones y prejuicios acerca de ambos grupos, pudo haber entorpecido una interpretación cabal de la realidad que me encontré. Este es un dilema siempre presente en los estudios sociales y pienso que no está de más resaltarlos, pues la ciencia se debe conjugar con la disciplina científica y el rigor a los hechos, sin ser un acercamiento desapasionado.

#### **4.2. Aportaciones de la tesis**

Un caso latinoamericano semejante al de la Ciudad de México, es el de Lima, en el cual Marzal (1994: 171) encontró que los inmigrantes quechuas viven su religión de cuatro maneras: 1) se limitan a vivir su catolicismo popular<sup>43</sup>; 2) recrean su religión quechua a

---

<sup>43</sup> Esta es la opción de la mayor parte de los indígenas en San Miguel Teotongo y se percibe en la participación de la población durante las fiestas promovidas por la iglesia, en tanto que el resto del año no se paran por la parroquia.

través de la fiesta patronal<sup>44</sup>; 3) se incorporan a las «comunidades cristianas» que tratan de vivir una espiritualidad más bíblica y comprometida con el cambio social<sup>45</sup> o; 4) acaban en las nuevas iglesias. Al igual que en el presente caso, en Lima también son las iglesias pentecostales las que atraen mayor cantidad de indígenas y en menor medida las iglesias escatológicas, tales como los Adventistas, Mormones y Testigos de Jehová. Para las iglesias pentecostales y de LLDM<sup>46</sup>, aplica el análisis de Poblete y Galilea (1984: 28-29, en Marzal, 1994: 180) en el caso chileno, acerca de la continuidad con el catolicismo popular que aseguraría el éxito del pentecostalismo por mantener los mismos elementos, pero reinterpretados hacia el lado protestante:

En efecto, el pentecostalismo hace intervenir más la emoción que la razón, ofrece la certidumbre de la salvación y anuncia un reino ultramundano, un Espíritu Santo que tiene manifestaciones sensibles extraordinarias (don de lenguas, don de profecías, revelaciones, visiones, sueños). Un Dios omnipotente que sana y perdona los pecados, que regenera y santifica, que promete cambios de vida y que es garantía contra todos los males. Con este tipo de mensaje, el pentecostalismo pone en primer plano el elemento sentimental..., en consonancia con las disposiciones religiosas... del catolicismo folklórico.

Existe toda una serie de estudios que estarían de acuerdo con este postulado sobre la continuidad de la religiosidad popular de los indígenas y el pentecostalismo, sin necesariamente ser “catolicismos de sustitución” como menciona Bastian en diversos textos, a la par de mantener elementos tradicionales ligados a una visión rural del mundo pero adaptándolos a la vida urbana de tal modo que hacen plausible y ordenado el mundo (Garma, 2004; Vázquez, 1999). Es a partir de este acuerdo básico sobre el elemento pentecostal entre migrantes del campo en zonas periféricas que expongo algunos de las principales aportaciones, así como las debilidades, del presente trabajo.

#### *a) Desigualdad social*

En una sociedad como la mexicana, con grandes desigualdades, con un nacionalismo de aparente democracia racial, se muestra la exclusión de las minorías étnicas y religiosas como un hecho que permea a todos los sectores sociales. De acuerdo a la última encuesta nacional sobre la discriminación (Conapred, 2010), casi 1 de cada 4 personas no aceptarían que alguien de otra raza o cultura distinta a la suya vivieran en su mismo hogar. A esto se

---

<sup>44</sup> Uno de los zapotecos de San Pedro Cajonos con una buena posición económica, consolidada con maquiladoras de ropa, entre otros negocios, pagaba la fiesta del santo patrono en San Miguel Teotongo. Posteriormente se hizo miembro de LLDM y la fiesta desapareció, pues requiere una gran inversión. Lamentablemente no me fue posible entrevistar a dicha persona puesto que está muy enfermo y debilitado.

<sup>45</sup> Es el caso de varios hombres oaxaqueños que forman parte de los Cursillistas, algunos jóvenes de las Comunidades Eclesiales de Base y otros pocos, están en la Renovación Carismática.

<sup>46</sup> Esta iglesia tendría su paralelo en Perú, la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, con un líder quechua al frente, Ezequiel Ataucusi Gamonal. Queda como posibilidad para un estudio comparativo en el futuro entre esta iglesia y La Luz del Mundo.

suma una cifra similar de aquellos que no desean que en su casa viva alguien de distinta religión. Pero un acercamiento más desglosado muestra que las cifras de discriminación aumentan conforme se baja en la escala social, de tal modo que alrededor del 45% de la población que sólo cuenta con la primaria o menos, no estaría dispuesta a dejar que alguien de otra raza, cultura o religión vivieran en su casa.

Ante dichos datos, se suma la posición geográfica en la que suelen ubicarse los indígenas al lado de grandes contingentes de población mestiza pobre. En cierta medida, al estar ligados los elementos de raza, etnicidad y clase social, se puede hablar de una racialización del territorio, allí donde la reproducción de la pobreza y la exclusión se conjugan con el estigma de lo *naco*. Se dice coloquialmente que “Dios no pasó por aquí”, ante las condiciones desfavorables a un hábitat digno: la escasez del agua, las calles abandonas y oscuras por la noche, el panorama grisáceo de la ciudad, etc. Sin embargo, como se destacó en el capítulo II, es un lugar que a base de esfuerzo y lucha político-social a lo largo de cuatro décadas, los residentes han convertido en un sitio habitable. No sólo eso, es un lugar que se ama, es su lugar, siempre podría ser peor la condición de habitabilidad.

#### *b) Urbanidad étnica*

El indígena, por regla general, cuando compra su terreno, hace su casa y forma una familia en la ciudad, lo hace consciente de que quizás jamás volverá a vivir en su lugar de origen. El resquicio de posibilidad para volver al pueblo es mínimo. Esto trastoca todo el mundo de la persona pues debe encontrar formas de adecuarse a la vida citadina y a la dominante cultura mestiza. Las cosmovisiones del lugar de origen están afincadas sobre un mundo rural, un mundo que ya no será más para ellos y por ello, ante la ausencia de elementos de familiaridad aprenden la ciudad de sus familiares y compadres con mayor tiempo de arraigo en la ciudad, así como en las interacciones con personas de distintos contextos sociales. En este sentido, la ciudad se divide en dos: 1) el lugar de trabajo que al inicio siempre es en un lugar céntrico y totalmente urbano y, 2) el lugar de residencia que se vuelve familiar y manejable, haciendo del barrio un sitio donde confluyen elementos rurales y urbanos.

El espacio urbano, el centro de la ciudad, se relaciona con un lugar tradicional de empleo para los contingentes recién llegados de provincia. Es un lugar de encuentro con la gente del pueblo que allí trabaja, a la vez, de transición hacia la dinámica de la ciudad: rápida, discriminatoria, violenta. Sin embargo, con el paso de las décadas, generalmente los indígenas van buscando autoemplearse, puesto que las ganancias de un empleo asalariado son bajas, en contraste con la venta de diversos productos -sean elotes en la Av. Insurgentes o muebles rústicos y de diseño desde su hogar- generalmente brindan mayor

libertad económica y del propio uso del tiempo para las actividades eclesíásticas sin ser despedido. El autoempleo permite a los indígenas obtener las suficientes ganancias como para enviar a sus hijos a la escuela, no sólo a la educación básica obligatoria, sino a la preparatoria y aún a la universidad pública o privada de rango medio o bajo<sup>47</sup>. Aún más, las posibilidades de ampliar la casa para la creciente familia aumenta. De otro modo, toda la familia tendría que aportar sus ingresos, sin las posibilidades de que los hijos pudieran estudiar. La explicación del autoempleo, al lado de no recibir insultos y tener la posibilidad de controlar sus horarios, es que los ingresos incrementan y de un modo informal participa toda la familia en las tareas laborales. Simultáneamente facilita la posibilidad de ir a las peregrinaciones de LLDM, aunque se pierdan los “beneficios” de la seguridad social que algunas veces se ofrecen en empleos formales.

*c) Autoempleo: la mejor forma de sobrevivir y difundir la fe*

El autoempleo también facilita la difusión de la fe, el acompañamiento de otros hermanos que pueden visitar al nuevo converso en su trabajo. Los hermanos en la fe suelen estar en mucha cercanía durante los primeros años del cambio religioso, afianzan y fortalecen la muy sacudida y endeble fe del neófito. Por lo tanto, las redes tejidas alrededor del creyente son aquellas de gente que pertenece a la misma clase social, con dificultades semejantes y generalmente, al menos en San Miguel Teotongo, personas venidas de provincia que han hecho su espacio de ciudad a base del mismo esfuerzo que su nuevo hermano cristiano. Este tipo de redes, conformadas por gente de otro grupo étnico y mestizos pobres, se vuelven más duraderas y apreciadas por los creyentes; las redes del lugar de origen se tornan cada vez más difusas, más distantes e incomprensibles, a excepción, de aquellos que encuentran gente de su comunidad de origen en la misma iglesia. La participación en las iglesias estudiadas no impide directamente la participación en asociaciones civiles, sindicales e incluso políticas. Sin embargo, el tiempo “libre”, el poco que tienen los indígenas se dedica a las actividades que fortalecen el espíritu y alimentan al alma. De este modo, hay un subtexto basado en la Biblia y particularmente en un pasaje que se lee mucho en las reuniones pentecostales: “¡Mirad cuan bueno y delicioso es que habiten los hermanos juntos en armonía!... porque allí envía Jehová bendición y vida eterna” (Salmos 133). Hay un énfasis a cuidarse de su relación con los incrédulos, no sea que los hagan caer en la duda o la apostasía, siendo desechados por Dios para siempre. Bajo este tipo de advertencias, se entiende que es preferible estar con los creyentes que con los impíos: “Mejor es un día en tus atrios que mil fuera de ellos. Escogería antes estar a la puerta de la casa de mi Dios que habitar donde reside la maldad...” (Salmos 84: 10).

---

<sup>47</sup> Universidades que tienen como tope para medirlas, colegiaturas del Unitec. En este sentido, no aspiran a la Universidad Iberoamericana, Tec de Monterrey o la Anahuac, por mencionar algunas.

*d) Dualidad: la preferencia por el mundo espiritual y la identidad religiosa*

De este modo, la enseñanza de la dualidad mundo-iglesia, creyente-incrédulo, cosas terrenales-celestiales, cuerpo-alma, fortalecen la distinción y el fomento del propio grupo religioso antes que cualquier otro. Si hay que elegir entre estar con Dios y su pueblo o el mundo y el diablo con él, la respuesta es retórica: “A los pies de Jesucristo **mi pasado olvidaré**, pues su mano fiel y tierna, me ha librado de caer” “Vida eterna es la dádiva de Cristo **al que deja su antigua condición**; obtendrá por premio de su obediencia las moradas del reino de su amor”; “Que nada **en el mundo** me aparte de ti”; (Himno 26, 16 y 9 del Himnario de La Luz del Mundo; negritas mías). El privilegio de pertenecer a un colectivo exclusivo en el cual sólo los escogidos se salvan, motiva a los feligreses a hacer sus labores en pro del reino de Dios, no del reino del mundo. La actividad extra eclesial se realizará sólo en caso necesario o especial, como puede ser el mantener una propiedad en la comunidad de origen o los constantes abusos que amenazan sus fuentes de trabajo.

*e) El nacionalismo como única forma de legitimidad social*

Ahora bien, cabe destacar que todas las minorías religiosas, excepto los Testigos de Jehová, han mantenido un ensalzamiento del nacionalismo mexicano. Esto se debe particularmente a la trayectoria de las iglesias protestantes y la intolerancia religiosa sufrida desde su llegada, a mediados del siglo XIX y hasta pasada la mitad del XX, épocas en que los católicos eran incitados a extirpar el protestantismo y el comunismo por parte de algunos de sus obispos y arzobispos. El protestantismo mexicano, desde etapas tempranas buscó presentarse como una religión acorde a la mexicanidad, opuesta al imperialismo yanqui al cual se le adjudicaba su razón de ser, enviando un contra-discurso a la iglesia Católica, en el cual presentaban a la jerarquía católica como los verdaderos enemigos de la causa libertaria del pueblo mexicano (De la Luz, 2010: 199). Asimismo, los diversos grupos protestantes<sup>48</sup> desde el nacimiento del Partido Revolucionario Institucional (PRI, antes PNR) buscaron acuerdos con sus dirigentes para promover la libertad religiosa, aludiéndose como fuerzas revolucionarias de regeneración moral. Esto provocó que en las iglesias protestantes se festejaran las fechas más importantes del santoral laico, honrando a los héroes, a la bandera y jurando lealtad a la patria y al cristianismo. Ese nacionalismo se aprecia en que los miembros de las iglesias protestantes, de distintas denominaciones e incluyendo a LLDM, fomentan los valores liberales del nacionalismo mexicano: la igualdad de todos, el mestizaje como democracia racial, el apoyo a diversos programas

---

<sup>48</sup> Muchos de los pastores protestantes, incluyendo algunos pentecostales, fueron Masones al igual que gran parte de la dirigencia del PRI.

gubernamentales<sup>49</sup>. Benito Juárez es una figura central dentro de este nacionalismo pues se ha conformado la idea de que pueden tener éxito a pesar de ser indígenas, transmitido durante los pocos años de escuela (Gutiérrez Chong, 2001: 230) y oralmente a aquellos que no han ido. Adicionalmente como todos los héroes patrios y anticlericales, resultan asépticos y modelos de vida para los creyentes pentecostales. Aarón Joaquín es para la religión lo que Juárez para la nación, constructor y renovador del cristianismo (De la Torre, 1995). Las iglesias evangélicas tradicionales como las aquí analizadas, festejan o apoyan los festejos que anualmente se hacen frente al monumento al Benemérito de las Américas en la Alameda Central el 21 de marzo. A su vez, esto tiene su concordancia con la importancia que se le da a la conversión y los héroes bíblicos: Pablo (antes Saulo de Tarso) mataba cristianos; Benito Juárez era un pastor huérfano y miserable; Aarón Joaquín era soldado del Ejército Mexicano y tenía que matar; abundan los testimonios del ex drogadicto, ex golpeador, ex asesino, ex alcohólico: “antes mi vida no tenía propósito y ahora todo tiene sentido”. De acuerdo a un salmo Dios saca al pobre del estiércol y lo hace sentar con príncipes. Por esta razón Juárez resulta una figura cívica ampliamente venerada dentro de estos grupos.

Tal nacionalismo protestante no sólo se percibe en los hechos más visibles como el uso de la bandera mexicana y el canto del himno nacional en fechas patrióticas. Su hecho más notable es la invisibilización-asimilación de los indígenas dentro de sus iglesias. No existe ningún desarrollo teológico indio en la Ciudad de México por parte de ninguna iglesia, incluyendo a la Católica, tal como ha sucedido en Chiapas, Yucatán o naciones como Guatemala, Ecuador o Bolivia. Al haber una carencia de reflexión teológica desde la indianidad, se mantiene como valor étnico preponderante al mestizaje ideológico, al que se suma la admiración de los pentecostales por el sueño americano, el cual se sostiene con el pensamiento extendido de que los estadounidenses eligieron servir al verdadero Dios, en tanto que a América Latina llegó una falsa religión que ha sumergido nuestros países en la corrupción, el atraso y el subdesarrollo. Es decir, hay una idea lineal de la historia en la cual México debería imitar a los países Occidentales desarrollados, los cuales deben su dirección en el concierto de las naciones a su herencia protestante. Las iglesias aquí estudiadas, tienen una percepción de clase social desde abajo pero sin abandonar el desarrollismo que caracteriza las distintas corrientes teóricas y políticas que postulan al capitalismo en sus distintas vertientes como la única forma de abandono de la miseria

---

<sup>49</sup> Debe recordarse al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y su alianza con el Estado Mexicano hasta el año 1981, en la cual, el primero buscaba la traducción de textos bíblicos a los idiomas indígenas y el segundo, buscaba aprovechar dichos conocimientos, considerando los planteamientos de Manuel Gamio, de conocer para asimilar, mestizar, blanquear, mexicanizar. Con distintos propósitos coincidieron en las mismas acciones: el ILV la salvación de los grupos indígenas y el Estado, la homogenización de las minorías étnicas.

sistémica. No se valora la propiedad comunal, ni los conocimientos de los pueblos mesoamericanos; lo que se admira es su ética, ligada a una idea de ingenuidad y limpieza moral entre los pueblos indígenas, y en ese sentido, lo que buscan estas iglesias es retomar, recobrar y reafirmar los “valores perdidos” de la sociedad moderna.

También vale la pena aclarar que las iglesias estudiadas no se proponen en ningún momento, de modo consciente, borrar las diferencias culturales. En general, los feligreses no se manifestarían a favor de la desaparición de los idiomas y ciertas costumbres indígenas que no contravengan su moral religiosa. No hay ningún plan siniestro, ni conspiración alguna; se trata de un sistema ideológico que permea las clases sociales y a los grupos religiosos que surgen en la sociedad mexicana. Este tipo de iglesias promovía el apoyo al PRI hasta el año 2000, pues se partía del presupuesto que sólo éste podía garantizar la libertad religiosa, en tanto que el PAN al ser un partido católico haría una persecución religiosa contra los no católicos y el PRD podría ser aliado de los gobiernos ateos que eliminan la libertad religiosa. El partido de la bandera en su insignia era el único verdaderamente mexicano y sus valores concordaban con el cambio ético individual promovido por este tipo de iglesias. Dicho cambio ético formaba y aún forma buenos trabajadores que no se quejan, invierten su salario en su familia y quizás en una forma de ahorro, promueven el apoyo empresarial y una dinámica capitalista. Esto implica, de modo velado, la desaparición de proyectos no capitalistas como lo son muchos de los organismos y formas de asociación indígenas.

f) *Política: el mundo se va acabar*

Los años del cambio (2000- ¿?), han sido tiempos de desilusión aún para los pentecostales y aaronitas, que muestran un gran desencanto con las políticas del gobierno de los ricos, según se me manifestó en diversas conversaciones. En el caso de LLDM, parece que nunca habrá apoyo hacia el PAN, pues su acentuado anti-catolicismo está ligado a las órdenes verticales de su líder, quien de acuerdo a distintos reportajes periodísticos, ha hecho alianzas con políticos del PRI y del PRD en distintos lugares. Sin embargo, no me fue posible ahondar más sobre la filiación político-partidista de los creyentes debido a que eso podía desviar mi atención. El agravamiento de la violencia, la debilidad del Estado mexicano y la falta de mejoramiento de la vida en los sectores populares, lo cual se expresa en que el común de los creyentes coincide en aseverar que fue a mediados de los ochenta del siglo XX cuando su mejoramiento económico se detuvo, acentúan el afianzamiento religioso. Ambos grupos manifiestan un discurso de desconfianza por el derrumbamiento de los valores tradicionales, el cual se conjuga perfectamente con el augurio pronto de la venida de Cristo, pues ya todo está escrito como había de ocurrir: “Se levantará nación contra



nación y reino contra reino; y habrá pestes, hambres y terremotos en diferentes lugares. Pero todo esto es sólo principio de dolores” (Mateo 24: 7-8).

Un buen lugar en el futuro es la compensación de tantos males para los pobres aquí en la tierra, es la esperanza como concepto que alienta la acción y no una noción para la pasividad como suele representársela en ciertos círculos ideológicos antirreligiosos:

“mientras dormía una noche, Dios me reveló una ciudad hermosa, la nueva Jerusalén donde dice el Señor que las calles son de oro y yo veía una ciudad como una que nunca había visto antes en ningún lugar, era como en el centro histórico, grandes edificios y revestidos todos de oro. Ahora cantábamos ese himno donde dice “Sión nuestro hogar”, donde Cristo ha ido a preparar un lugar para nosotros. Por eso les digo: ¡hermanos, esforcémonos por llegar a la meta!” (Pastora Vicenta).

Uno de los himnos de LLDM reza “Todo es falso en este mundo”, incluyendo el sistema político, social y cultural. En este sentido, la acción se orienta hacia la sobrevivencia moral del grupo hasta la venida de Jesucristo, porque en el grupo se manifiesta Dios y su obra redentora con la acogida y cuidado de la vida de cada hermano. De acuerdo a ellos, poco importa si se es rico o pobre, extranjero o nacional, pues eso a Dios no le importa. Lo que a él le interesa es la humildad, palabra siempre ambigua en el contexto mexicano en el cual puede significar tanto una virtud como una condición de clase social, y generalmente no son los poderosos los que creen necesitar a Dios, sino los que viven en una escasez material que se reconoce también escasez del alma:

-¿Qué es lo que honra el mundo? ¿Cuándo han visto ustedes que un gobernante honre a una de esas personas que viven en la sierra, bien alejadas? ¿Cómo les dicen? –pregunta un predicador laico a la grey de LLDM.

-¡Indígenas! ¡Indígenas! –responden unas tres voces de la congregación-

-¿Cuándo se ha visto que un gobernante honre a un indígena? ¡Ellos buscan que los honren, pero Dios honra al humilde! –concluye triunfalmente el predicador-

*g) Descaracterización étnica: lo indio aquí se les quita*

El mismo predicador de la cita anterior tiene un dejo del castellano que denota su origen rural y quizás indígena junto con sus rasgos físicos asociados a lo nativo, el cual adjudica la categoría de indígenas a aquellos que viven “aislados”, en los sitios más recónditos e inhóspitos. De ello se aprecia que el indígena es el que se quedó en el pueblo, el vecino naco que no se ha urbanizado o aquellos que no han dejado sus supersticiones para seguir al verdadero Dios: “en el humor sobre el color de la tez y las apariencias faciales se perpetúa y se vierte el odio de una colectividad contra sí misma” (Monsiváis, 1992: 359).

Los que viven en la ciudad, dado su contacto con un medio civilizatorio como es la gran ciudad, no son y ya no pueden ser indígenas. A pesar de todo, Dios sí mira a los más humildes, a los indígenas que viven por allá en la sierra, empodera, da nombre, reconoce su existencia. Pero eso es un asunto de Dios allá en la sierra, aquí en la ciudad los ex indígenas se han educado y civilizado, ahora son mestizos y la pregunta sobre lo indio puede ser muy ofensiva:

¡Me considero indio porque lo soy y provengo de gente humilde, de gente pobre, de gente campesina, provengo de ahí, provengo de ahí, todo eso! ¡Me considero mixteco, zapoteco o lo que usted quiera, todo eso me considero, ajá! ¡No, sus palabras para mí, si me va usted a decir algo, a mí no me lastima nada, nada me lastima porque todas esas cosas las sé y ya! Pero fui en esos lugares donde me instruyeron, que pues tengo que recibir las cosas tal y como es y que no me ponga yo delicado” (Margarito).

La infravaloración de las identidades étnicas provoca el deseo de su sustitución. Un lugar apropiado para el refugio, tanto por su cercanía geográfica como social y cultural, son el pentecostalismo y LLDM. Si bien ninguno de los entrevistados abandonó su anterior religión en por lo menos sus primeros dos años de estancia en la ciudad, conocen las carencias afectivas de un grupo más amplio aparte de su familia. La participación en la iglesia Católica es muy esporádica como para generar vínculos profundos, con la excepción de aquellos que pasan a formar parte de uno de los grupos promovidos por la iglesia. Al encontrarse en sus relaciones cotidianas con mestizos que desean afirmar constantemente su no indianidad como una posible oportunidad para el ascenso y el reconocimiento social, los indígenas se enfrentan cotidianamente con un frente de ataque a sí mismos, al cual pueden responder con una resistencia activa y por lo tanto, una promoción de la identidad étnica o por el otro, como sucede generalmente en la Ciudad de México, buscan la asimilación constante, consciente y cotidiana. Las minorías religiosas promueven esta idea homogénea de mestizaje y su relación rutinaria con sus pares del grupo religioso, se vuelven sus maestros informales de lo que es y hace un mestizo. En este sentido, se entrecruzan factores culturales con los económicos y sociales. No se puede hablar de una distinción clara entre la búsqueda de ascenso social sin dejar de ser indios, como tampoco la asimilación cultural como un hecho de puro reconocimiento social sin negar que implica el ascenso económico.

Estas minorías religiosas recogen el mítico pasado del indígena noble y fuerte, pero con una idea deteriorada del actual, aquel que vive en el aislamiento civilizatorio, por eso se les considera “cerrados” de mente para las nuevas doctrinas. Desconocen que son los indígenas, al menos los del sureste mexicano, la población más abierta al cambio religioso;

en contraste, es el mestizo blanco del Bajío el más cerrado al cambio religioso. Benito Juárez es la imagen ideal de aquello en lo que debe tornarse un indio: un sujeto bien educado, asociado al progreso –capitalismo- y la libertad de culto, que hasta puede llegar a ser presidente.

#### *h) Cambio religioso e identidad étnica*

¿Esto es una valoración negativa de dichos grupos? De ningún modo quiero valorar<sup>50</sup> si son positivos o negativos. En caso de no estar las minorías religiosas expandidas en las colonias populares de la Ciudad de México, habría un algo social distinto en su lugar, sin embargo, esto es lo que hay. Basado en la historia de los indígenas ciudadanos pobres, se les pretende como clientela política de “x” o “y” partido o asociación política. Para las asociaciones civiles, aún no existe una conciencia extendida, cualitativa y cuantitativamente, del valor de la diferencia de parte de los propios grupos étnicos en las ciudades, así que su cercanía está lejos de ser una opción<sup>51</sup>, la iglesia Católica está en una crisis de vocaciones sacerdotales y sus asociaciones de laicos no están preparadas, al igual que las minorías religiosas, para revalorar las identidades étnicas.

De este modo, hay en la actualidad básicamente cuatro opciones ante el grado de descomposición social entre los indígenas: 1) permanecer como grupos familiares aislados; 2) encontrar entre los grupos delictivos de diversa índole un oficio e identidad de “respeto”; 3) ascender socialmente por medio de un relativo mejoramiento económico, siendo ésta una conjunción de condiciones que lo faciliten y no sólo que deseen; o 4) seguir convirtiéndose en miembros de minorías religiosas. Ésta última opción representa oportunidades limitadas para un cambio social relativamente positivo en la medida que visibiliza seres humanos, a pesar de reproducir muchas de las desigualdades de la ideología del mestizaje y prever que el capitalismo es la mejor forma de vida a la que pueden acceder los que se convierten (blanquean) a él: Este modelo de desarrollo unilineal y eurocéntrico se caracteriza porque hunde o al menos no permite que ascienda demasiado quien no adapta su conducta práctica a las condiciones del éxito capitalista (Weber, 2004: 68). ¿Las minorías religiosas descritas pasan a mostrar conductas de éxito capitalista? No, tienen un pie en el capitalismo y otro en modelos de vida tradicional. Es una relación ambigua en la cual el éxito en el capitalismo es admirado y loado por un lado; por el otro, es denostado por la evidente injusticia y vanidad que produce el progreso. Lo mismo sucede con un estilo de vida

---

<sup>50</sup> Lo cual no quiere decir que no haya una postura ideológica. Sería ingenuo de mi parte pensar que este es un estudio con valoraciones neutrales y objetivas.

<sup>51</sup> Dependiendo de los cambios a nivel de conciencia étnica, se podría revertir o acelerar el crecimiento de asociaciones étnicas, tanto en número como en tipo de contenidos. Aún con su posible crecimiento en el futuro, parece que por un buen tiempo continuarán siendo las minorías religiosas, los grupos más cercanos a los indígenas.

tradicional, se le admira su pureza y sus valores, pero simultáneamente se descalifica su asociación con la idolatría y la ignorancia. A pesar de mantener la valoración tradicional dicotómica ciudad-civilización-éxito vs. campo-incultura-fracaso, también hay una contracara también dicotómica: ciudad-decadencia-pecado vs. campo-inocencia-virtud. Vamos más lejos: ciudad-mestizo-maldad vs. campo-indígena-bondad.

#### **4.3. En suma: no se puede ser un verdadero mexicano sin mestizaje**

Así, nada de lo que sucede a nivel estructural escapa a la interpretación religiosa y vale la pena hacer hincapié en que los indígenas pueden cambiar algunos elementos subjetivos de su identidad sin alterar sus elementos objetivos. De este modo, puedo afirmar con Barabas, que aún en la ciudad:

Partimos de la premisa de que la religión es el sistema simbólico con más peso en la construcción sociocultural de los sistemas valorativos y normativos indígenas, que por ello resultan influidos y estrechamente articulados con la cosmovisión, las creencias y las prácticas religiosas (2006: 121).

Esto significa que la descaracterización étnica de los indígenas en la Ciudad de México, no está ligada sólo al cambio religioso, pero también es fomentada por las minorías religiosas como el pentecostalismo y LLDM. El cambio simbólico que es también valorativo, ayuda a reinterpretar el mundo de los indígenas en la ciudad, le da una explicación y un orden, hace coherente la injusticia y la exclusión. Se debe recordar que son los indígenas el sector menos secularizado del país. Aunque los datos censales registran grandes cantidades de población “sin religión” en municipios de preponderancia indígena, como ya lo ha mencionado Garma (2005), no reflejan la realidad religiosa de las poblaciones indígenas, así como tampoco implican secularización.

El cambio religioso hacia el pentecostalismo y la LLDM fomenta la descaracterización étnica en el caso de la Ciudad de México, entre otros factores, debido al nacionalismo y la misión civilizatoria que se adjudican dichas iglesias para con los grandes contingentes de población en condiciones de exclusión económica, social y cultural. La idea de que el cambio social sólo puede provenir por un cambio ético individual, es una de los móviles más fuertes y arraigados en este tipo de iglesias. Por lo tanto, para ellos no existe cosa tal como el cambio estructural o la estructura social de pecado<sup>52</sup>. Uno debe cambiar primero para que la sociedad cambie: es un cambio religioso que trae aparejado un relativo ascenso económico, reconocimiento social al menos por parte de los empleadores y del grupo religioso, un

---

<sup>52</sup> Como le han denominado diversos teólogos de la liberación.

marco simbólico de interpretación adecuado para las condiciones ciudadanas. Su meta es la redención del alma para así poder redimir a la sociedad. Las sociedades no se redimen, se salvan los sujetos individuales.

Las estructuras determinan pero nunca completamente, así como los sujetos tienen libertad pero siempre restringida. Afirmo que los indígenas de la Ciudad de México pueden o no buscar la asimilación directa al mestizaje, sin embargo, en su cambio religioso hacia las variantes pentecostales estudiadas se topan con la descaracterización étnica como oportunidad de reconocimiento y ascenso social a la modernidad periférica de México. El mejoramiento social como sinónimo de blanqueamiento y éste como mejora para los hijos. El indígena no se ve a sí mismo sin hijos, ni concibe en singular su “desarrollo personal”, sino siempre como un colectivo que piensa en la herencia. El indígena nunca rompe completamente con su comunidad de origen, pero la intensidad de su relación depende en buena medida de la aceptación de los suyos acerca de su conversión. Asimismo, el indígena buscará influir en la civilización de su comunidad para que no se quede en el atraso. Esto significa, en particular para las minorías religiosas, el rompimiento del monopolio católico y la libertad de culto. En caso de no ser aceptada su premisa, se sacudirá el polvo de sus pies y dejará advertencia de que al no querer escuchar el verdadero evangelio, el juicio de Dios caerá sobre ellos (Mateo 10: 14-15). Lo más importante para el creyente es su fe religiosa no su comunidad de origen.

El cambio religioso y su apoyo a favor de la descaracterización étnica confirma las condiciones estructurales de racismo, discriminación étnica y exclusión social de los indígenas como legítimos habitantes de la Ciudad de México. Las iglesias pentecostales y LLDM al ser nacionalistas, promueven el mejoramiento social de sus miembros como forma de legitimidad social frente a la intolerancia, lo cual implica que al no conocer y tener alguna reflexión al respecto, incitarán a los indígenas sin proponérselo directamente, al mestizaje ideológico. Dicho esto, se confirma la posición subordinada de las minorías religiosas y étnicas que tienen que buscar la aceptación en elementos que los asemejen a los otros y no en la auto-afirmación como diferentes. De este modo, la reproducción de la desigualdad, la exclusión y la intolerancia se confirman como hechos sociales que estructuran a la sociedad mexicana, en la cual siguen vigentes los postulados de homogeneidad poblacional. Los indígenas que cambian de religión, sin embargo, también llevan sus contenidos sociales y simbólicos, los cuales transforman a las minorías religiosas de algún modo y les dan la posibilidad, quieran o no, de la diferencia. La diferencia no se extingue sólo se confirma su no aceptación.

## Bibliografía

- **Adler de Lomnitz, Larissa.**  
1994 *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*, México, FLACSO-Porrúa.  
2009 *Globalización, economía informal y redes sociales* en Revista "Este país" (versión electrónica), 17 de mayo: [http://estepais.com/inicio/historicos/146/1\\_Propuesta\\_Globalizacion\\_Adler.pdf](http://estepais.com/inicio/historicos/146/1_Propuesta_Globalizacion_Adler.pdf)
- **Aguilar, Adrián G.**  
2009 *Urbanización periférica e impacto ambiental. El suelo de conservación en la Ciudad de México*, en Aguilar, A. G. y Escamilla, I. (coord.), "Periferia urbana, deterioro ambiental y reestructuración metropolitana", México, UNAM-Porrúa, pp. 21-52.
- **Aguilar de la Cruz, Hedilberto.**  
2004 *La religión en el mundo político de Ahuimol*, Tesis de Licenciatura en Sociología, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- **Aguirre Beltrán, Gonzalo.**  
1969 *Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano*, Fondo Juan Comas, IIA-UNAM.  
1991 *Regiones de refugio*, México, FCE.
- **Anderson, Benedict.**  
1993 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- **Barabas, Alicia.**  
1996 *Renunciando al pasado. Migración, cultura e identidad entre los chochos*, en Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia, *La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*, México, INAH-INI, pp. 129-163.  
2004 *Un acercamiento a los pueblos indios de Oaxaca*, en "Amerique Latine. Histoire e Memoire", No. 10, 2004, en: <http://alhim.revues.org/index105.html>  
2006 *Los retos actuales para las tradiciones indígenas. Procesos de transformación y reelaboración en Oaxaca*, en "Alteridades", año 16, núm. 32, julio-diciembre, México, UAM-Iztapalapa, pp. 113-131.
- **Bárcenas, Víctor.**  
1985 *Escuela secundaria técnica, San Miguel Teotongo*, Tesis de Licenciatura en Arquitectura, Taller 5, UNAM.
- **Barth, Fredrik.**  
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.
- **Bartolomé, Miguel.**  
1997 *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI.  
2005 *Los rostros étnicos de México: relaciones interétnicas, identidades y autonomías*, en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visones de la diversidad III*, México, INAH, pp. 31-60.
- **Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia.**  
1996 *La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*, México, INAH-INI.
- **Bastían, Jean-Pierre.**  
1989 *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE.  
1994 *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historias de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE.  
1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE.  
2004 *La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía*, en Bastian (coord.), "La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada", México, FCE, pp. 155-174.
- **Bazurco Osorio, Martín.**  
2006 "Yo soy más indio que tú": *resignificando la etnicidad*, Quito, Abya-Yala.
- **Benedict, Ruth.**  
1941 *Raza: Ciencia y Política*, México, FCE.
- **Berger, Peter.**  
1981 *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 2ª ed.
- **Bernardez, Ma. del Carmen, et. al.**  
1984 *Programa de Desarrollo Urbano en San Miguel Teotongo*, México, Tesis de Licenciatura en Arquitectura, Taller 5, UNAM.
- **Beuchot, Mauricio.**  
2007 *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, UNAM.
- **Blecker, Robert.**  
2010 *Comercio, empleo y distribución: efectos de la integración regional y global*, en Nora Lustig (coord.), *Crecimiento económico y equidad*, México, Colmex, pp. 175-214
- **Bonfil Batalla, Guillermo.**  
1987 *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo.

- **Bourdieu, Pierre.**  
1988 *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.  
1999 *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.  
2001 *Efectos de lugar*, en *La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE, pp. 119-124.  
2007 *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI
- **Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant.**  
2005 *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- **Brading, David.**  
1988 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 2ª ed.
- **Bustamante, Jesús.**  
2009 *El indio americano y su imagen. La construcción de un arquetipo: "el salvaje emplumado"*, en Miguel Soto y Mónica Pego (eds.), *De la barbarie al orgullo nacional: Indígenas, diversidad cultural y exclusión; siglos XVI al XIX*, México, UNAM, pp. 19-73.
- **Camus, Manuela.**  
2002 *Ser indígena en ciudad de Guatemala*, Guatemala, FLACSO.
- **Cantón, Manuela.**  
2004 *Religiones globales, estrategias locales. Usos políticos de las conversiones en Guatemala*, en Revista "Estudios sobre las culturas contemporáneas", junio, año/vol. X, núm. 019, Universidad de Colima, Colima, México, pp. 87-108.
- **Castellanos, Alicia et. al.**  
2007 *El discurso racista en México*, en *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Gedisa, pp. 285-332.
- **Castells, Manuel.**  
2000 *Grassrooting the space of flows*, en Wheeler, Aoyama y Warf (coord.), *Cities in the Telecommunications Age. The fracturing of geographies*, Nueva York y Londres, Routledge, pp. 19-27.
- **Castillo, Ramón y Mejía, Fernando.**  
1985 *Programa de vivienda en San Miguel Teotongo (sección Mercedes)*, México, Tesis de Licenciatura en Arquitectura, Taller 5, UNAM.
- **Cipriani, Roberto.**  
2004 *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- **CONAPO (Consejo Nacional de Población)**  
2008 *La población de México en el nuevo siglo*, México, CONAPO.
- **CONEVAL (Consejo Nal. de Evaluación de la Pol. de Desarrollo Social)**  
2008 *Medición multidimensional de la pobreza*, México, en: [www.coneval.gob.mx](http://www.coneval.gob.mx)
- **Connolly, Priscilla.**  
2006 *El mercado habitacional*, en R. Coulomb (coord.), *La vivienda en el Distrito Federal. Retos actuales y nuevos desafíos*, México, UAM-Conafovi-Invi, pp. 95-142.
- **Covarrubias Cuéllar, Karla.**  
2002 *Conversión religiosa y familia: entre la construcción de las identidades individuales y el efecto de deslocalización social*, en Karla Covarrubias y Rogelio de la Mora (comp.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Colima, Alttexto, pp. 77-103.
- **Cuenca, Ricardo, Rolando Rojas y Rodrigo Niño.**  
2009 *Ser indígena en Lima: familia y niñez en dos barrios limeños*, Miami, Center for Latin American Studies, University of Miami.
- **Damboriena, Prudencio.**  
1962 *El protestantismo en América Latina*, Friburgo-Bogotá, FERES.
- **DECA Equipo PUEBLO, .A. C.**  
1996 *La Sierra de Santa Catarina. Radiografía del oriente de la Ciudad de México*, México, DECA Equipo PUEBLO.
- **De la Luz García, Deyssy Jael.**  
2010 *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*, México, La Letra Ausente-La Editorial Manda.
- **De la Torre, Renée.**  
1995 *Los hijos de la luz: Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, México, ITESO-Ciesas-U de G.
- **De la Torre, Renée y Eric Janssen.**  
2007 *Ubicación y patrones de distribución: paisajes de la pluralidad religiosa*, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, ColJal-Colef-Ciesas-Colmich-Segob-UQROO, pp. 124-130.
- **De Vos, Jan.**  
2006 *Los pueblos indígenas en la precolonia o lo que lo mismo, el sol está brillando*, en Larisa Ortiz y Jerónimo López (coord.), *Derechos indígenas en zonas urbanas y desarrollo*, México, Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, pp. 22-33.
- **Díaz Gómez, Floriberto.**  
2001 *Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas* en "La Jornada Semanal", 31 de noviembre de 2001.

- **Duhau, Emilio y Giglia, Angela.**  
2008 *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*, México, UAM-Siglo XXI.
- **Durin, Séverine.**  
2007 *¿Una educación indígena intercultural para la ciudad? El departamento de educación indígena en Nuevo León*, en "Frontera Norte", julio-diciembre, vol. 19, núm. 038, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México, pp. 63-91.
- **Galindo, Florencio.**  
*El "fenómeno de las sectas" fundamentalistas: La conquista evangélica de América Latina*, Navarra, Verbo Divino.
- **Gamio, Manuel.**  
1960 *Forjando patria*, México, Porrúa.
- **García Arroyo, Saúl.**  
2005 *De piedra y bronce en Cultura Urbana*, México, UACM, Año 2, no. 7, Noviembre-Diciembre, pp. 10-17.
- **García Canclini, Néstor.**  
2004 *El dinamismo de la descomposición: megaciudades latinoamericanas*, en Navia, P. y Zimmerman, M. (coord.), *"Las ciudades latinoamericanas en el nuevo [des]orden mundial"*, México, Siglo XXI, pp. 58-72.
- **García Ugarte, Marta Eugenia.**  
1993 *Iglesias y modernidad: las trampas de la historia*, en Rodolfo Casillas (coord.), *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México*, México, FLACSO, pp. 51-58.
- **Garma Navarro, Carlos.**  
1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca*, INI.  
1993 *La identidad social en las minorías religiosas*, en Rodolfo Casillas (comp.), *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, FLACSO.  
2004 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, UAM-Plaza y Valdés.  
2005 *Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el censo del 2000*, en Mario Humberto y Carlos Garma (ed.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM-UAM, pp. 25-48.
- **Garma Navarro, Carlos y Alberto Hernández.**  
2007 *Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas*, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, ColJal-Colef-Ciesas-Colmich-Segob-UQROO, pp. 203-226.
- **Gaxiola, Manuel.**  
1994 *La serpiente y la paloma. Historia, teología y análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la denominación pentecostal más antigua de México (1914-1994)*, México, Pyros.
- **Geertz, Clifford.**  
2003 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- **Gellner, Ernest.**  
1988 *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- **Geyer, H. S. y Kontuly, T.**  
1996 *A Theoretical Foundation for the Concept of Diferencial Urbanization*, en Geyer, H.S. y Kontuly, T. (ed.), *Differential Urbanization*, Great Britain, Arnold, pp. 290-308.
- **Giménez, Gilberto.**  
1993 *Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa*, en Bonfil, Guillermo (coord.), *"Nuevas identidades culturales en México"*, México, Conaculta, pp. 23-54.  
1996a *Territorio y cultura*, en "Estudios sobre las culturas contemporáneas", Colima, Universidad de Colima, Diciembre, Vol. II, núm. 004, pp. 9-30.  
1996b *El debate actual sobre modernidad y religión*, en *Identidades religiosas y sociales en México*, en Gilberto Giménez (coord.), México, UNAM, pp. 1-22.  
2006 *Teoría y análisis de la cultura I*, México, Conaculta.  
2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta-ITESO.  
2009 *Identidades sociales*, México, Conaculta-Instituto Mexiquense de Cultura.
- **Gissi Barbieri, Nicolás.**  
2000 *Mapuche en Santiago 2000: una identidad étnica reencontrada*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de la Frontera, en: <http://www2.estudiosindigenas.cl/trabajados/GISSI.pdf>  
2009 *Sistemas de intercambio económico, redes étnicas e integración social de la población mixteca y chocholteca en la colonia San Miguel Teotongo, Ciudad de México*, México, Tesis de Doctorado en Antropología, IIA-UNAM.
- **Gould, Stephen Jay.**  
1977 *Ontogeny and Phylogeny*, Cambridge, Harvard University Press.
- **Graves, Joseph L.**  
2001 *The Emperor's new clothes: biological theories of race at the millennium*, New Brunswick, Rutgers University Press.



- **Guamán, Julián.**  
2006 *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar – Abya-Yala.
- **Gutiérrez Chong, Natividad.**  
2001 *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, UNAM-Plaza y Valdés-Conaculta.
- **Gutiérrez, Cristina et. al.**  
2007 *Índice de marginalidad municipal y población no católica*, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, ColJal-Colef-Ciesas-Colmich-Segob-UQROO, en Disco Interactivo.
- **Gutiérrez, Lorenza y Rosas, Marcela (coord.)**  
2010 *Entre muros: 4 testimonio de mujeres indígenas en la Ciudad*, México, Expresión Cultural Mixe Xaam.
- **Hamilton, Malcolm.**  
2001 *The Sociology of Religion*, Londres, Routledge, 2ª ed.
- **Hernández Castillo, Aída.**  
2001 *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, Ciesas-Porrúa.  
2008 *Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo*, en Aída Hernández y Liliana Suárez (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, pp. 75-115.
- **Hernández H., Alberto.**  
2007 *Urbanización y cambio religioso*, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, ColJal-Colef-Ciesas-Colmich-Segob-UQROO, pp. 247-266.
- **Hiernaux-Nicolas, Daniel.**  
1995 *Nueva periferia, vieja metrópoli: el Valle de Chalco*, México, UAM.  
2000 *Metrópolis y etnicidad: Los indígenas en el Valle de Chalco*, Toluca, Fonca-Colegio Mexiquense-Ayuntamiento de Valle de Chalco Solidaridad.
- **Houtart, Francois.**  
1998 *Sociología de la religión*, México, Plaza y Valdés.
- **Iracheta, Alfonso.**  
2009 *Políticas públicas para gobernar las metrópolis mexicanas*, México, Colegio Mexiquense – Porrúa.
- **León Portilla, Miguel y Ángel Ma. Garibay.**  
1989 *La visión de los vencidos*, México, UNAM.
- **Levi-Strauss, Claude.**  
1968 *Mitológicas I: lo crudo y lo cocido*, México, FCE.
- **López Cortés, Eliseo.**  
1990 *Pentecostalismo y milenarismo: la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, México, UAM.
- **Mardones, José María.**  
2005 *La racionalidad simbólica*, en Blanca Solares y Ma. del Carmen Valverde (eds.), *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, México, UNAM, pp. 39-73.
- **Martin, David.**  
1991 *Otro tipo de revolución cultural: El protestantismo radical en Latinoamérica*, en Centro de Estudios Públicos, núm. 44, Santiago de Chile, pp. 39-62.
- **Marzal, Manuel.**  
1994 *La religión quechua surandina peruana*, en Manuel Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios*, México, Centro de Reflexión Teológica – Universidad Iberoamericana, pp. 133-187.  
2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Trotta – Pontificia Universidad Católica del Perú.
- **Mendieta y Núñez, Lucio.**  
1991 *Ensayos sobre el alcoholismo entre las razas indígenas de México*, en Eduardo L. Menéndez, *Antropología del alcoholismo en México: los límites estructurales de la economía política 1930-1979*, México, Ciesas, Ediciones de la Casa Chata, pp. 125-139.
- **Moctezuma Barragán, Pedro.**  
1999 *Despertares: comunidad y organización urbano popular en México 1970-1994*, México, Universidad Iberoamericana – UAM.
- **Monsiváis, Carlos.**  
1987 *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*, México, Ediciones Era.  
1992 *Escenas de pudor y liviandad*, México, Grijalbo-Mondadori.
- **Monsiváis, Carlos y Carlos Martínez.**  
2002 *Protestantismo, diversidad y tolerancia*, México, CNDH.
- **Muciño, Eduardo y López, Elías.**  
1988 *San Miguel Teotongo: una experiencia en la construcción de organizaciones autónomas de masas*, en Alonso, Jorge (coord.), *“Los movimientos sociales en el Valle de México II”*, México, Ciesas, pp. 191-223.
- **Nahmad, Salomón y Carrasco, Tania.**  
2005 *Perfiles indígenas de México*, México, Ciesas Pacífico Sur, en:

- [http://www.ciesaspacificosur.edu.mx/Docum/PerfilNacional/Perfil\\_Nacional\\_es.pdf](http://www.ciesaspacificosur.edu.mx/Docum/PerfilNacional/Perfil_Nacional_es.pdf)
- **Navarrete Linares, Federico.**  
2008 *Los pueblos indígenas de México*, México, CDI-PNUD.
  - **Navarro, Bernardo y Moctezuma, Pedro.**  
1989 *La urbanización popular en la Ciudad de México*, México, UNAM – Editorial Nuestro Tiempo.
  - **Oehmichen Bazán, Cristina.**  
2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la ciudad de México*, México, UNAM.
  - **Pacione, Michael.**  
2001 *Urban Geography: a Global Perspective*, Londres-Nueva York, Routledge.
  - **Parker, Cristián**  
1993 *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, FCE.
  - **Pérez Ruíz, Maya Lorena.**  
2005 *Indígenas y relaciones interétnicas en la ciudad de México. Un panorama general*, en Bartolomé, Miguel A. (coord.), *Visiones de la diversidad: relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual III*, México, INAH, 2005, pp. 225-277.  
2008 *Diversidad, identidad y globalización: los jóvenes indígenas en las ciudades de México*, en Pérez Ruíz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, INAH, pp. 45-67.
  - **Pujadas Muñoz, Juan José.**  
2002 *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, CIS, 2ª ed.
  - **Quijano, Aníbal.**  
1972 *La constitución del “mundo” de la marginalidad urbana*, en Revista EURE, vol. 2, julio, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, pp. 89-106.
  - **Reina, Leticia.**  
2005 *La nación entre dos fuegos*, en Leticia Reina et. al., *Identidades en juego, identidades en guerra*, México, Ciesas-INAH-Conaculta, pp. 285-298.
  - **Ricoeur, Paul.**  
2000 *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE.
  - **Rivera Farfán, Carolina.**  
2007 *Acción política de organizaciones evangélicas en los Altos de Chiapas*, en “Iztapalapa”, UAM-I, Año 28, Núms. 62-63, enero-diciembre 2007, pp. 15-27
  - **Romer, Marta.**  
1982 *La población indígena y la migración interna*, informe de investigación, INI (mecanografiado).  
2009 *¿Quién soy?: estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*, México, INAH.
  - **Sassen, Saskia.**  
2007 *Situando ciudades en circuitos globales*, en Arce Macías, et. al. (coord.), *“Ciudades del siglo XXI”*, México, CIDE-Porrúa.
  - **Smith, Anthony D.**  
1998 *Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales*, en “Revista Mexicana de Sociología”, Vol. 60, No. 1, México, UNAM, pp. 61-80.
  - **Sobrino, Jaime.**  
2003 *Competitividad de las ciudades en México*, México, Colmex.
  - **Spickard, Paul.**  
2005 *Race and Nation, Identity and Power: Thinking comparatively about Ethnic Systems* en Spickard, Paul (ed.), *Race and Nation. Ethnic Systems in the Modern World*, New York, Routledge, pp. 1-29.
  - **Stavenhagen, Rodolfo.**  
2002 *Indigenous peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate* en Sieder, Rachel. *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Institute of Latin American Studies, Palgrave Mac Millan.
  - **Stoll, David.**  
1993 *¿América Latina se vuelve protestante?*, Quito, Abya-Yala.
  - **Suárez Suárez, Hugo José.**  
2010 *El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco (México, D.F.)*, en *Estudios Sociales*, año VI, núm. 6, Primer Semestre, Universidad de Guadalajara.
  - **Tamagno, Liliana.**  
2007 *Religión y procesos de movilidad étnica. La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina*, en “Iztapalapa”. Año 28, núms. 62-63, enero-diciembre, UAM-Iztapalapa, pp. 69-99.
  - **Taylor, Peter.**  
2004 *World city network. A global urban analysis*, Londres, Routledge.
  - **Tilley, Virginia.**  
2005 *Mestizaje and the “Ethnicization” of Race in Latin America* en Spickard, Paul (ed.), *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World*, New York, Routledge, pp. 53-68.

- **Tintaya, Porfidio.**  
2007 *La identidad aymara en San José de Kala, Bolivia*, en "Cultura y representaciones sociales", vol. 2, núm. 3, México, UNAM, pp. 169-202.
- **Vallverdú, Jaume.**  
2008 *Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili.
- **Van Dijk, Teun A.**  
2003 *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa.
- **Varios autores.**  
2005 *Delimitación de las zonas metropolitanas de México*, México, SEDESOL-CONAPO-INEGI.
- **Vázquez, Felipe.**  
1999 *La gran comisión: "Id y predicad el evangelio". Un estudio de interacción social y difusión religiosa*, México, Ciesas.
- **Vilalta, Carlos.**  
2009 *La geografía local del narcomenudeo: patrones, procesos y recomendaciones de política urbana*, en "Estudios demográficos y urbanos", Vol. 24, Núm. 1, México, Colmex, pp. 49-77.
- **Villarreal, Andrés.**  
2010 *Estratificación según color de piel en el México contemporáneo*, en *American Sociological Review*, vol. 75, num. 5, pp. 1-33, en: <http://www2.asanet.org/journals/asr/villarrealspanish2010.pdf>
- **Villoro, Luis.**  
1996 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE-Colmex-Colegio Nacional, 3ª ed.
- **Wade, Peter.**  
1997 *Race and Ethnicity in Latin America*, London, Pluto Press.
- **Ward, Peter M.**  
1991 *México: una megaciudad. Producción y reproducción de un medio ambiente urbano*, México, Conaculta – Alianza Editorial.
- **Washburn, Sherwood.**  
1972 *Estudio sobre la raza en Comas*, Juan. *Raza y racismo*, México, SEP-setentas, Apéndice 2, pp. 71-92.
- **Weber, Max.**  
2004 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires, Gradifco.