



Desacatos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1607-050X

ISSN: 2448-5144

desacato@ciesas.edu.mx

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en
Antropología Social
México

Lebrato, Matthew J.; Zentella, Adriana

¿Tradición versus modernidad? Conversión religiosa en comunidades mixtecas

Desacatos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 61, 2019, Septiembre-, pp. 172-177

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Distrito Federal, México

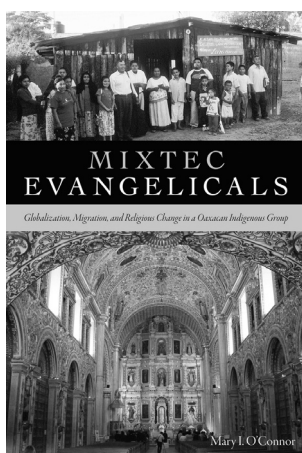
Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13964901012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



► *Mixtec Evangelicals: Globalization, Migration, and Religious Change in a Oaxacan Indigenous Group*

MARY I. O'CONNOR, 2016

University Press of Colorado, Colorado

¿Tradición *versus* modernidad? Conversión religiosa en comunidades mixtecas

MATTHEW J. LEBRATO Y ADRIANA ZENTELLA

Tradition versus Modernity? Religious Conversion in Mixtec Communities

MATTHEW J. LEBRATO

Lyon College, Batesville, Arkansas,
Estados Unidos
mlebrato@umail.iu.edu

ADRIANA ZENTELLA

Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad de México, México
ad.zentella@gmail.com

Desacatos 61,
septiembre-diciembre 2019, pp. 172-177

El libro *Mixtec Evangelicals: Globalization, Migration, and Religious Change in a Oaxacan Indigenous Group* hace una aportación histórica sobre algunos de los primeros casos de conversión a religiones evangélicas en la región mixteca de Oaxaca. Como se aprecia por el título, el argumento principal de Mary I. O'Connor es que la conversión religiosa se debe al fenómeno de la globalización, en particular a la migración. Los mixtecos inmigrantes fueron los primeros en convertirse a otras religiones y al regresar a sus comunidades de origen trajeron nuevas creencias e ideas.

O'Connor proporciona un esbozo cuidadoso de tres comunidades mixtecas y una colonia de Huajuapán de León formada por mixtecos evangélicos expulsados de su comunidad de origen. También aporta datos relevantes sobre la conformación social, política y económica de las comunidades estudiadas y describe varias escalas políticas y geográficas. Quien lea esta obra podrá conocer la historia y el contexto de estas cuatro comunidades. En el capítulo seis, la autora examina y compara

los cuatro casos para dar un panorama de las reacciones de las comunidades frente a la conversión. Se contextualiza el estudio al señalar de forma breve las consecuencias del modelo económico neoliberal implementado en México en la década de 1990, sobre todo para las comunidades campesinas cuyo sustento se basa en el cultivo de la milpa y otros productos agrícolas. Asimismo, se destaca la imposibilidad de los campesinos mixtecos de vender su maíz después de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) debido a los precios más bajos del maíz importado de Estados Unidos.

Se narran las dificultades y retos que enfrentaron las primeras personas conversas en cada una de estas comunidades y se argumenta que en los principales lugares de conversión —Culiacán, Sinaloa; Miguel Alemán, Sonora; Valle de San Quintín, Baja California, todos en el Norte de México, y California, Estados Unidos— los inmigrantes se encontraban en una situación complicada: estaban lejos de su tierra natal, en condiciones de pobreza y hasta de explotación. O'Connor dice que en varios casos los conversos tenían un problema o reto particular y en esas circunstancias, los evangelizadores fueron de las pocas personas que les ofrecieron comida, pláticas y diversión.

En cuanto a las aportaciones específicas, el capítulo tres habla del municipio de San Juan Mixtepec, uno de los poblados mixtecos más estudiados (Besserer, 2004; Kearney, 1995), que posee un gran bosque de pinos de propiedad comunal y un sistema local de gobierno basado en cargos, entre ellos el de bienes comunales y las mayordomías para la fiesta tradicional. Este capítulo contiene elementos etnográficos sobre la infraestructura de transporte y los bienes materiales, los cuales, desde la perspectiva de O'Connor, se relacionan con una modernidad selectiva. También se describe cómo muchas viviendas del municipio tienen dos estructuras: la casa original y una nueva, construida por los inmigrantes residentes en Estados Unidos, situación que se replica en

muchas comunidades rurales con fuerte presencia de migración. Otros datos valiosos son el registro de los años y lugares de inmigración de las primeras conversiones al no catolicismo, y la descripción de la red transnacional de iglesias evangélicas que se extiende por Baja California, localidades del sur de Estados Unidos y las comunidades de Mixtepec.

La discusión del capítulo se concentra en las relaciones entre religiones en el interior de las agencias de San Lucas y San Pedro Yososcuá, conformadas en su mayoría por personas evangélicas. A principios de la década de 1990, con el retorno de mixtecos no católicos, el sistema tradicional de la fiesta en ambas comunidades se transformó: antes había dos celebraciones al año, ahora se celebra sólo una fiesta con una mayordomía. O'Connor compara las circunstancias en las dos comunidades: en San Lucas, la comunidad llegó a un acuerdo sobre los dos tipos de pertenencia religiosa; en Yososcuá, hay desunión y conflicto entre católicos y no católicos, incluso dentro de algunas familias hay miembros que no se hablan entre sí. Con base en el testimonio de comuneros, se muestra la tensión entre una lógica individualista y otra comunitaria. Los mixtecos católicos acusan a los evangélicos de no cooperar para el mantenimiento de la comunidad y su fiesta, mientras éstos rechazan los gastos por la ingesta de alcohol cuando tienen cargos en el sistema festivo y reclaman la ausencia de sacerdotes católicos en las comunidades.

En el capítulo cuatro, O'Connor se enfoca en la comunidad de San Juan Diquiyú, excepcional por su conversión temprana a religiones evangélicas, en 1981; el pequeño porcentaje de la población total, 8%; la poca migración entre los evangélicos, y la situación económica de pobreza. Explica que los primeros adventistas fundaron una comunidad vecina y nunca emigraron a Estados Unidos. Por esta razón, su situación económica se rezagó. Además, no estaban interesados en convertir a sus paisanos católicos. Se argumenta que estos factores y el acuerdo informal de dar cargos seculares a los no católicos

ha resultado en una paz relativa. En un análisis interesante de la religión trinitaria, se describe la perspectiva desde la cual el pastor de la congregación de Huajuapán ha ejercido en San Juan. En una homilía, el pastor ordenó a los de San Juan que convirtieran a sus paisanos católicos y llegó a declarar que su santo patrono era el diablo. La investigadora sugiere que los comuneros trinitarios rechazaron estas palabras divisorias para mantener la paz en su comunidad. Si bien están de acuerdo con el pastor de Huajuapán, tienen que convivir de manera cotidiana con sus vecinos en San Juan Diquiyú.

Este capítulo también provee un análisis de la influencia de la migración en la economía local por medio del ejemplo de la recolección diaria de leña. En San Juan, como en muchas comunidades regidas por sistemas de tierra comunal, los comuneros tienen derecho a recoger leña. Sin embargo, este recurso común no se goza por igual. Una tarde, O'Connor se encontró con dos ancianas que llevaban leña a sus casas, ella se ofreció a llevarlas en su vehículo y preguntó cuánto tiempo iban a durar los veintitantos kilos de leña que habían recolectado. Las ancianas dijeron que tres días. O'Connor contrasta este dato con quienes recogen leña con burro o camionetas con el objetivo de venderla. Los comuneros se quejan de que estos hombres recogen toda la leña de la comunidad y no dejan nada. El ejemplo demuestra que los migrantes han logrado acceder a ciertos productos gracias a las remesas, lo cual los favorece. Incluso, cuando regresan a sus comunidades de origen tienen la posibilidad de gozar de los recursos comunales.

En el capítulo cinco se narra la historia de la colonia Sinaí, construida en las afueras de Huajuapán de León por mixtecos pentecostales que fueron expulsados de su pueblo original. En 1987 se estableció la primera iglesia no católica en San Antonio Yodondusa Monteverde, lo que causó el rechazo de muchos pobladores, quienes ese año expulsaron a los hermanos evangélicos con palos, machetes

y amenazas. El grupo del Centro Bíblico compró tierras cerca de Huajuapán para establecer la nueva colonia, formada con la perpetuación del *ethos* comunal del tequio, el acceso al agua y la construcción de viviendas de concreto.

En el capítulo siete, O'Connor reflexiona sobre la migración y los flujos de movilidad mixteca. Explica que no se le puede llamar diáspora porque los mixtecos no han emigrado lo suficiente para producir una segunda generación grande, pero que las posibilidades de reproducción de la identidad mixteca están presentes, cuestión que destaca como una característica unívoca de la pertenencia mixteca.

Tenemos dos críticas principales al libro. La primera es el uso de la modernidad como entramado teórico. Como han demostrado algunos autores, desde Johannes Fabian (1983), la antropología ha servido al proyecto colonial justo por medio de la construcción del tiempo en que el *otro* se rezaga en comparación con *nosotros*. Ya sea salvaje-civilizado, Tercer Mundo-Primer Mundo, subdesarrollado-desarrollado o tradicional-moderno, estas oposiciones separan a los antropólogos de sus *objetos* de estudio y ponen al *otro* en un tiempo y un mundo en los que siempre *carece*, en comparación con el estándar euroamericano.

En el segundo capítulo, "Los mixtecos y la modernidad", O'Connor pregunta: ¿por aceptar los símbolos y productos de la modernidad, los mixtecos se vuelven menos indígenas? ¿Por convertirse a otras religiones, los mixtecos se hacen más modernos y menos indígenas? Estas preguntas se basan en concepciones simplistas de lo indígena y la modernidad. Más aún, proponer que la modernidad es sólo de origen europeo (p. 27), o que la modernidad y lo indígena son conceptos rígidos y opuestos, nos parece equívoco. Como han demostrado numerosos autores en diversos campos, la modernidad, al igual que lo indígena, son fluidos, variables y siempre en diálogo uno con el otro (Bessire, 2014; Comaroff y Comaroff, 2012; De la Cadena y Starn, 2007; Latour, 1993; Greene, 2009). La *indigenidad* se refiere

a las relaciones sociales constituidas a lo largo de la historia, que permiten que una persona, una práctica, un grupo o un objeto se identifique o sea reconocido como indígena (López, 2016). Al parecer, O'Connor entiende el binarismo modernidad *versus* tradición como algo fijo y puro, y no como algo que se inventa y se transforma de manera constante en un presente mutable. No queda claro cuáles son los elementos culturales que utiliza para definir la indigenidad mixteca, más allá de las creencias y prácticas católicas y el sistema de normas internas llamado usos y costumbres; tampoco se revelan los procesos históricos y sociales de estos marcadores de la otredad cultural en el México moderno. Las dudas no se aclaran cuando O'Connor da una breve definición de la modernidad: “algo asociado con el progreso [...] lo cual se logra a través de la ciencia, basada en la racionalidad. La elección del individuo reemplaza la tiranía de la familia y la comunidad. La democracia es la política encarnada de esta libertad. El mercado es su encarnación económica” (p. 28). ¿Acaso O'Connor no reconoce la práctica directa comunitaria de los cargos, la asamblea y los otros aspectos de la comunalidad como democracia? Tampoco parece coherente hablar del mercado como máxima expresión de la modernidad económica, sin cuestionar todos los instrumentos sociales y políticos que influyen de manera masiva en este intercambio “libre” de bienes y servicios. Tomemos el ejemplo del TLCAN, mencionado por O'Connor, que permite que los productores de maíz en Estados Unidos reciban subsidios de su gobierno para vender su producto a precios muy bajos. El mismo gobierno de Estados Unidos influye en la economía de los dos países, y como explica O'Connor, ha hecho casi imposible vivir como campesino en la Mixteca. Cualquier ejemplo demuestra que no hay mercado que exista al margen de las fuerzas y los factores sociales y políticos. Si bien sabemos que no hay mercado sólo económico, sino siempre social y político, ¿para qué engañarse con la noción del mercado libre como expresión de la modernidad?

La segunda crítica que tenemos es de corte metodológico. Si se quiere llevar a cabo una investigación para saber hasta qué grado se logra vivir de acuerdo con los ideales de la modernidad, tendría que ser un estudio muy cuidadoso, con parámetros claros y definidos. Suponer, simplemente, que lo indígena es tradicional y no moderno, y que la conversión religiosa es moderna es una falta de rigidez metodológica. El texto da la impresión de que la religión católica es una tradición pura y propia de los mixtecos actuales, como si no hubiera sido resultado de la colonización española de los pueblos indígenas en gran parte de América. Aunque las celebraciones católicas representan una parte importante de las tradiciones indígenas que se practican en la actualidad, en lo que fue Mesoamérica, éstas son expresiones de un sincretismo entre el catolicismo español y las espiritualidades originarias. En el caso de los *ñuu saavi* o pueblo de la lluvia, “algunas celebraciones de las fiestas del calendario católico conservan fuertes elementos prehispánicos, estrechamente ligados con los aspectos sobrevivientes de la cosmovisión mixteca” (Mindek, 2003: 15).

La confusión metodológica continúa cuando O'Connor cuestiona si los mixtecos conversos son más modernos que los católicos. Su respuesta parece ser que sí, con base en su concepto de modernidad selectiva. La idea que propone implica que la vida puede dividirse en aspectos modernos y no modernos. De acuerdo con esa noción, los mixtecos seleccionan algunos aspectos modernos y rechazan otros. Sin embargo, sus ejemplos etnográficos de la modernidad no se tratan de los conceptos abstractos que había mencionado para definirla —la elección libre del individuo, la democracia, el progreso—, sino de productos: los mixtecos usan teléfonos celulares, televisiones y computadoras, y servicios como agua potable, drenaje, incluso caminos pavimentados que conectan comunidades. Proponer que estos productos y servicios son modernos o que utilizarlos implica un cambio drástico en la identidad resulta

confuso. No se explica cómo los cambios tecnológicos y de servicios básicos conducen a un cambio de identidad y un acercamiento a los ideales de la modernidad. Parece que O'Connor da por sentado que uno implica lo otro y no presenta datos para sostener su argumento.

En el capítulo en el que contrasta las comunidades de estudio, la colonia Sinaí se clasifica en menor nivel de marginación con base en datos del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, del Instituto Nacional de Estadística y Geografía. No obstante, como la colonia se conformó a partir de la edificación de viviendas con paredes y pisos de concreto, con servicios como energía eléctrica, agua y sistema de drenaje, O'Connor considera que está “un paso fuera de la comunidad y hacia la modernidad” (p. 75). La idea de que una casa de concreto, un piso firme o el uso del drenaje encaminen a los mixtecos hacia la modernidad es cuestionable. Si bien es cierto que la actividad laboral de las familias mixtecas de la colonia Sinaí en la ciudad de Huajuapán representa cierta estabilidad económica —de acuerdo con la encuesta levantada por la autora, 61% de los residentes tienen empleo en esa ciudad—, esa relación incorpora a los mixtecos evangélicos a un modo de vida urbano, en el cual el trabajo asalariado permite pagar servicios como agua, luz y gas. Es decir, a pesar de que “la disponibilidad de trabajo en la ciudad significa que no hay miembros de la colonia en el flujo migratorio” (p. 87), sí hay movilidad laboral hacia Huajuapán y se establece una relación de dependencia económica con la urbe.

Como conclusión, el libro provee información valiosa acerca de algunas de las primeras conversiones

evangélicas en la Mixteca. Se basa en datos concretos de las comunidades y en entrevistas con los pastores y conversos, lo cual nos acerca a historias detalladas acerca del fenómeno de la conversión fomentado por la migración. La investigación multisituada de la migración analiza la forma en la que se ha perpetuado la cultura mixteca mediante el sistema de usos y costumbres en la región originaria, a pesar del cambio religioso, y el mantenimiento de redes transnacionales en varios estados del Norte mexicano y en la California estadounidense.

Sin embargo, el marco teórico del libro se basa en una noción evolucionista, los elementos de la modernidad —democracia, economía, sociedad, epistemología, etc.—se entienden en términos de origen estrictamente europeo. Haría falta usar también términos o parámetros mesoamericanos y de origen nativo. Negar a los pueblos mixtecos sus propias nociones, que se perciben flexibles, cambiantes y en diálogo con otras ideas, refuerza una tradición antropológica que ubica a los sujetos de estudio en otro tiempo. De la misma forma, asumir que los cambios en servicios y tecnología son equivalentes a transformaciones de la identidad y los ideales, sin sustentarlo con datos etnográficos, indica falta de rigidez metodológica. Nos parece que la aportación del libro sería más significativa si O'Connor hubiera tomado en cuenta las lógicas comunitarias acerca de las nociones de la libre elección individual y la práctica democrática de los pueblos originarios mexicanos para estudiar con detalle cómo cambia la perspectiva de las personas mixtecas que se han convertido a otras religiones en comparación con quienes no lo han hecho. **D**

Bibliografía

- Besserer, Federico, 2004, *Topografías transnacionales: hacia una geografía de la vida transnacional*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés, México.
- Bessire, Lucas, 2014, *Behold the Black Caiman: A Chronicle of Ayoreo Life*, University of Chicago Press, Chicago.

- Cadena, Marisol de la y Orin Starn (eds.), 2007, *Indigenous Experience Today*, Berg, Oxford.
- Comaroff, Jean y John L. Comaroff, 2012, *Theory from the South. Or, How Euro-America is Evolving toward Africa*, Paradigm Publishers, Boulder.
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, Nueva York.
- Greene, L. Shane, 2009, *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru*, Stanford University Press, Stanford.
- Kearney, Michael, 1995, "The Effects of Transnational Culture, Economy, and Migration on Mixtec Identity in Oaxacalifornia", en Michael Peter Smith y Joe R. Feagin (coords.), *The Bubbling Cauldron: Race, Ethnicity, and the Urban Crisis*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 226-243.
- Latour, Bruno, 1993, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge.
- López Caballero, Paula, 2016, "Pistas para pensar la indigeneidad en México", en *Interdisciplina*, vol. 4, núm. 9, pp. 9-27.
- Mindek, Dubravka, 2003, *Mixtecos*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.