

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Serie Migraciones

RELIGIONES, MOVILIDADES, FRONTERAS

Javier Jiménez-Royo
[Coord.]



**RELIGIONES, MOVILIDADES,
FRONTERAS**

**TENSIONES, DIVERSIDADES Y
MOVILIZACIONES EN DEBATE**

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.

Religiones, movilidades, fronteras : tensiones, diversidades y movilizaciones en debate /

Pablo Maximiliano Ojeda ... [et al.] ; Coordinación general de Javier Jiménez-Royo. - 1a ed.

- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2026.

Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo de CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-275-9

1. Religiones . 2. Cristianismo. 3. Hinduismo. I. Ojeda, Pablo Maximiliano II. Jiménez-Royo, Javier, coord.

CDD 230

Otros descriptores asignados por CLACSO

Religiones / Fronteras/ Movimientos Sociales /Movilidad / Conflicto Social / Estado / América Latina

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

**RELIGIONES, MOVILIDADES,
FRONTERAS**

**TENSIONES, DIVERSIDADES Y
MOVILIZACIONES EN DEBATE**

Javier Jiménez-Royo
(Coord.)

Grupo de Trabajo
Religiones y sociedad





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

Rodolfo Gómez - Coordinador

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial CLACSO

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual

Área de investigación

Magdalena Rauch - Coordinadora de investigación

Marta Paredes, Rodolfo Gómez Luna González y Teresa Arteaga **Equipo de Gestión Académica**



Librería
Latinoamericana
y Caribeña de
Ciencias Sociales

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Religiones, movilidades, fronteras (Buenos Aires: CLACSO,/SEMIR, junio de 2026).

ISBN:978-631-308-275-9



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

ÍNDICE

Javier Jiménez-Royo

Introducción. Religiones, movilidades, fronteras | 11

1. Pablo Maximiliano Ojeda

Autobiógrafos y desertores. Disonancias religiosas en un mundo ¿hegemónico? | 23

2. Jesús Eduardo Villota Mera

Pentecostalismo *romaní* en México: notas introductorias sobre su contexto, origen y desarrollo | 35

3. Dinorah Lizeth Contreras Aragón

El cristianismo coreano en el contexto de la diversidad religiosa de Tijuana: iglesias étnicas, fes viajeras y religiones migrantes | 51

4. Lucero Jazmín López Olivares	
La práctica del hinduismo en México: un enfoque en las adaptaciones gastronómicas del <i>prasādam</i>	71
5. Daniel Valdez	
Transitar lo espiritual: un análisis de la oferta terapéutica holística en la ciudad de Tijuana Baja California, México	95
6. Luis Muñoz-Villalón	
Peregrinos y buscadores en los nuevos itinerarios de conversión: Una aproximación autoetnográfica	111
7. Daniela Elisa Alvarez	
Fronteras moebidianas en la espiritualidad ecofeminista	127
8. Sofía Luciana Santillán Sosa	
<i>Varón y hembra los creó</i> : el desplazamiento de los feminismos críticos de género hacia los conservadurismos	139
9. José de Jesús Fernández Malvárez	
Trabajar la religión. Proceso de trabajo y mercantilización de bienes simbólicos en las tradiciones orisha	157
10. Diego Fernando Arias Peña	
El lenguaje religioso en el ámbito empresarial: el caso del grupo Bimbo	171
11. Elisete Signor, Javier Jiménez-Royo	
Fronteras, religión y <i>medicina tradicional</i> . La experiencia de una misionera entre migrantes	187
Sobre las autoras y autores	195

INTRODUCCIÓN

RELIGIONES, MOVILIDADES, FRONTERAS

Javier Jiménez-Royo

El presente libro tiene por objeto la reflexión acerca de las múltiples formas en que las religiones o las prácticas espirituales –la división entre ambas categorías puede resultar superficial– se materializan al implicarse en movimientos y cruzar fronteras. Más concretamente, los capítulos de este libro buscan responder a preguntas como, ¿Qué ocurre cuando creencias, ideas, prácticas, personas, dispositivos religiosos atraviesan fronteras? ¿Qué transformaciones religiosas, o de otro tipo, emergen en el cruce de fronteras? ¿Qué clase de fronteras se ponen en cuestionamiento a partir de la reflexión sobre los fenómenos religiosos en movimiento? Para adentrarnos en lo que este volumen propone, merece la pena detenernos en algunos de los conceptos clave, como son los de movimiento y frontera, y sus vinculaciones con lo religioso.

La asociación entre religión(es) y movimiento(s) no es nueva. Una de las propuestas que más ha impactado en la sociología haciendo una clara alusión a estos tópicos es la de Danièle

Hervieu-Léger. Ella se sirve de las figuras del *peregrino* y el *convertido* para dar cuenta del movimiento por el que se caracteriza la religión, en un mundo moderno que vio cómo las versiones más rotundas de la teoría de la secularización entraban en crisis. El peregrino, así, encarna los procesos móviles de las creencias que escapan de sus caparazones institucionales y se individualizan en muchos casos, tomando distintas formas. El convertido expresa las nuevas formas de relación que surgen de estos movimientos. En palabras de Hervieu-Léger, la religión en movimiento da cuenta “de la dispersión de las creencias, de la movilidad de las pertenencias, de la fluidez de las identificaciones y de la inestabilidad de las reagrupaciones” (Hervieu-Léger, 2004, p.93). Cornejo Valle, Cantón-Delgado y Blanes (2008), haciendo eco de la formulación de Hervieu-Léger, han destacado la productividad de pensar en la religión en “movimiento”, dado los varios sentidos que genera este concepto. Por un lado, pensar en la religión con el concepto de *movimiento* nos remitirá a aspectos que priorizan la agencia sobre la estructuran; por otro, refleja los procesos espacio-temporales implicados en los fenómenos religiosos actuales (Cornejo Valle, Cantón-Delgado y Blanes, 2008, p.19).

En el plano conceptual, la propuesta de Hervieu-Léger tiene una buena dosis de metáfora. El ánimo de este volumen va en la misma línea. Los textos que este libro recoge responden a movimientos que van más allá del desplazamiento espacial. Evidentemente no faltan los/as autores/as que nutren esta compilación analizando casos desde perspectivas transnacionalistas¹. Estas aportaciones tienen que ver con la idea ya sabida de que la cultura, así como su correlato expresado en las identidades, trasciende fronteras espaciales (ver Papastergiadis, 2000; Beck, 2006). Levitt señala que la fe trasciende el espacio y tiempo (Levitt, 2007, pp.12-13), aunque esta condición transnacional no es ni mucho menos una novedad (Cherry, 2016, p.199). Estas páginas reflexionan, por ejemplo, sobre los casos de las iglesias coreanas, el hinduismo o las prácticas espirituales, algunas

1 Para el caso del transnacionalismo religioso, véase Peggy Levitt (2007, 2013).

de origen oriental, en Tijuana, México (Capítulos 3, 4 y 5); sobre la llegada del pentecostalismo a México desde EE.UU. y su expansión entre parte de la población *romaní* del país (Capítulo 2); sobre la práctica de las tradiciones orisha en Querétaro, México (Capítulo 9); y sobre la labor de las misioneras católicas en América (Capítulo 11). Todos estos capítulos refieren, aunque no solo, a las fronteras como límites nacionales.

Pero queremos ampliar el foco para ver en el movimiento una dinámica más generalizada. Entendemos el movimiento de la forma que sugiere la *filosofía de la diferencia* de Deleuze y Guattari como variación de intensidad y, por lo tanto, diferencia. Estos autores llaman “reterritorialización” a la operación de estabilización (en su sentido más amplio) que sucede luego de la “desterritorialización”, esto es, del movimiento liberador de la *tierra* (Deleuze y Guattari, 2008). De modo que, si bien los capítulos citados anteriormente comprenden reterritorializaciones de elementos, materializaciones y formas diferentes de encuentro entre elementos heterogéneos que atraviesan fronteras nacionales, no son las únicas formas en que las desterritorializaciones y reterritorializaciones podrían tener lugar. De esta forma, algunos análisis en este libro cuestionan la presunta homogeneidad religiosa en la España del s. XVII a través de las desafiliaciones y filiaciones religiosas (Capítulo 1); enmarcan al/ a la buscador/a espiritual y/o al/ a la investigador/a como peregrinos que transitan, unos/as entre distintas formas de espiritualidad (Capítulos 5 y 6), los/as otros/as entre la racionalidad científica y la creencia religiosa (Capítulo 6); señalan las difusas líneas entre lo religioso y lo político y sus interacciones (Capítulos 7 y 8); o entre los límites impuestos entre lo religioso y lo económico y sus intercambios (Capítulos 9 y 10).

Asumiendo la movilidad en esta segunda acepción se admite que “la religión ha sido siempre movimiento: de personas, de ideas, de prácticas, de objetos, de imágenes” (Cornejo Valle, Cantón-Delgado y Blanes, 2008, p19). Sin embargo, hay ciertas asociaciones casi inevitables que nos invitan a la matización. Desde el punto de vista de la dicotomía entre tradición y modernidad, útil por ejemplo

para organizar los acercamientos sociológicos acerca de las identidades religiosas, el fundamentalismo religioso podría ser leído como inmovilismo (Greil y Davidman, 2007).

Tampoco resulta razonable sobreestimar las movilidades. A día de hoy, hay miles de migrantes que, con sus creencias y prácticas religiosas, se encuentran impedidos de continuar sus proyectos, como ocurre en el norte de México. Hay quienes hablan de un actual “régimen de movilidad” en función de ciertos “procesos de cierre, atrapamiento y contención” (Shamir, 2005, p. 199) y quienes señalan la existencia de múltiples “regímenes de movilidad” (Glick Schiller & Salazar, 2013). El número de migrantes a nivel global no ha dejado de crecer en los últimos cincuenta años, según la Organización Internacional para las Migraciones² (OIM), y no es extraña la visión ingenua y romántica que alinea la movilidad con el progreso global, cuando son conocidas las situaciones de movilidad forzada (Gill, Caletrió & Mason, 2011, p.303), que a veces funcionan incluso como formas de contención (Tazzioli & Garelli, 2020). Por otra parte, hay quien no puede embarcarse en proyectos migratorios dados los recursos necesarios para hacerlo, y es que las movilidades no están al margen del poder (Sheller & Urry, 2006, p.211).

La inmovilidad ha quedado además evidenciada en la reciente pandemia de COVID-19, a veces de formas ambiguas. No son pocas las congregaciones religiosas las que, ante circunstancias de confinamiento obligatorio o recomendado, decidieron celebrar sus cultos a través de Youtube o Facebook Live. Ante situaciones potenciales de ansiedad o miedo, que algunos líderes pentecostales ven como vías de acceso a las influencias y/o posesiones de entidades malignas, decidieron generar comunidades online paralelas a las congregaciones con el ánimo de sentir el *movimiento del Espíritu Santo*. Pero esta situación también nos ayuda a pensar en cuestiones teóricas acerca de la movilidad. Aunque autores como Deleuze y

2 La OIM es un organismo de la ONU. En su página web señala que para el año 2020 hubo 281 millones de migrantes internacionales, lo que supone un 3'6% de la población mundial (OIM, 2022).

Guattari son entusiastas del movimiento, la diferencia y la creatividad; Eduardo Menéndez, basándose en la experiencia cercana del confinamiento, se muestra más suspicaz sobre el carácter innovador de la vida humana (Menéndez, 2020, p.23).

Por último, al igual que me he referido al movimiento en un sentido reducido, literal, y en un sentido amplio, se puede hacer lo mismo con *las fronteras*. Esta operación tampoco supondrá una novedad, solo hay que recordar la famosa introducción del libro de Fredrik Barth *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976). El concepto resulta útil para circunscribir, contener o tratar de controlar la diferencia. De hecho, cuando las fronteras se desafían a base de detraer diferencia decimos que se permean, se vuelven porosas, etc. Parecería, por ello, que la frontera es anterior a la diferencia, pero creo que es más certero decir que diferencia y frontera se coproducen, cuando no alcanzan una relación sinonímica. La diferencia es central en los textos que aquí se presentan. Las diferencias –religiosas, étnicas, nacionales, epistémicas, ontológicas– sobre las que reflexionan las notas de investigación de este volumen sugieren, la mayor parte de las veces implícitamente, grados distintos de fronterización; pero en todas persiste, sea para cuestionar su existencia, reflexionar sobre sus efectos, enfatizar el cambio, evidenciar su emergencia, girar sobre sí misma la idea del borde o límite.

¿Qué tipo de fronteras aparecen en estos textos? La diversidad misma de las propuestas insinúa fronteras de distinta naturaleza: materiales, simbólicas, ontológicas. No deja de ser cierta la afirmación de Marc Augé cuando señala la paradoja actual de la frontera: en un mundo global las fronteras parecerían ser residuales, aunque simultáneamente no dejan de reafirmarse (Augé, 2007, p.18). Así podemos observar cómo las creencias cruzan fronteras nacionales pero sirven para trazar límites étnicos (Capítulos 2, 3, 4) o políticos (Capítulo 8). Precisamente la perspectiva transnacional, en lo referente a los estudios sobre la movilidad humana, motivó a una redefinición simbólica de la frontera que llevó a desafiar categorías básicas de la propia antropología (Garduño, 2003, p.83). Sin embargo, el análisis de los fenómenos religiosos es asimismo productivo para

pensar en la superficialidad o arbitrariedad de ciertos límites. Las creencias pueden cuestionar las separaciones entre racionalidades aparentemente irreconciliables (Capítulos 6, 7, 8, 9, 10, 11). Por otra parte, no es extraña la circulación de personas cruzando límites entre creencias religiosas o prácticas espirituales (Capítulos 1, 5, 6). Más allá, las religiones pueden servir para desestabilizar formas de conocimiento asentadas (Capítulos 6 y 7).

Los/as autores/as que contribuyen a este volumen comparten estas preocupaciones, evidenciándolas, la mayoría de ellos/as, a través de análisis empíricos recientes que dan cuenta de la realidad cambiante del mundo. En este sentido, los capítulos de este libro constatan lo que ha escrito Daniela Elisa Álvarez: “las religiones se van reformulando a partir de la inmanencia de la vida, al igual que el lenguaje” (Álvarez, en este volumen). Esta circunstancia hace de este libro un referente actual para estudiantes e interesados/as en el fenómeno religioso en la actualidad.

Las distintas reflexiones que se recogen provienen de autores/as que trabajan en distintas disciplinas como la antropología, la sociología, los estudios culturales, la historia o la filosofía, por lo que este libro tiene un marcado carácter multidisciplinar. En este sentido, el volumen, como las formas en que en él se expresa la religión, *se mueve* entre distintas formas de pensar las religiones. Además, los capítulos mismos comparten a veces entre sí preocupaciones cruzadas, atravesando entre ellos las fronteras que los delimitan. Los autores/as que lo hacen posible son jóvenes investigadores/as, algunos/as maestros/as, algunos/as ya doctores/as o a punto de serlo, por lo que en la mayoría de capítulos son en realidad matices, propuestas inconclusas, breves reflexiones de las distintas investigaciones que llevan a cabo. En este libro se ha querido expresar el carácter provisional y procesual de los trabajos con el nombre “notas de investigación”. Si, como señala Augé, el quehacer científico desplaza las fronteras de lo desconocido (Augé, 2007, p.22), se podría decir que todos/as los/as autores/as que participan en este libro realizan activa y actualmente el esfuerzo por arrinconar estos límites.

Más allá de los temas de fondo que tienen en común, los capítulos expresan gran diversidad. Las formas en que podían ordenarse para dar forma al presente texto son potencialmente infinitas, aunque he tratado de hacerlo conforme a las perspectivas, temas y a veces metáforas de las que se sirven.

Los dos primeros capítulos tienen un marcado carácter histórico. El capítulo de Pablo Maximiliano Ojeda (capítulo 1) presenta un marcado enfoque historicista relativo a las conversiones protestantes. El autor, primero, realiza una aproximación crítica a la autobiografía como fuente de producción de datos en la historiografía y en las Ciencias Sociales. A partir de estas autobiografías, desafía la idea de la homogeneización católica en España en el S. XVII. Ojeda sugiere que existían disidencias que nos dibujan un panorama más plural del que se suele atribuir a la España en la Edad Moderna.

El capítulo de Jesús Eduardo Villota Mera (capítulo 2) nos introduce en la historia del pentecostalismo en México; historia en la que la movilidad entre dicho país y Estados Unidos resulta fundamental. Del mismo modo, entender las conversiones de los *roma* en México es atender a la movilidad aunque, como señala Villota Mera, ésta responda en un primer momento a una circunstancia contingente³. Aunque debemos tratar los dos fenómenos con independencia, el autor encuentra interesantes puntos de convergencia entre, por un lado, la expansión del pentecostalismo en México y, por otro, el arribo y encuentro del pentecostalismo entre los *romaníes* que residen en el mismo país.

Desde perspectivas transnacionales, los capítulos 3 y 4 se centran en la generación de organizaciones y prácticas religiosas de migrantes coreanos e indios respectivamente, en México y más específicamente en la ciudad fronteriza de Tijuana. Dinorah Lizeth Contreras Aragón (capítulo 3) se embarca en la tarea de analizar el lugar de las iglesias coreanas en el campo religioso de Tijuana, Baja

3 La contingencia forma parte de los factores explicativos de las conversiones religiosas para autores como Henri Gooren (2010).

California, México. Su capítulo es un análisis sociológico e histórico, enlazando con los capítulos anteriores, de la llegada a Tijuana de iglesias protestantes coreanas. Sin embargo, como la autora señala, no podemos entender el cristianismo coreano sin la movilidad, dado que su formación responde al carácter transnacional del cristianismo y de la migración coreana. Fraguadas en la movilidad misma de personas y creencias, con las complejidades que conlleva, el protestantismo coreano en Tijuana ha dado lugar tanto a iglesias étnicas, desde donde se impulsa la identificación nacional, a iglesias multiétnicas con aspiraciones globales de salvación.

Lucero Jazmín López Olivares (capítulo 4) reflexiona sobre la interacción entre personas, objetos y dioses hindúes en Tijuana, México, centrándose particularmente en la alimentación. Su capítulo muestra, desde la perspectiva *lived religion* (ver Ammerman, 2015), cómo los alimentos cobran significado en un contexto caracterizado por la limitada oferta de productos y por una práctica gastronómica distinta. La autora evidencia las estrategias creativas de tres familias hindúes en favor de construir comunidad fuera de su país de origen y de poner en contacto a sus miembros con la divinidad. La transformación de la organización de ciertas prácticas permite, asimismo, la movilidad ascendente en el estatus de las mujeres hindúes en migración.

Los capítulos 5 y 6 se sirven de la metáfora del peregrino, tal y como propuso Hervieu-Léger (2004), explorando en relación a la búsqueda personal de prácticas espirituales. Daniel Valdez escribe el capítulo 5, que está escrito desde la perspectiva de los cambios religiosos en la actualidad. El autor hace un repaso por los distintos matices de la teoría de la secularización para vincularlas a sus posibles efectos en el norte de México, más concretamente en Tijuana. A partir de ahí, Valdez refleja el cambio en el campo religioso en esta región reflexionando sobre el arribo de prácticas orientales y la diversificación de la oferta de prácticas espirituales.

El capítulo de Luis Muñoz-Villalón consiste en una reflexión teórico-metodológica desde propuestas cercanas al giro ontológico y la fenomenología. El peregrino encarna las nuevas formas de

espiritualidad en cuanto a que es un buscador; se mueve física y espiritualmente. Por otro lado, Muñoz-Villalón nos invita al abandono en la etnografía en favor de aproximarnos a los fenómenos desde su emergencia. Esta “deriva” consiste en algo más que en la suspensión intelectual de lo dado por supuesto, nos incita a vivir las realidades religiosas en y desde su dimensión vivida.

Entre las aportaciones de este volumen no faltan las que se centran en los cruces e interacciones entre la religión y la política, específicamente el ecofeminismo y el feminismo, como las que se encuentran en los capítulos 7 y 8. Un análisis del pensamiento de Ivone Gebara y Vandana Shiva realizado por Daniela Elisa Álvarez (capítulo 7) muestra como ambas conectan al movimiento inmanente de la vida categorías fijas en las teologías cristianas, por un lado, e hindú, por otro. Ambas filósofas, referentes del ecofeminismo, proponen una pluralización de las unidades (Dios, el hombre, la cultura...) a partir de su destrascendentalización, lo que tiene como consecuencia la disolución de la dominación y la crítica a la racionalidad científica. El capítulo de Álvarez es una muestra de cómo las fronteras pueden girar sobre sí mismas.

El capítulo de Sofia Luciana Santillán Sosa expresa los vínculos actuales y posibles entre el pensamiento católico hegemónico sobre el género y sus expresiones políticas más conservadoras. La resonancia católica de la frontera entre mujeres y hombres está presente en todo el texto. Además, con el ánimo de complejizar la discusión, Santillán Sosa sostiene que estas posiciones tienen continuidad en lo que se viene llamando “feminismo crítico de género”, que choca frontalmente con el “activismo transgénero”.

Hay, finalmente, dos capítulos que muestran las borrosas fronteras entre lo económico y lo religioso (9 y 10). José de Jesús Fernández Malvéez pone el acento sobre el desafío que las prácticas orishas en México suponen para la línea aparentemente incontestable que separa el trabajo y la religión. Las tradiciones orishas en México, tal y como el autor escribe, están sujetas a la mercantilización por lo que se despliegan a su alrededor procesos de trabajo. La complementación de creencias y prácticas de distintas tradiciones

hace que los especialistas orishas encuentren un nicho de mercado entre los practicantes. En este mercado, el trabajo es sinónimo de práctica religiosa pero, en tanto que se trata la mayoría de las veces de adivinación, el proceso de trabajo incluye tanto al trabajador como al cliente o usuario.

En el capítulo 10, Diego Fernando Arias Peña analiza cómo la empresa Bimbo funda su filosofía sobre valores católicos. La presencia católica sobrepasa incluso el ideal de la empresa para cristalizar en el lenguaje de los empleados, lo que sirve como mecanismo de legitimación de la práctica capitalista. Arias Peña realiza el interesante ejercicio de contraposición del modelo de Bimbo con el de otra empresa, llamando la atención sobre las diferencias entre la forma en que el catolicismo y el protestantismo tienen lugar en la visión del mundo desde un punto de vista empresarial.

El último capítulo es distinto al resto de aportaciones, puesto que no es una nota de investigación, sino la experiencia personal de una colaboradora vinculada a fenómenos como los que este libro explora. Surge de una conversación grabada con motivo de este volumen entre Javier Jiménez-Royo y la religiosa católica Elisete Signor, perteneciente a la comunidad de los Misioneros de San Carlos, conocidos como Scalabrinianos, que es “la única congregación católica transnacional dedicada únicamente al cuidado de los migrantes” (Hagan, 2008, p.15). A través del uso de prolijos detalles, Signor retrata una vida dedicada a los migrantes en Paraguay, EE.UU. y México. Su capítulo lleva a reflexionar sobre la relación entre los migrantes y la fe, pero también sobre el uso de la medicina natural o el papel de la mujer en la iglesia católica.

Las reflexiones que los/as autores de estos capítulos han llevado a cabo pueden ser de interés para otros/as investigadores/as que se estén iniciando en el estudio del fenómeno religioso o personas que quieran conocer expresiones originales de la religión en la actualidad. Además, la diversidad de temáticas, perspectivas y metodologías que atraviesan los presentes textos, pueden invitar a interesados/as en investigaciones similares a conocer diversas miradas y rutas de acceso sobre distintas materializaciones de las religiones en la actualidad. Si este volumen puede ayudar en estos sentidos, entenderíamos que habríamos cumplido nuestro humilde cometido.

BIBLIOGRAFÍA

- Ammerman, Nancy Tatom. (2015). Lived religion. En Robert A. Scott y Michael Kosslyn (Eds.), *Emerging Trends in the Social and Behave* (pp. 1-8). John Wiley & Sons.
- Augé, Marc. (2007). *Por una antropología de la movilidad*. Gedisa.
- Barth, Fredrik. (Comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de cultura económica.
- Beck, Ulrich. (2006) *Cosmopolitan visión*. Polity.
- Cherry, Stephen. (2016). Exploring the contours of transnational religiouvioral *Sciences: An Interdisciplinary, Searchable, and Linkable Resourcs* spaces and networks. En Jennifer Saunders, Elena Fiddian-Qasmiyeh y Susanna Snyder (Eds.), *Intersections of Religion and Migration: Issues at the Global Crossroads*, (pp. 195-224). Palgrave Macmillan.
- Cornejo-Valle, Mónica, Cantón-Delgado, Manuela, y Blanes, Ruy Llera. (2008). Introducción: la religión en movimiento. En Cornejo-Valle, Mónica, Cantón-Delgado, Manuela y Blanes, Ruy Llera (Coords.). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Ankulegi.
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Garduño, Everardo. (2003). Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales. *Frontera Norte*, 15(30), 65-90. <https://doi.org/10.17428/rfn.v15i30.1511>
- Gill, Nick, Caletrió, Javier, y Mason, Victoria. (2011). Introduction: Mobilities and forced migration. *Mobilities*, 6(3), 301-316. <https://doi.org/10.1080/17450101.2011.590032>
- Glick Schiller, Nina, & Salazar, Noel. (2013). Regimes of mobility across the globe. *Journal of ethnic and migration studies*, 39(2), 183-200. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253>
- Gooren, Henri. (2010). *Religious Conversion and Desaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. Palgrave Macmillan.
- Greil, Arthur y Davidman, Lynn. (2007). Religion and identity. En James A. Beckford y Jay Demerath (Eds.). *The Sage handbook of the sociology of religion* (pp. 549-565). SAGE

- Hagan, Jacqueline Maria. (2008). *Migration Miracle: Faith, Hope, and Meaning on the Undocumented Journey*. Harvard University Press.
- Hervieu-Léger, Danièle. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- Levitt, Peggy. (2007). *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. The New Press.
- Levitt, Peggy. (2013). Religion on the move: Mapping global cultural production and consumption. En Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt y David Smilde (Eds.). *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion* (pp.159-176). Oxford University Press.
- Menéndez, Eduardo. (2020). La pandemia de coronavirus como delatora de contradicciones, deseos y negaciones. En Stella Evangelidou, y Ángel Martínez-Hernández (Eds.). *RESET. Reflexiones antropológicas ante la pandemia de Covid-19* (pp. 17-24). Universidad Rovira i Virgili.
- OIM. (2022). Informe sobre las migraciones en el mundo 2022. <https://worldmigrationreport.iom.int/wmr-2022-interactive/?lang=ES>
- Papastergiadis, Nikos. (2000). *The turbulence of migration: Globalization, deterritorialization and hybridity*. Polity Press.
- Shamir, Ronen. (2005). Without borders? Notes on globalization as a mobility regime. *Sociological theory*, 23(2), 197-217. <https://doi.org/10.1111/j.0735-2751.2005.00250.x>
- Sheller, Mimi, y Urry, John. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and planning A*, 38(2), 207-226. <https://doi.org/10.1068/a37268>
- Tazzioli, Martina, y Garelli, Glenda. (2020). Containment beyond detention: The hotspot system and disrupted migration movements across Europe. *Environment and planning D: society and space*, 38(6), 1009-1027. <https://doi.org/10.1177/0263775818759335>

1. AUTOBIÓGRAFOS Y DESERTORES

DISONANCIAS RELIGIOSAS EN UN MUNDO ¿HEGEMÓNICO?

Pablo Maximiliano Ojeda

INTRODUCCIÓN

Decía el profesor James Amelang en su seminario “La España desconocida”, que para entender la modernidad de aquel país hay que cambiar el chip de la leyenda negra. Sobre todo en relación a la insistencia constante sobre la ausencia de dos condiciones básicas para el progreso civil: la libertad de expresión y la independencia de pensamiento. Diferenciación, por otra parte, a la que se alude toda vez que se comparan procesos históricos en sociedades católicas y protestantes, en detrimento de las primeras, y en favor –por supuesto–, de estas últimas.

La historia tradicional y hegemónica afirma que tras el reinado de los Reyes Católicos la Iglesia española entró en la Edad Moderna convertida en una herramienta al servicio de la monarquía y sus estamentos. La Inquisición se convirtió así en un férreo instrumento de control religioso, y también político, sobre judaizantes y conversos. El panorama era poco proclive a las innovaciones derivadas de la reforma luterana que tantas tensiones estaba generando

en Francia, Alemania o Inglaterra. La Casa de Austria, encabezada por Carlos I, se embarcó como protectora de la causa católica, lo que reducía aún más el horizonte para que las disidencias religiosas se arraigasen. Sin embargo, hubo quienes sí decidieron transitar esos vericuetos heterodoxos. Es cierto que fueron una minoría y que la historiografía les despachó durante siglos con calificativos como espíritus aislados o inadaptados. No en vano Menéndez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, sostenía que “la lengua de Castilla no se forjó para decir herejías”, afirmación con la que ejemplariza que el protestantismo era de plano incompatible con el carácter nacional español.

España nos ha sido presentada y construida en el imaginario social, –no siempre, pero casi–, como una cultura opuesta al pluralismo y la libertad, cuyo símbolo por antonomasia para reafirmar esta premisa constituye el Tribunal del Santo Oficio. Y el punto fuerte de esta argumentación es el siguiente: toda la Edad Moderna en España –es decir, todo el período comprendido entre los siglos XV al XVIII– reviste un carácter inquisitorial. Ahora bien, ¿esto fue así? ¿Este período español fue realmente tan cerrado y poco diverso como habitualmente se nos presenta? ¿Encontró la Reforma Protestante tan pocos adeptos en España? ¿Apoyó en forma nula a sus desertores o disidentes en el extranjero? Intentaremos abrir a debate estos interrogantes a través de la presentación de una serie de autobiografías disonantes compuestas en el exilio.

LA AUTOBIOGRAFÍA COMO FUENTE HISTÓRICA

Lo que interesa al historiador en la autobiografía es precisamente lo que desprecia el investigador literario. (Durán López, 2002, p.156)

La autobiografía se ha utilizado ampliamente como recurso para el conocimiento del pasado o las diversas problemáticas de la Historia y las Ciencias Sociales, disciplinas en las que el experto se encuentra generalmente más interesado por los hechos narrados que por la belleza o el destaque estético del texto, que es exactamente lo

que ocurre en su contraparte literario. A pesar de determinados atolladeros que pueden hallarse en la investigación mediante este material, no caben dudas acerca del interés y la riqueza que el mismo puede presentar. Para el académico el abordaje puede resultar algo incómodo y fronterizo, ya que en lo que atañe al género los límites entre lo literario, lo documental, lo narrativo y lo ideológico se vuelven en ocasiones difusos (Durán López, 2002, p.154), aunque tal vez en ello resida su particular riqueza: desestabilizar la mirada del observador para hacer surgir nuevos enfoques.

Ahora bien, ¿de qué hablamos exactamente cuándo nos referimos a la autobiografía? La definición de Phillipe Lejeune puede guiarnos: se trataría de “una narración retrospectiva en prosa escrita por una persona real sobre su propia existencia, concentrándose en su vida individual y particularmente en la historia de su personalidad” (Lejeune, 1984, p.4). O bien, en relación al trabajo del historiador con su fuente autobiográfica, consistiría, según Marc Bloch, en “interrogar al autor y su texto, en un intento de que sirvieran de testigo en un tribunal del pasado” (Citado por Amelang, 2006, p.145).

La línea que básicamente seguimos en este trabajo: Amelang (2006, 2003, 2002, 2002a, 1995), Tarrés (1988, 1989) y Torres (2000) propone desandar las huellas de la denominada autobiografía popular, aunque este término puede resultar en sí mismo problemático. Se trata de un enfoque originado en la historia social y la vida privada, que pretende explorar un conjunto de textos personales producidos durante la Europa Moderna. Es decir, textos generados por individuos de sectores sociales medios, dentro del corpus de los llamados ego-documentos, cuyos exponentes más significativos y elaborados serían las autobiografías. En este trabajo, nos interesa en particular, explorar un aspecto de este tipo de material fontal que expresa también una dimensión institucional, ya que nuestro objeto de análisis es la relación entre la Iglesia española de la Edad Moderna –en tanto mecanismo de control– y los testimonios en disonancia con aquella hegemonía.

Si admitimos que la producción autobiográfica no es necesariamente el resultado de una decisión privada más o menos casual, sino que está enmarcada en situaciones estereotípicas con las que los individuos de una sociedad y una época determinadas se ven confrontados una y otra vez, es lógico que las instituciones sociales ejerzan una función apriorica y predeterminada sobre el acto de autopresentación y autodefinición. Lo más frecuente es que el texto escrito esté relacionado con una institución y adquiera un carácter de oficialidad que lo distinga especialmente de cualquier confidencia oral frente a familiares o amigos; lo cual explica que una autobiografía, aparte de los datos individuales, realice un perfil humano prefigurado en la estructura social que exige ese acto comunicativo (Sánchez Blanco, 1986, p.130).

Radica aquí nuestro punto de partida, según el cual es preciso atender al factor colectivo y cultural presente en el acto autobiográfico. Es decir, aquel aspecto que responde a un uso social de la escritura –revelando una percepción del yo– que se expresa en un contexto histórico determinado y en estrecha relación con hábitos, instituciones, finalidades y oficios que involucran no sólo a individuos sino al grupo social, y por ello resulta interesante de abordar si el propósito es relevar el clima de una época y sus contradicciones o iluminar oscuridades aparentes.

DISONANCIAS RELIGIOSAS EN LA EDAD MODERNA

El protestantismo y el catolicismo no existen porque haya habido papas, ni porque haya vivido Lutero; sería una manera bastante mezquina de considerar la historia atribuirle a la casualidad; el protestantismo y el catolicismo existen en el corazón humano; son potencias morales que se desarrollan en las naciones, porque antes existen en cada hombre. (Anne-Louise Germaine Necker, Madame de Stael, 1810)

Desde la conquista árabe de la Península Ibérica en el siglo VIII y a lo largo de toda la Edad Media, las tres religiones monoteístas más representativas –judaísmo, cristianismo e islam– convivieron

codo con codo, ya que muchas veces el *modus vivendi* respondía más a cuestiones de índole económico políticas que estrictamente religiosas, propiciando de este modo un alto nivel de intercambio cultural, de ideas, formas, pensamientos y creaciones.

Muchos historiadores han visto este período como una época dorada de enriquecimiento cultural y de relativa armonía. Así como muchos otros observaron en el período siguiente su contraparte, en el que la expulsión de algunos de los sujetos más industriosos de España y Portugal habría sido la base de la posterior “decadencia” de ambos países. Tampoco han faltado quienes, desde una perspectiva generalmente más conservadora, han señalado en la homogeneización religiosa y en la unidad política factores clave del posterior éxito imperial de los estados ibéricos (Schwartz, 2010, pp.75-77).

No es este el espacio pertinente para discutir en profundidad las causas de la Reforma Protestante ni su presencia inquietante y disruptiva en Europa. Para ello contamos con excelentes clásicos (Hill, 1991; Kamen, 1982; Delumeau, 1967, 1973; Munck, 1994; Elliot, 1984; Elton, 1976; Koenigsberger y Mosse, 1974, entre otros). Sí intentaremos un análisis brevísimo del contexto, del clima epocal, de modo que nos permita situarnos en el paisaje.

Se ha afirmado hasta el cansancio que en la Europa cristiana de comienzos de la Edad Moderna la religión proporcionaba un sistema universal de pensamiento y expresión que cubría con su manto prácticamente todos los órdenes de la vida. Y que el movimiento renacentista/humanista propiciará una fase del conocimiento ligada a la vida cívica y la reflexión crítica acerca de un nuevo lugar del hombre en el espacio y en el tiempo, una etapa de emancipación de la mente humana que sentará las bases para la revolución intelectual y científica posterior. No obstante, como sostiene Munck (1994, p.349) “este avance hunde sus raíces en el período anterior, es su consecuencia natural”.

Por su parte, el materialismo histórico –con el mismísimo Engels a la cabeza– ha intentado una explicación de la Reforma desde el punto de vista económico, describiéndola como un pasaje

religioso de tensiones de clase producidas por el surgimiento de un capitalismo incipiente pero ya imparable: “las raíces de la Reforma calan en profundidad hasta un subsuelo constituido por cuestiones de dinero y por transformaciones fundamentales que estaban a punto de producirse” (Delumeau, 1967, p.181). Más allá de cualquier anacronismo fácilmente identificable en esta teoría existe una verdad irrefutable y es que a partir del período y de manera irrevocable “el mercado triunfa sobre la comunidad” (Hill, 1991, p.178) y que la Reforma constituye “la primera revolución social importante en Europa” (Delumeau, 1967, p.180), fruto del creciente descontento de la población. En fin, el clima de la época consistirá en una expresión tan renovadora como dolorosa y controversial para estas nuevas dimensiones del espíritu de naturaleza pluricausal y pluri-sectorial de la cual España se hará eco mediante la implementación de la Contrarreforma. En palabras de Kamen (1982, p.278) “La Iglesia Católica renació con el auxilio activo de tres comadronas: Italia, Francia y España”. También se ha observado a la Reforma –ya en su doble dimensión: protestante o católica– como una suerte de reafirmación de la aparición del sentimiento nacional, aunque preferimos a los efectos de este trabajo circunscribirnos a la célebre frase de Febvre: “hay que buscar causas religiosas a una revolución religiosa”. Es decir, pensamos que existía en aquella sociedad tan atravesada por cambios constantes, una sed espiritual, una búsqueda de respuestas existenciales que la iglesia tradicional ya no era capaz de resolver.

Volviendo al tema que nos ocupa, la Edad Moderna en España en su dimensión cultural, sabemos que existe un consenso generalizado que muestra a esta sociedad del siglo XVII como cerrada y con una fuerte pérdida de energía intelectual, científica y teológica, en contraposición al norte de Europa que se dirigía sin escalas hacia la Ilustración, el período histórico siguiente en el que España será justamente el símbolo de la antiilustración, es decir, del atraso. Cabe preguntarse entonces, cómo funcionaba la comunicación o la expresión intelectual en la península, ya que según el paradigma tradicional del norte ilustrado, (Inglaterra, Francia,

Alemania, Holanda), España no forma parte de la llamada República de las Letras. En este aspecto, es necesario revisar profundamente la excesiva importancia que se le ha brindado a la Inquisición, que en lo real no tenía probablemente la presencia omnisciente que frecuentemente se le atribuye (Amelang, 2003). Es preciso por ello, discutir con la capacidad de control total que habitualmente se le confiere y abonar la idea de que existía un mayor pluralismo, una mayor capacidad de acción de la que se veía o se registraba. En este sentido, es posible pensar que las disidencias, o bien, siguiendo nuestra hipótesis, las disonancias teológicas fueran mucho más comunes de lo que se pensaba.

DESENCANTO, EXILIO Y TESTIMONIOS

En relación con lo anteriormente mencionado, resulta interesante relevar el material producido por un grupo de monjes españoles en el siglo XVII en su calidad de exiliados, prófugos de la Contrarreforma, cuya producción autobiográfica constituye un interesante documento de la época.

Tomemos como ejemplo inicial el primer testimonio conocido de un monje de origen español –Juan Nicolás Sacharles– que se convierte al calvinismo en el sur de Francia como parte de la iglesia reformada. En 1621, se conoció simultáneamente en inglés y en latín un texto titulado *El español reformado* en el cual su autor declaraba los motivos que le indujeron a abandonar la iglesia romana. Había sido fraile jerónimo y luego doctor en medicina. En el texto relata que hacia 1596, comenzó a dudar de la transubstanciación. Por otra parte, en la lectura del mismo, puede apreciarse que no se trata de una obra propiamente teológica sino de una historia de vida, un relato en primera persona sobre la conversión religiosa. Luego conoceremos un poco más al autor en otra faceta ya que fue el traductor a lengua castellana de *El armazón de la fe* de Pierre Du Moulin, obra, como se recordará, de importancia capital para los hugonotes.

Otra autobiografía relevante en el corpus que recorremos es *Carrascón* de Fernando de Tejada. Éste habría sido un fraile

agustino residente en un convento de Burgos y de familia hidalga y rica, según la clásica descripción de Menéndez y Pelayo, aunque otro autor (Carasatorre Vidaurre, 2003) propone una visión alternativa. Tomás Carrascón de las Cortes y Medrano es el autor de la obra *Carrascón*. Nació a finales del siglo XVI en Cintruénigo (Navarra) y estudió en la Universidad de Salamanca. Ingresó en la orden de San Agustín y siguió sus estudios en el convento que la orden tenía en las afueras de la ciudad de Burgos. Allí sufrió una transformación de su pensamiento religioso y se trasladó a Inglaterra, donde puso su valor intelectual al servicio de Jacobo I. Sin desmerecer en sus valores personales, dedicó su talento a la defensa de las ideas protestantes. Al sentir cierta inestabilidad en torno a la corona inglesa a la muerte del citado monarca, su protector, se trasladó a Holanda, país que consideró un oasis de la libertad de espíritu y en el que fijó su residencia. Aquí edita el año 1633, esta singular obra conocida como el “Carrascón”, cuya autoría se ha venido atribuyendo erróneamente a Fernando Tejada. Sea como fuere, la obra reviste una importancia significativa, en este caso por su profundo carácter anticlerical y sus ataques al mundo monástico acerca del cual manifiesta denuncias de corte moral –sodomía, abuso infantil, etc.– Y por otra parte también resulta novedosa por su filosemitismo, algo absolutamente singular para el contexto y la época.

En una misma línea, sin traducción a nuestro idioma, encontramos *The Contrition of a Protestant Preacher*, de 1629, un texto de James Wadsworth, que no es tanto una autobiografía sino más bien un intercambio epistolar acerca de las ventajas de uno u otro sistema religioso. En la misma sintonía puede inscribirse *A confession o faith* de James Salgado. Se trata en ambos casos de ejemplos ilustrativos acerca de la vida clandestina de estos monjes exiliados en Inglaterra. Textos autobiográficos, instrumentales, cuyo propósito es conseguir beneficios materiales a sus autores, exespañoles, nuevos ingleses. Subyace en la lectura la experiencia de un cambio dramático en la vida de estos seres, habitantes de un territorio social complejo, la guerra fría entre católicos y protestantes que primaba en la época.

Y también hay silencios significativos en los textos. No hablan de la predestinación de la doctrina protestante, sino que el acento está puesto más en *lo malo* del catolicismo que en las ventajas propiciatorias de su nueva fe. Podemos apreciar, recorriendo sus páginas, que la ruptura es difícil para ellos, no hay nada en sus testimonios que se compare a la *iluminación* de Lutero. Muy por el contrario, implícitamente se hace una constante referencia al desengaño, la decepción, el enojo, la indignación para con la iglesia católica española. Así, se percibe una constante hostilidad hacia la vida monástica que es presentada como perversa, hipócrita, con abusos de autoridad, inmoral, fraudulenta, vejatoria; y existe también una fuerte crítica hacia el lujo y la ostentación de la jerarquía eclesiástica de la península.

PENDIENTES Y PROSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN

La exploración de estas disonancias presentes en los textos analizados nos deja muchos planteamientos. ¿Quién ayuda a estos autobiógrafos en el exilio? ¿Quién los sostiene en el proceso de convertirse en eficaces escritores en lengua inglesa? ¿Qué redes de mecenazgo, traducción, contactos, librerías, contienen y protegen a estos monjes que con pocos recursos deben sobrevivir en un país extranjero? No olvidemos que se trata de personas que han roto sus votos vitalicios con otra religión y que deben, por lo tanto, reinventarse para insertarse en un nuevo y a menudo hostil circuito social. ¿Llegan acaso estas redes protectoras desde España? ¿Existe un canal de comunicación y contención para los refugiados que sortea la censura férrea de la Inquisición y atraviesa el camino hacia la isla? Interrogantes muchos, que no estamos en condiciones de responder en este trabajo pero sí de formularlos y de dejar abierta la inquietud para futuras investigaciones –propias y/o ajenas– en relación a esta interesante y poco transitada veta.

BIBLIOGRAFÍA

Amelang, James (2006). La autobiografía moderna: entre la historia y la literatura. *Chronica Nova*, 32, 143-157.

- Amelang, James. (2003). *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*. Siglo XXI.
- Amelang, James. (2002). Popular autobiography in early modern Europe, many questions a few answers. *Memoria y civilización, Anuario de Historia*, 5, 101-118.
- Amelang, James. (2002a). Lecciones de Microhistoria. *Revista de Libros*, 64, 20-21.
- Amelang, James. (1995). L'autobiografía popular. L' Avenç: *Revista de història i cultura*, 188, 10-15.
- Carasatorre Vidaurri, Rafael. (2003). El reformista español conocido como Fernando Tejada responde al nombre real del navarro Tomás Carrascón de las Cortes y Medrano. *Príncipe de Viana*, 64(229), 373-391.
- Delumeau, Jean. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Labor.
- Delumeau, Jean. (1967). *La Reforma*. Labor.
- Durán López, Fernando. (2005). *Vidas de sabios. El nacimiento de la autobiografía moderna en España (1733-1848)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Durán López, Fernando. (2002). La autobiografía como fuente histórica: problemas teóricos y metodológicos. *Memoria y Civilización*, 5, 153-187.
- Elliot, John. (1984). *La Europa dividida (1559-1598)*. Siglo XXI.
- Elton, Geoffrey. (1976). *La Europa de la Reforma (1517-1559)*. Siglo XXI.
- Hill, Christopher. (1991). *De la reforma a la revolución industrial (1530-1780)*. Ariel.
- Kamen, Henry. (1982). *El siglo de hierro. Cambio social en Europa (1550-1660)*. Alianza.
- Koenigsberger, Helmut, y Mosse, George. (1974). *Europa en el siglo XVI*. Aguilar.
- Lejeune, Phillippe. (1989). The Autobiographical Pact. En Paul John Eakin (Ed.), *On Autobiography*. University of Minneapolis Press.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. (Ediciones varias). *Historia de los heterodoxos españoles*.

- Munck, Thomas. (1994). *La Europa del Siglo XVII (1580-1700)*. Akal.
- Sánchez Blanco, Rafael. (1986). *Las cartas pueblas del condado de Carlet y los conflictos sobre su aplicación*. Saitabi.
- Schwartz, Stuart. (2010). *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*. Akal.
- Simón Tarrés, Antoni. (1989). La demografía histórica de Catalunya. Un balance bibliográfico. *Revista de Demografía Histórica*, 7(2).

2. PENTECOSTALISMO *ROMANÍ* EN MÉXICO

NOTAS INTRODUCTORIAS SOBRE SU CONTEXTO, ORIGEN Y DESARROLLO

Jesús Eduardo Villota Mera

INTRODUCCIÓN

Esta nota de investigación se sustenta en los avances de investigación de la tesis titulada hasta el momento como, “Patriarcado gitano y socialización pentecostal en la construcción identitaria *romaní* en México”¹.

El documento describe cómo el pentecostalismo en el orden nacional mexicano, se fue abriendo camino en las dos primeras décadas del siglo XX para lo cual se sitúan, a grandes rasgos, tres puntos de partida que se revisarán a lo largo del trabajo. Será solamente para la década de 1980 cuando es posible registrar un encuentro trascendente de personas *romaníes* en México con la adscripción pentecostal. Ambos procesos de origen y desarrollo religioso, uno de dimensión nacional y otro circunscrito a la población *romaní*, comparten similitudes, siendo una de las más relevantes la movilidad humana fronteriza hacia y/o desde los Estados Unidos de

1 Este es el título vigente hasta el mes de agosto de 2023. El trabajo que soporta a esta nota de investigación hace parte del proceso de titulación del Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

América como punto de encuentro, retorno y/o difusión de creencias evangélicas de corte pentecostal en territorio mexicano.

A pesar de las similitudes de los anteriores procesos, la pentecostalización *romaní* en México constituye un proceso particular, más o menos independiente, donde la identidad étnica se ha estructurado como una cuestión clave en su conversión. Algunos de sus avances se pueden rastrear en el trabajo de evangelización de Pablo Luvinoff, sin embargo, las complejidades y difusiones del mensaje religioso entre personas *romaníes* se encuentran todavía pendientes.

En cuanto a la metodología, el estudio de base que soporta a la presente nota desarrolla una metodología cualitativa y un método etnográfico, no obstante, para el presente ejercicio es solamente el análisis documental la herramienta de investigación empleada.

PENTECOSTALISMO EN MÉXICO Y SU ENCUENTRO CON LA POBLACIÓN ROMANÍ

Como prolegómeno, es necesario señalar que la población denominada como Rrom, Roma, Gitana o Húngara (entre otros) consiste en un grupo poblacional internamente heterogéneo y socioculturalmente distinguible de contextos como el mexicano, quienes,

Llegaron de Europa a las Américas, en diferentes momentos, bajo los términos genéricos de gitanos, húngaros o húngaros-gitanos. Se identifican los siglos XIX y XX como un periodo importante de estos desplazamientos hacia México (Pérez y Armendáriz, 2001, p. 20; Armendáriz y Kwick, 2010) [...] Estos “gitanos” llegaron a México por la vía marítima desde Europa y por la terrestre desde Estados Unidos y Guatemala. Son poblaciones vinculadas con los imperios Otomano, Austrohúngaro, Ruso y el Reino de Rumania. En la actualidad, se autodenominan *ludar* y *rom*, hablan un rumano antiguo y español, así como romaní y español, respectivamente (Alvarado 2022, 7)

Las clasificaciones internas de este grupo de personas, así como sus denominaciones son múltiples y debatidas hasta la actualidad, lo que hace “difícil y engañoso generalizar sobre «los gitanos»” (Fraser 2005, 22). En México, se ha datado la existencia de gitanos de origen español, llamados “Calós” (Lagunas, 2017), y otros cuya ascendencia proviene preferentemente de países de Europa del Este (*rroms* y *ludar*) (Armendáriz, 2001; Alvarado, 2013; 2021; 2022). A efectos prácticos, en este trabajo se empleará el etnónimo *romaní* (y el de *rrom*² y *roma*) como sinónimo del etnónimo gitano³.

De las personas *romaníes* en México, entre las diferentes expresiones socioculturales que de ellos/ellas pueden caracterizarse (aunque si bien no siempre compartidas), existe una que viene siendo importante para las últimas tres décadas: su conversión religiosa evangélica de corte pentecostal, conversión que también se ha extendido y ha sido observada en poblaciones *romaníes* de países como, Argentina (Carrizo-Reimann, 2011; Jiménez-Royo, 2018; 2023), Colombia (Paternina, 2013), Ecuador (Villota, 2019), España (Gay y Blasco, 1999; Cantón *et al.*, 2004; Montañés, 2021, Jiménez-Royo, 2018; 2023), Francia (Williams, 1991), Rumania (Fosztó, 2007), entre otros.

2 La ortografía estandarizada y aprobada en el IV Congreso Mundial Gitano en Varsovia en 1990 y expuesta por Kurtiade en 1994 emplea el término *rrom* y no *rom* (Peeters, 2004, p.153). Por su parte, Paternina (2013, p.26) señala que “la incorporación de la R fricativa ovular sonora en la otrora palabra Rom tiene que ver con el hecho de que al escribirla con las dos rr se evita marcar el acento, lo que es otra forma de representar el fonema”. A efectos de esta investigación se mantendrá esa distinción que prepondera el uso de *rrom* y no *rom*. Además, se usará esta palabra en cursivas dada su procedencia de la lengua gitana, el *romanés*, *rromanés* o *shib romaní*, lo mismo aplicará para otras palabras provenientes de este idioma. No obstante, en los casos en que la cita a un/a autor/a haga un uso diferente de esta palabra y otras, se respetará el uso elegido por ese autor/a.

3 Para el caso mexicano existen diferentes autores/as que han trabajado, sobre diferentes perspectivas, el tema “gitano”. Entre ellos/as destacan los trabajos de David Pickett (1962;1970), Lorenzo Armendáriz (Armendáriz y Pérez, 1998; Armendáriz, 2001; Pérez y Armendáriz, 2001; Armendáriz y Kwick, 2010), Neyra Alvarado (Alvarado, 2013; 2016; 2020; 2021; 2022), David Lagunas (2017), así como los trabajos de Mariana Sabino (2020), Héctor Muskus (2012), Štěpán Ripka (2008), Fernanda Baroco (2014; Baroco y Lagunas, 2014), entre otros/as.

Pero ¿qué es el pentecostalismo? El pentecostalismo es un movimiento socio-religioso proveniente del metodismo norteamericano del siglo XIX. Denominado como un “movimiento evangélico carismático” (Scampini, 2021) o “rostro pentecostal” del protestantismo latinoamericano (Bonino, 1995), este movimiento reúne un esquema teleológico estructurado, en al menos, cuatro aspectos: salvación o experiencia de conversión, el bautismo en el espíritu santo, sanidad y una escatología apocalíptica (Bonino, 1995).

Sobre el pentecostalismo mexicano (a nivel nacional), se han contabilizado para el año 2020 1,179,415 personas identificadas como pertenecientes a esta denominación (INEGI, 2020) (lo cual equivale al 8.3% de la categoría censal “Protestante/cristiano evangélico”) y su adopción en el país se ha evidenciado —propriadamente o como parte del campo evangélico— en poblaciones diversas, por ejemplo, en términos geográficos, condición socioeconómica, de género y/o sexualidad (De la Torre y Gutiérrez, 2007; Gutiérrez, Janssen, De la Torre, Aceves, 2007; Bárcenas, 2020; Mazariegos, 2021), o también de identificación étnica (Garma, 2007; 2011; Garma y Hernández, 2007), como lo demuestra, por ejemplo, el pentecostalismo entre *romaníes* presentes en México (Ripka, 2008; Muskus, 2012).

Pueden situarse como mínimo los siguientes *tres puntos de partida* del pentecostalismo mexicano, tomando en consideración las aportaciones de García (2009), Gaxiola (2014) y Jaimes (2020). El primero, desde 1905, en Nacozari de García (Sonora) a través de misioneros norteamericanos, quienes adelantaron actividades religiosas independientes entre mineros de ese lugar. El segundo y de mayor consenso, el de Romana (o Romanita) Carvajal de Valenzuela, migrante mexicana en Estados Unidos quien a su retorno desarrollaría desde 1914 (aproximadamente) predica en Villa Aldama (Chihuahua), de cuyo esfuerzo se fundaría la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. El tercero, relacionado a las primeras obras misioneras asociadas directa o indirectamente a las Asambleas de Dios en México, entre ellas las misiones arribadas a Monterrey en 1917, y los trabajos de predicación adelantados desde 1920, en sectores populares de la capital mexicana por parte del matrimonio (católico) de

David Ruesga y Raquel Ávila, quienes similarmente llegaron desde Estados Unidos con conocimientos y convicciones pentecostales.

De lo anterior es posible deducir que la historia del pentecostalismo en México es un fenómeno cuyo origen, con gran probabilidad, se encuentra a inicios del siglo XX, en medio de un contexto socio-político inestable donde tenían lugar las diversas crisis enmarcadas en el periodo conocido como la Revolución Mexicana; asimismo, que la movilidad fronteriza con el norte es un factor sustantivo en la génesis pentecostal en el país, pues la venida (de misioneros norteamericanos a Sonora) o regreso a México desde los Estados Unidos (como el caso de Romana Valenzuela y el matrimonio Ruesga-Ávila) se convirtieron en sucesos de movilidad con implicaciones religiosas. Así, por lo tanto, el origen y desarrollo pentecostal mexicano es un proceso que encuentra una importante relación causal con la movilidad humana fronteriza (por vía terrestre) con los Estados Unidos de América.

Ahora, el retorno precisamente desde ese país del norte geográfico será también un elemento sustancial a través del cual puede enarbolarse una explicación acerca del origen pentecostal entre *romaníes* presentes en México, aunque si bien esto último sucederá muchos años después. Será solamente hasta 1982, luego de una fallida entrada de esta adscripción religiosa entre personas Roma en la década de 1970 (Ripka 2008), cuando Pablo Luvinoff⁴ en medio de un tratamiento médico que llevaba a cabo en California (EE.UU) recibe la visita y posterior bautizo del pastor Savka perteneciente a la *God's Gypsy Christian Church*, convirtiéndose, a consecuencia, al evangelismo pentecostal y posiblemente en la primera persona *romaní* radicada en México en convertirse a esa fe⁵. En relación a lo anterior la investigación de Ripka (2008) detalla que,

4 Un hombre *rom* residente en México.

5 Esta versión se acompaña de otra historia que sitúa paralelamente la emergencia de una iglesia gitana en Guadalajara durante esta misma década de 1980. Desde esta otra historia, dos iglesias diferentes abrirían paralelamente en México: una en Ciudad de México y otra en Guadalajara. Esta otra versión se encuentra en investigación. Además, la historia que sitúa al pastor Luvinoff es la más documentada en las fuentes disponibles, especialmente las investigaciones de Ripka (2008) y Muskus (2012).

Los inicios del movimiento pentecostal gitano en México se remontan a los gitanos franceses [,] un misionero llamado Stevo [o Estevo] Dimitriu, quien fue discípulo del ya mencionado Clément Le Cossec⁶. Stevo llegó por primera vez a México a principios de la década de 1970 y trató de convertir a la fe a varios de sus familiares, pero en ese momento no tuvo éxito con el evangelio. Notablemente tuvo un registro más exitoso en Los Ángeles, California, donde fundó *God's Gypsy Church Los Ángeles* en 1977, una iglesia que hoy tiene varias docenas de congregaciones pentecostales romaníes en los EE. UU., que organiza misiones a Rusia y Rumania, y tiene relaciones animadas con los romaníes pentecostales franceses.

En 1982, Pablo Luvinoff llega a Los Ángeles para una compleja operación en la pierna, patriarca de la *vitsa*⁷ Luvinoffs de la Ciudad de México. Durante su estadía, recibe a Cristo en su corazón de manos de Savka, el pastor de la

6 Existe una relativa y general aceptación que con Clément Le Cossec comenzaría la conversión evangélica de gitanos de España y Francia. En un trabajo previo refiero que “La creciente conversión de los gitanos europeos al pentecostalismo iniciaría en la Bretaña Francesa, cuando a mediados del siglo XX Clement Le Cossec, un pastor (no gitano) que lideraba una iglesia adscrita a las pentecostales Asambleas de Dios, comenzó a predicar a gitanos franceses y españoles que laboraban como obreros agrícolas en la vendimia, convenciéndoles exitosamente de versarse a la fe por él profesada, convencimiento éste que se extendería a razón de un “milagro” efectuado por el propio Le Cossec en 1950 al presuntamente incidir en la sanación de un enfermo de tuberculosis (Garreta, 2003; Cantón *et al.*, 2004)” (Villota, 2019, p.81). De interés para esta investigación resulta lo mencionado por Pemán a continuación: “A partir del año 1959, surgen las conversiones de nuevas tribus, y sucede lo más importante, que los objetivos del Nuevo Movimiento se centran en conquistar para Dios, para el Señor, a los gitanos del resto del mundo: Europa, México, EE. UU, India... y entre éstos a los gitanos españoles” (Pemán, 1990, p.10. Cursivas añadidas). Lo anterior sugiere que los gitanos de México se encontraban entre los objetivos del “Nuevo Movimiento” pentecostal.

7 La *vitsa* (o *vitsi* en plural, también escrita como *vicha* u otros términos similares) consiste en un modo interno de organización y diferenciación entre *romaníes*. Peeters (2004, p.7) asegura que la *vica* “es una categoría de nomenclatura de parentesco que indica el patrilinaje al que se pertenece y que estructura, en gran parte, la organización social de los rrom”. Para el caso mexicano, Alvarado (2013, p. 49) menciona que “los rom de México, denominan *vitsa* a la familia. Ésta tiene más importancia que el apellido, ‘es como una carta de identidad’”. Esta categoría puede ser equiparable en su sentido al término de “raza” empleado entre la población gitana española.

God's Gypsy Church, y se bautiza. Después de regresar a la Ciudad de México, evangeliza el resto de su *vitsa* en masa y establece la primera congregación pentecostal romaní en México como una rama de la iglesia californiana (pp.37-38. Cursivas en el original. Traducción propia).

A continuación, el logo actual de la iglesia estadounidense mencionada en la anterior cita.

Figura 1



Fuente: Captura de pantalla del documental "The History of the Gypsy Church". Canal David Miller. God's Gypsy Christian Church (2019)

Considerando el origen pentecostal en el panorama nacional (*tres puntos de partida*), el pentecostalismo entre el grupo poblacional *romaní* mexicano compartirá con aquel primer proceso diferentes similitudes. En primer lugar, el haber tenido influencias norteamericanas en su origen, pues como sucede con la congregación californiana *God's Gypsy Christian Church*, también para el orden nacional fueron los Estados Unidos de América el lugar desde donde se proyectó directamente, o en su defecto se influyó indirectamente, en el trabajo de evangelización llevado a cabo en México.

En segundo lugar, el denotar en la movilidad fronteriza un aspecto explicativo de su genealogía religiosa pentecostal, en tanto

la ida y vuelta de Pablo Luvinoff a los Estados Unidos (aun cuando haya obedecido, al parecer, a una razón coyuntural como lo es una enfermedad), constituye un hecho de movilidad semejante, en su ruta, al que hicieron los misioneros en Sonora, Romana Carvajal y los Ruesga-Ávila, pues sus desplazamientos desde del país norteamericano terminaron favoreciendo la conversión y expansión pentecostal en territorio mexicano.

En tercer lugar, desarrollarse en el marco de un periodo de inestabilidad nacional, ya que en la década de 1980 (cuando la pentecostalización de personas Roma en el país tiene su origen) la economía mexicana experimentaba una profunda crisis (Ruíz, 1999; Garza, 2002⁸), crisis que asimismo acompañó a la génesis pentecostal a nivel nacional en las primeras décadas del siglo XX.

No obstante, a pesar de estas y más posibles similitudes entre los dos procesos de emergencia de la creencia pentecostal, existen particularidades que hacen del pentecostalismo *romaní* en México un proceso que, si bien guarda analogías con el origen pentecostal en el orden nacional, no es directamente un producto o consecuencia de este último. Es decir, los primeros pasos del pentecostalismo a nivel nacional en México no están necesariamente conectados o no son el origen remoto del más reciente proceso de conversión pentecostal de personas *romaníes* en México. Además, el origen y desarrollo pentecostal en personas *romaníes* dispuso de elementos disponibles en su época con los cuales no se contaba a principios del anterior siglo.

Es así como, por ejemplo, las condiciones de movilidad de quienes personificaron los nodos de apertura nacional al pentecostalismo distan de las facilidades u oportunidades para movilizarse y comunicarse que se disponían para las dos últimas décadas del siglo anterior y con las cuales eventualmente contaría Pablo Luvinoff —movilidad aérea, mejores

8 Este mismo autor señala que “Entre 1982 y 1988, el PIB de México se redujo en -0.01%, lo que justifica que a la década de los años 80 se le identifique como la década perdida, principalmente si se compara con los 30 años anteriores en que creció a tasas superiores de 6% anual” (Garza, 2002, p.12).

tecnologías de comunicación, etcétera— en su intención de mantener y/o difundir las creencias evangélicas; asimismo, una particularidad étnica en su proceso de conversión, pues a diferencia de lo sucedido en el panorama nacional y en otros contextos pentecostales gitanos⁹, la *Gypsy Christian Church* y Pablo Luvínoff compartían una misma identidad que puede ser leída en términos étnicos: ser gitanos. Esta afinidad identitaria (que se materializa en cuestiones clave como hablar un mismo idioma) facilitaría y favorecería el proceso de conversión y posterior expansión del mensaje religioso entre los/las *romaníes* en México, de modo que su identidad étnica se configura en una particularidad clave en el proceso de conversión pentecostal *romaní* mexicana.

A la llegada de Luvínoff a México, su congregación en la capital nacional se vuelve una de las más cimentadas y visibles entre las personas *romaníes* presente en el país, se construyen las instalaciones de una iglesia en una colonia residencial que actualmente está en funcionamiento y él mismo llega a ser un pastor reconocido dentro y fuera de su comunidad e incluso en el extranjero. Según indican las investigaciones de Ripka (2008) y Muskus (2012) el proceso de formación de congregaciones religiosas se apoyó en los vínculos de parentesco y jerarquías de las mismas familias *romaníes*, es decir, nuevamente en las expresiones de su identidad étnica, de modo que,

A su regreso de Estados Unidos de Norte América a México, Luvínoff predicó entre su familia, quienes gracias a la figura que representaba empezaron a escucharlo y a convertirse hasta que lograron formar la primera iglesia en Ciudad de México, la cual cerró en el 2007 por los ataques de los extorsionadores (Ripka, 2007, p.16).

9 Por ejemplo, para el caso de población gitana Española esta afinidad étnica no existió, ya que como se señaló (en la nota al pie no. 6) el pastor Clemént Le Cossec, con quien se convertirían los primeros gitanos españoles, no era una persona gitana

Para que se llegara a formar esta iglesia, así como Pablo Luvinoff, otras personas mayores y respetadas de la comunidad roma de México se convirtieron gracias a la relación que mantenían con él, y predicaron entre su familia; de modo que poco a poco muchos más adoptaron la religión pentecostal (Muskus, 2012, p.84).

De entre los frutos del trabajo evangelizador de Luvinoff, se conoce de su influencia en la institucionalización de una iglesia en Guadalajara que a finales de los ochenta contaba con “200 gitanos de la *vitsa* Marquéz y Castelo” (Ripka, 2008, p.38). Si bien, se busca rastrear y dar evidencia histórica de la gestión y desarrollo religioso de Luvinoff en México, es posible asegurar hasta el momento, que su influencia en la génesis pentecostal *romaní* en el país es clara y además reconocida por los pocos especialistas en el tema.

Para tiempos más recientes, se popularizó el lamentable asesinato del pastor Luvinoff en el año 2010 que llevaría a un declive momentáneo de su organización religiosa¹⁰. También actualmente he conocido personas *romaníes* pentecostales (no necesariamente en iglesias) en Ciudad de México, Querétaro, San Luis Potosí y Veracruz, cuya fe puede estar o no conectada con el inaugural trabajo evangelizador de Luvinoff. Es necesario continuar profundizando en la expansión y desarrollo del pentecostalismo entre personas Roma luego de su emergencia en la década de 1980, así como sus dificultades, resistencias y los modos actuales de llevar a cabo su fe a nivel social e individual.

10 Según han indicado medios de comunicación, el pastor Luvinoff fue asesinado a sus 56 años de edad en un hospital de la Ciudad de México mientras era atendido por motivos cardiacos. El móvil de su asesinato fue presuntamente el haber liderado denuncias públicas de hechos delictivos (extorsiones, robos, secuestros, etc.) a miembros de su comunidad, hechos que al parecer eran perpetrados por bandas *romaníes* presentes en México (Martínez, 2010; Noticiero Televisa, 2010). Sobre esta lamentable situación se ha solicitado respeto y distancia, cosa que la presente investigación tiene muy en cuenta.

PENDIENTES Y PROSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN

Si bien la investigación que sustenta el presente texto sigue en curso, se pueden establecer algunas prospectivas de conclusión:

El pentecostalismo es un movimiento socio-religioso que llega a México en las dos primeras décadas del siglo XX, a través de al menos *tres puntos de partida*, el primero en Sonora (1905), el segundo en Chihuahua (1914) y el tercero relacionado con la obra misionera de las Asambleas de Dios en Monterrey (1917) y Ciudad de México (1920).

El pentecostalismo para la población *romaní* en México se presentará muchos años después (década de 1980), gracias al trabajo evangelizador de Pablo Luvinoff, una persona *romaní* radicada en el país quien recibió su bautizo de la *Gypsy Christian Church* con sede en California (EE.UU.) y quien posteriormente trajo consigo el mensaje religioso a sus pares mexicanos. Se encuentra todavía pendiente rastrear con más detalle otra versión que ubica la emergencia paralela de otra iglesia gitana en Guadalajara en esta misma década de los ochenta, así como indagar el trabajo de evangelización de Luvinoff en el tiempo.

La incursión del pentecostalismo en el orden nacional mexicano y en el orden poblacional *romaní* comparte diferentes similitudes: A. el tener influencias norteamericanas en su origen, B. denotar en la movilidad fronteriza un aspecto explicativo de su genealogía religiosa pentecostal y, C. desarrollarse en medio de un marco contextual de inestabilidad (política-económica). Actualmente diferentes iglesias gitanas de México y Estados Unidos continúan desarrollando conexiones, lo cual es aún objeto de investigación.

Las similitudes de los anteriores procesos de génesis pentecostal no significan que el pentecostalismo *romaní* sea una consecuencia o resultado de alguno de los tres puntos de partida del pentecostalismo a nivel nacional, por el contrario, aquel es un proceso que desarrolla sus propias dinámicas, donde la cuestión étnica (*romaní*) se ha constituido un elemento definidor y facilitador de su evangelización. Las riquezas y oportunidades analíticas que

puede desencadenar la relación entre pentecostalismo e identidad étnica gitana para este caso concreto de estudio, se encuentran aún en exploración.

BIBLIOGRAFÍA

- Armendáriz, Lorenzo. (2001). "Viajeros incansables". *National Geographic en Español*, Abril 2001, 102-109.
- Alvarado, Neyra. (2013). Culto gitano (rom y ludar) a Santa Ana y Guadalupe en Canadá y México. *Anales de Antropología*, 47(II), 39-61.
- Alvarado, Neyra. (2021). Juego de roles en la producción etnográfica entre los ludar 'gitanos' de México". *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), 94-116. <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/928>
- Alvarado, Neyra. (2022). Geografías transatlánticas de "gitanos" de México. *Revista de El Colegio de San Luis* 23, 5-25.
- Bárceñas, Karina. (2020). *Bajo un mismo cielo: Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. IIS-UNAM.
- Bonino, José Míguez. (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Nueva Creación/Grand Rapids/Eerdmans Publishing Company.
- Canal David Miller. God's Gypsy Christian Church. (2019). *History of the Gypsy Church* [Archivo de Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=RSWIMtne6q4>
- Cantón, Manuela, Marcos, Cristina, Medina, Salvador, y Mena, Ignacio. (2004). *Gitanos pentecostales: Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Signatura Ediciones de Andalucía.
- Carrizo-Reimann, Agustina. (2011). The forgotten children of Abraham: Iglesia Evangélica Misionera Bíblica Rom of Buenos Aires. *Romani Studies*, 21(2), 161-176. <https://doi.org/10.3828/rs.2011.7>
- De la Torre, Renée, y Gutiérrez, Cristina. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. El Colegio de la Frontera Norte,

- A.C. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Fraser, Angus. (2005). *Los Gitanos*. Ariel.
- Fosztó, László. (2006). Mono-Ethnic Churches, the 'Undertaker Parish', and Rural Civility in Postsocialist Romania. En Christopher Michael Hann. (Ed.) *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe* (pp. 269-292). Lit.
- García, Deyssy. (2009). El pentecostalismo en México y su propuesta de experiencia religiosa identidad nacional. Un breve recorrido histórico, 1920-1928. *Revista Cultura y Religión*, 199-220. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/159/149>
- Garma, Carlos. (2007). El pentecostalismo. En Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, C. (Coords.) *Atlas de la diversidad religiosa en México* (79-84). El Colegio de la Frontera Norte, A.C. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Garma, Carlos. (2011). Evangélicos y pentecostales en México según el censo del 2000. Tendencias y perspectivas. *Si somos americanos: Revista de Estudios Transfronterizos*, 11(2), 159-166. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337930340008>.
- Garma, Carlos, y Hernández, Alberto. (2007). Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas. En Renée de la Torre y Gutiérrez, Cristina (Coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 205-228). El Colegio de la Frontera Norte, A.C. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Garza, Gustavo. (2002). Evolución de las ciudades mexicanas en el siglo XX. Notas. *Revista de información y análisis*, 19, 7-16.
- Gaxiola, Manuel. (2014). Pentecostalismo: historia, crecimiento y análisis, impacto social. En Torres, Domingo. (Ed.). *Cien años de pentecostés. Desde la vivencia de la Iglesia Apostólica* (17-35). Ediciones el Lirio/IAFCJ.
- Gay y Blasco, Paloma. (1999). *Gypsies in Madrid: sex, gender and the Performance of Identity*. Routledge.

- Gutiérrez, Cristina, Janssen, Eric, De la Torre, Renée, y Aceves, Ana Rosa. (2007). Los rostros socioeconómicos de las preferencias religiosas. En Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (Coords.) *Atlas de la diversidad religiosa en México* pp. 189-204. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI). (2020). Censo de población y vivienda (México). INEGI.
- Jiménez-Royo, Javier. (2018). *Los más gitanos del mundo. Transnacionalismo etno-religioso, liderazgo y política en la Iglesia Filadelfia* [Tesis doctoral, Universidad de Sevilla]
- Jiménez-Royo, Javier. (2023). In/dividuality and charisma among Pentecostal Gypsies. *Social Compass*, 70(1), 1-17. <https://doi.org/10.1177/00377686231158613>
- Lagunas, David. (2017). El juego de la distancia: La performance entre los Gitanos de la ciudad de México. *Antropología experimental* 17, 49-62. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/3755>
- Martínez, Fernando. (2010, 25 de septiembre). Asesinan a patriarca gitano; se encontraba hospitalizado. *El Universal*. <https://archivo.eluniversal.com.mx/ciudad/103473.html>
- Mazariegos, Cristina. (2021). ¡Disidentas! Mujeres protestantes evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género. *Oikodomein: Revista de reflexión teológica y capacitación pastoral*, 25(21), 12-24.
- Muskus, Héctor Ignacio. (2012). *Los Roma del Centro Occidente de México: Religión Pentecostal y Organización Social*. [Tesis de maestría, El Colegio de San Luis, México] <https://bit.ly/3pv1N0l>
- Montañés Jiménez, Antonio. (2021). *Christianity, Stigma, and Mass Conversion among Spanish Gitanos*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona y Universidad de St. Andrews]
- Noticiero Televisa. (2010, 27 de septiembre). Asesinan a líder de los gitanos en México Pablo Luvínoff.

- Televisa. <https://www.metatube.com/es/videos/40011-Asesinan-a-lider-de-los-gitanos-en-Mexico-Pablo-Luvinoff/>
- Paternina, Hugo. (2013). *El proceso organizativo del pueblo rrom (gitano) de Colombia (PROROM): de la auto-invisibilidad como estrategia de resistencia étnica y cultural, a la visibilización como mecanismo del reconocimiento de derechos económicos, sociales, políticos y culturales* [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Madrid].
- Ripka, Štěpán. (2007). *Gitanos Pentecostales en México*. Informe de avances de investigación, 26 de junio de 2007.
- Ripka, Štěpán. (2008). *Změna a řád u mexických Romů: Případ letničního hnutí* [Tesis de maestría, Universidad Carolina, República Checa]
- Ruiz, Crescendio. (1999). La economía y las modalidades de la urbanización en México: 1940-1990. *Economía, sociedad y territorio*, 2(5), 1-24. <https://doi.org/10.22136/est001999456>
- Scampini, Jorge Alejandro. (2021). La iglesia en el movimiento pentecostal: De un modo de 'vivir la Iglesia' a los primeros ensayos eclesiológicos. *Revista teología* 58(136), 73-120. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/13273/1/iglesia-movimiento-pentecostal.pdf>
- Villota, Jesús Eduardo. (2019). Efectos de las interacciones interétnicas en las relaciones de género de la *kumpania* de gitanos en Quito. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 5, 1-35. <http://dx.doi.org/10.24201/eg.v5i0.358>
- Williams, Patrick. (1991). La miracle et la necessite: a propos du developpement du pentecotisme chez les tsiganes. *Archives des sciences sociales des religions*, 73, 81-98. https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1991_num_73_1_1577

3. EL CRISTIANISMO COREANO EN EL CONTEXTO DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA DE TIJUANA

IGLESIAS ÉTNICAS, FES VIAJERAS Y RELIGIONES MIGRANTES¹

Dinorah Lizeth Contreras Aragón

De derecha a izquierda. Al aire libre: Flores de mansanilla sembradas en la tierra. Los automóviles blancos en el estacionamiento con placas de California, las escaleras; un perro café y peludo encadenado ladra a quienes transitan junto a él; los niños jugando en los columpios, en la resbaladilla, en las mesas de plástico con palmeras de fondo. Tienen “rostro coreano”, ¿son coreanos? Gritan juntos al unísono a su joven cuidador: “싫어요! 싫어요!” (“¡No quiero, no quiero!”), rien, juegan y corren. Las madres están al pendiente de sus hijos desde la cocina que está ubicada a un costado de la construcción donde se realizan los cultos y se imparten las clases de coreano. Una pintura de tres niños sobre un muro de fondo blanco, con la leyenda; “Faith.Hope.Love”; la gran puerta de madera del salón de culto. Suena el gong de la escuela de coreano, es hora de volver a clases en la 티화나한인교회 (Iglesia Coreana de Tijuana). Las aves cantan, el perro ladra, macetas de plantas y cactáceas sobre el pavimento junto a las escaleras: el olor en el ambiente es de aceite de sésamo.

“Una postal de sábado a medio día en la Iglesia Coreana de Tijuana 티화나한인교회”;
(Extracto de mi diario personal, 6 de abril de 2019).

INTRODUCCIÓN: LAS IGLESIAS COREANAS EN TIJUANA

En este capítulo el objetivo es mostrar que el acercamiento al campo religioso de Tijuana a partir de las iglesias de origen coreano implica

1 Este texto presenta un resumen sobre mi proyecto de investigación realizado entre abril de 2019 y julio de 2020; e incluye reflexiones, hallazgos e historias que aparecen en el cuerpo de la tesis para obtener el grado de maestría en El Colegio de la Frontera Norte, *Hananim en la Frontera: un estudio sobre iglesias coreanas en Tijuana, Baja California* (2020) <https://www.colef.mx/posgrado/tesis/20181452/>

tomar en cuenta, por un lado, los procesos históricos migratorios y de movilidad de población de origen coreano en y hacia la ciudad. Por el otro, contemplar que —por causa de su posición geográfica en la frontera norte, colindante con San Diego, California, EU—la ciudad de Tijuana es un importante punto de encuentro de diversas oleadas migratorias que contemplan población del centro, occidente y sur de México, de Centroamérica y Sudamérica, así como otras regiones del mundo, quienes en una proporción significativa buscan cruzar la frontera hacia Estados Unidos.

A causa de lo anterior, aunque la religión católica continúa siendo la denominación mayoritaria, Tijuana es el escenario de una importante diversidad religiosa, pues, “inmigrantes de diferentes nacionalidades y credos, como armenios, judíos, y chinos, quienes expresaron de distintas formas su religión, compartían su vida espiritual y sus espacios de culto en un mismo territorio” (Hernández, 2015, p.126). En esta ciudad, las religiones y sus iglesias no solo se expresan a través de una labor evangelizadora, también están vinculadas a importantes actividades filantrópicas relacionadas con labores de asistencia a la población migrante a través de albergues, comedores, espacios de esparcimiento, etc. En este escenario es que diferentes denominaciones del cristianismo protestante movilizadas por personas de origen coreano² llegan a la ciudad desde la década de los cuarenta, desde el sureste de México; afianzándose en la década de los ochenta directamente desde Corea del Sur.

El estudio que presento en este texto se llevó a cabo entre el segundo semestre del 2019 y el primer semestre del 2020. El acercamiento a campo implicó un primer momento en el que se localizaron iglesias y/u organizaciones religiosas en las que participaban habitantes de Tijuana de origen coreano, ya fueran migrantes o descendientes. La localización se dio por medio de dos vías, una

2 Es importante tomar en cuenta que en este texto cuando utilizo la expresión “personas de origen coreano” me refiero a la diversidad que comprenden las identidades coreanas, tanto nacionales—Corea del Sur o Corea del Norte— como las diversas expresiones de identidades diaspóricas coreanas que han emergido a lo largo de la historia, incluso antes de la división de la península coreana en 1945

búsqueda en Google Maps y la red social Facebook, y también a través de explorar en mis redes de conocidos, entre quienes estaban algunos descendientes coreanos y mis colegas del Círculo Mexicano de Estudios Coreanos, así como localizar a mi profesora de coreano, quien se congregaba en una de las dos iglesias étnicas de la ciudad. La recolección de datos se llevó a cabo con una perspectiva etnográfica, y las herramientas para la obtención de datos que se privilegiaron fue la observación directa y participante en algunos espacios de congregación, las charlas informales al final de los servicios religiosos y entrevistas semiestructuradas con pastores y feligreses para conocer la relación que establecían con las iglesias, así como para reconstruir la historia de la conformación de las mismas.

Durante mi búsqueda fue posible localizar dos iglesias étnicas de denominación “libre” –aunque podrían clasificarse como evangélicas– que ofrecen servicios religiosos en coreano para quienes viven en la ciudad de Tijuana y/o quienes viven en el condado de San Diego, California y cruzan regularmente la frontera para atender responsabilidades laborales, sociales o simplemente para convivir en este espacio de encuentro. Por otro lado, pude documentar la presencia de iglesias consideradas como *globales* alimentadas por el flujo de las fes viajeras, en las que la prioridad no era estrechar vínculos entre migrantes coreanos, sino llevar a cabo actividades proselitistas entre la población local de Tijuana, y donde su feligresía se componía principalmente de población local. Entre estas iglesias podemos mencionar a la Sociedad Misionera Mundial y la Misión Buenas Nuevas, de recién incursión en el campo religioso de Tijuana, principalmente durante la primera década del siglo XXI.

Otra ruta importante para explorar, y que está asociada a la conformación de iglesias étnicas, es la ruta del presbiterianismo, la cual en un inicio tenía por objetivo primordial la evangelización de la población local y la fundación de iglesias a partir de la labor de misioneros de surcoreanos y coreanoamericanos, pero con el incremento de la presencia de surcoreanos en la región por causa de la instalación de plantas industriales como Samsung y Hyundai derivaron en la fundación de las iglesias étnicas anteriormente

mencionadas, y también en la creación de iglesias locales para los habitantes de la ciudad.

Finalmente, el primer grupo religioso en el que participaron activamente personas de origen coreano en Tijuana fue Adventista – organización religiosa de origen estadounidense. A mediados del siglo XX, fue impulsado en parte por los esfuerzos de la pequeña comunidad de descendientes coreanos que emigraron desde Yucatán al estado de Baja California y las comunidades de adventistas, coreanas y no coreanas en el lado estadounidense de la frontera. Fue en todas estas comunidades religiosas antes mencionadas que llevé a cabo la observación.

Las iglesias que fueron privilegiadas para mi investigación, dado que me interesaba conocer el caso muy particular de las iglesias étnicas, fueron la Iglesia Adventista de la calle “K”, la Iglesia Coreana de Tijuana, la Misión Elim y la Iglesia Monte Horeb. Mi premisa para abordar la cuestión étnica en las comunidades de estudio fue partir del supuesto de que las coreanidades que se promueven en la práctica cotidiana de los miembros están atravesadas por diferentes experiencias de desplazamiento en el plano sincrónico y diacrónico, es decir las trayectorias migratorias en el tiempo y en el espacio.

El texto que presento está compuesto por cuatro secciones con las que espero ilustrar el proceso de investigación que me llevó a sugerir que el acercamiento a la religiosidad coreana en Tijuana debe ir más allá de las iglesias étnicas y tomar en cuenta las relaciones transnacionales, translocales y locales que componen las redes que atraviesan la conformación de iglesias asociadas a la práctica del cristianismo coreano. En la primera sección, “Iglesias étnicas y religiones en movimiento en el campo social transnacional” expongo los contextos y las categorías que me permitieron tejer mi aproximación teórica. En los apartados dos y tres, “La iglesia adventista y los descendientes coreanos de Yucatán” y “Presbiterianismo desde Corea del Sur”, presento la historia y desarrollo de iglesias asociadas con los coreanos como grupo étnico inmigrante en el contexto de la ciudad de Tijuana y con sus especificidades históricas. Finalmente, en el cuarto apartado “Reflexiones desde Tijuana

sobre el cristianismo coreano como religión en movimiento”, presento algunas reflexiones sobre la naturaleza transnacional del cristianismo coreano.

IGLESIAS ÉTNICAS Y RELIGIONES EN MOVIMIENTO EN EL CAMPO SOCIAL TRANSNACIONAL

El marco conceptual que delineó los márgenes de reflexión para mi investigación fue el transnacionalismo desde la propuesta de Peggy Levitt (2001, 2007, 2018); así como las categorías emergentes del concepto de *religiones en movimiento* desarrollado junto a Diana Wong (Wong y Levitt, 2014). Levitt (2001) el cual define a un campo social transnacional³ como “un conjunto de múltiples redes interconectadas de relaciones sociales a través de las cuales las ideas, las prácticas y los recursos se intercambian, organizan y transforman de manera desigual” (p.3). Estas redes tienen la característica de ser multidimensionales, es decir, pueden ser de tipo económicas, políticas, sociales y/o religiosas. De igual manera, las redes de los campos sociales “abarcaban interacciones estructuradas de diferentes formas, profundidad y amplitud” (Levitt, 2018, p.3).

De esta manera puede verse que, para la conformación de un campo social transnacional, las redes sociales que se construyen a través de las fronteras son imprescindibles, ya que tienen la función de ser las relaciones objetivas que darán forma a dicho campo. Cuando este conjunto de redes transnacionales–dinámicas y multidimensionales– se organizan e institucionalizan, entonces podemos hablar de la emergencia de una comunidad transnacional (Levitt, 2001, p.10).

En ese sentido, las comunidades transnacionales resultan ser grupos sociales dentro de los cuales la función principal es llevar a cabo prácticas en las que participen migrantes y no migrantes encaminados a cumplir ciertos objetivos colectivos–económicos,

3 La definición de campo social transnacional se inserta en la discusión sobre transnacionalismo de la década de los noventa del siglo XX, donde el transnacionalismo se ocupa de las relaciones entre *transmigrantes* más allá de las fronteras nacionales (Glick Schiller, et. al, 1992).

políticos, socioculturales y/o religiosos. Las comunidades transnacionales (Levitt, 2001, pp.7, 10-11) se caracterizan por poner en práctica lealtades y lazos de solidaridad entre los miembros de la red, quienes son conscientes de su alcance local y transnacional.

Entre los objetivos de las comunidades de migrantes transnacionales⁴ se encuentran el satisfacer las necesidades materiales y/o simbólicas de sus miembros; y, fomentar los procesos de movilidad, intercambio y desplazamiento, lo cual permite la perpetuación de la comunidad misma. Así mismo, es importante tomar en cuenta que “la división y la naturaleza jerárquica de todos los grupos sociales también caracterizan a las comunidades transnacionales” (Levitt, 2001, p.13). Por lo tanto, es probable que los costos y recompensas de la membresía—incluidos el poder de representación— no sean repartidos equitativamente entre quienes forman parte de la comunidad. Lo anterior nos recuerda que las comunidades no son heterogéneas y que pueden darse escenarios de disputas por el poder al interior de las mismas.

Para esta investigación, considero a las iglesias como comunidades transnacionales cuando se trata de un grupo de redes de personas, migrantes y no migrantes, institucionalizadas y organizadas jerárquicamente en torno a un credo religioso, que comprende prácticas, ideas y valores distintivos de la comunidad. El carácter transnacional de una iglesia se expresa también en el hecho de que ésta conecta a sus miembros, a través de las fronteras, con diferentes países y contextos socioculturales. Estas conexiones se refuerzan a través de fomentar lealtades y vínculos de solidaridad.

Para tratar el caso específico de las iglesias étnicas como comunidades transnacionales, es necesario situar a las comunidades religiosas en el plano de las identidades culturales y al mismo tiempo

4 Levitt (2001, p.15) menciona que es importante no confundir una comunidad transnacional con una diáspora. Las comunidades transnacionales resultan empíricamente observables a través de las organizaciones comunitarias de inmigrantes y las prácticas de la vida cotidiana. Mientras que, desde su perspectiva, la diáspora se encuentra en el plano de lo imaginario—o de la ficción narrativa (Brah, 2011, p.214)— en la que predomina un sentido de pertenencia compartido hacia un lugar de origen entre individuos o grupos aislados entre sí.

en el campo de los estudios de la migración. Lo anterior se debe a que la categoría “iglesia étnica” emergió en los estudios de la religión en la academia estadounidense, donde el contexto social requiere estudiar a la religión no solo como una práctica simbólica-espiritual de ordenamiento y sentido del mundo, sino también como un proceso de (re)afirmación identitaria entre migrantes que buscan, por un lado, adaptarse a la sociedad receptora, y por el otro, continuar manteniendo un vínculo con el lugar de origen (Hirschman, 2004, p.1207). En este sentido, la iglesia étnica es aquella donde las relaciones entre los congregantes se refuerzan, principalmente, a través de prácticas religiosas y culturales asociadas a una identidad étnica específica (Hirschman, 2004, p.1208).

Para Levitt (2007), las iglesias étnicas deben cumplir al menos tres funciones principales: 1) promover la integración del inmigrante a la sociedad receptora; 2) mantener a los inmigrantes conectados a sus lugares ancestrales; y 3) vincular a los inmigrantes a movimientos religiosos globales (p.2). De esta manera, vemos que para la autora, la iglesia étnica transnacional funge como un mecanismo de conexión y adscripción de doble pertenencia, con el cual los inmigrantes refuerzan sus lazos con sus comunidades de origen y, al mismo tiempo, constituyen identidades de pertenencia global.

Las iglesias étnicas también pueden ser un espacio para la obtención de recursos o capitales⁵ que permitan a los inmigrantes reproducir su vida material y social. Por ejemplo, Hirschman (2004) –teniendo como base el estudio hecho por Min (1992) en iglesias coreanas de Nueva York– sugiere que las iglesias fungen también como “comunidades de intercambio de información que mejora las oportunidades socioeconómicas de los inmigrantes y de sus hijos” (Hirschman, 2004, p.1210). Así, vemos que para Min (1992), las iglesias étnicas coreanas promueven 1) la asociación entre coreanos; buscan 2) preservar ciertas tradiciones culturales identificadas como coreanas, como el uso de la lengua, festividades y la gastronomía; 3) realizar y promover servicios sociales para los miembros de la comunidad; y 4) la oportunidad de que la

5 Véase Bourdieu (2006).

membresía derive en acceder a cierto estatus o posición social al interior y exterior de la comunidad.

Para comprender mejor la conformación de las iglesias étnicas transnacionales es necesario también contar con una definición de religión que contemple el movimiento y desplazamiento de las personas, los objetos y las ideas. Wong y Levitt (2014) proponen para ello el concepto de “religiones en movimiento”, el cual implica entender a la religión como una “agrupación contingente de elementos diversos y no un conjunto estable de creencias y prácticas arraigadas en un lugar particular” (Wong y Levitt, 2014, p.3).

La definición que proponen estas autoras para la religión en movimiento cuestiona el entendimiento de las prácticas religiosas como asociadas a una región geográfica específica. Más bien, los desplazamientos migratorios, los procesos colonialistas y los proyectos evangelizadores históricamente han fomentado y afianzado la constitución de las religiones en movimiento. Los actores, objetos o ideas asociados a las creencias y prácticas religiosas “se desplazan a diferentes ritmos y rangos a través de los diversos niveles y ámbitos de los campos sociales en los que están integrados” (Wong y Levitt, 2014, p.3). Para el estudio de la religión en movimiento es necesario tomar en cuenta al menos tres elementos: 1) portadores de religión (quienes se desplazan), 2) geografías de la circulación y 3) lugares de encuentro.

Dentro del campo de las religiones en movimiento, pueden identificarse dos categorías de desplazamiento, las “religiones migrantes” y las “fes viajeras”. Hablamos de religiones migrantes cuando nos referimos a aquellas expresiones de fe que “viajan dentro de confines étnicos locales de la población migrante, incluso cuando se reterritorializan y adaptan a nuevos contextos” (Wong y Levitt, 2014, p.2). Esto implica estudiar las creencias y prácticas religiosas en contextos migratorios y transfronterizos que más o menos permanecen dentro de los límites de las comunidades étnicas, aunque también pueden existir los practicantes religiosos de manera individual. Las fes viajeras, por otro lado, “son movimientos religiosos con pretensiones universales alrededor de los cuales se forma una comunidad religiosa [...] que viaja para hacer proselitismo” (Wong y Levitt, 2014, p.2). Esta modalidad implica llevar

las creencias religiosas más allá de la comunidad étnica. El sentido del viaje consiste en compartir el mensaje de salvación hacia comunidades de conversos y no conversos, y también puede ser un viaje de renovación de la fe para quienes se desplazan.

Vemos entonces que las iglesias transnacionales y las iglesias étnicas en el campo social transnacional son un conjunto de redes organizadas e institucionalizadas que se construyen a partir de diversos procesos de desplazamiento en relación con prácticas y creencias religiosas, que comprenden a las religiones viajeras y las fes migrantes. La función principal de dichas comunidades es conectar a sus miembros en diferentes países y contextos socioculturales. A continuación veremos que el caso del cristianismo protestante coreano, en la ciudad fronteriza de Tijuana, puede ser problematizado a partir de esta perspectiva.

LA IGLESIA ADVENTISTA Y LOS DESCENDIENTES COREANOS DE YUCATÁN

En primer lugar, la contribución de los descendientes coreanos al desarrollo de la iglesia adventista, no solo en Tijuana sino también en Baja California, está elaborado a partir de redes sociales translocales y transnacionales vinculados a una experiencia histórica particular. En 1905, durante el gobierno de Porfirio Díaz, México estableció las primeras relaciones diplomáticas con el reino de Choseon por intermediación de John G. Meyers⁶, y con una propaganda engañosa sobre las condiciones laborales en México, fueron traídos más de mil coreanos del reino de Choseon para trabajar como peones en las haciendas de henequén en Yucatán. Frente a un contexto adverso de disputas políticas que enfrentó la península coreana durante la primera mitad del siglo XX—como la ocupación japonesa (1910-1945), la división de la península en dos estados antagónicos (1945), Corea del Norte y Corea del Sur, y la Guerra de Corea (1950)—, los primeros coreanos que llegaron a México no pudieron volver

6 Para una historia más detallada del proceso de arribo de los primeros inmigrantes de origen coreano hacia México, en el Estado de Yucatán véase Romero Castilla (1997).

a su tierra natal y experimentaron una condición de apátridas. Sus descendientes, ya mexicanos, comenzaron progresivamente a integrarse lingüística y culturalmente a las costumbres mayas y mexicanas. Algunos permanecieron en Yucatán y otros paulatinamente emigraron a otras ciudades como Ciudad de México, Coatzacoalcos, para posteriormente llegar a Tijuana entre las décadas de 1940 y 1950, y algunos de los que migraron hacia el norte de México, después reemigraron hacia ciudades del estado de California, como San Diego y Los Ángeles.

Los primeros descendientes coreanos que llegaron a Tijuana se dedicaban principalmente al comercio, y aunque algunos ya habían abandonado el uso de la lengua coreana, las relaciones familiares, las formas de socialización—entre ellas el respeto a los mayores— y ciertas prácticas culturales como, por ejemplo, la gastronomía o el matrimonio endogámico, fueron los vínculos que los mantuvieron conectados con los ancestros. Yucatán se resignificó como la tierra de llegada, de donde después se dio una segunda dispersión hacia Cuba, Estados Unidos, y otras ciudades de México.

Los primeros coreanos adventistas en México se convirtieron en Yucatán—en la década de los treintas, según muestra el registro de Lee (2004)—y comienzan a organizarse en congregaciones donde se realizaban servicios religiosos en el idioma coreano. Sin embargo, cuando los adventistas coreanos comenzaron a desplazarse hacia Tijuana, la iglesia adventista contaba con una congregación incipiente en la colonia Libertad, y ellos se integraron a una congregación mixta donde los servicios religiosos se celebraban en español (King, 2004). Vemos, pues, que los descendientes coreanos en Tijuana contribuyeron al desarrollo y consolidación de la iglesia adventista en la región. Participaron tanto en labores altruistas, como evangelizadoras, financiaron y administraron la construcción del templo de la calle “K” con contribuciones económicas y trabajo de gestión. De igual manera, establecieron vínculos con las comunidades adventistas y coreano-adventistas de San Diego y Los Ángeles.

PRESBITERIANISMO DESDE COREA DEL SUR: IGLESIAS ÉTNICAS Y LOCALES

Desde su introducción a la península coreana, el presbiterianismo ha sido una de las denominaciones del cristianismo más importantes del campo religioso coreano. Antes y después de la partición de la península, y hasta la actualidad en Corea del Sur, la iglesia presbiteriana representa una gran influencia en las organizaciones religiosas del país. Luego de la fundación de la primera iglesia presbiteriana en el reino de Choseon, en 1887, algunos coreanos conversos fueron llevados a Estados Unidos como misioneros (Kim y Kim, 2015, p.62). Tal acontecimiento representaría la primera conexión formal de los coreanos con el presbiterianismo transnacional.

Para el caso de Tijuana, la ruta de los primeros misioneros presbiterianos de origen coreano sería trazada cien años más tarde cuando, entre 1987 y 1988, un misionero de apellido Lee⁷ viajaría desde Panamá, proveniente de Corea del Sur hacia México, para instalarse en Tijuana y emprender su obra misional en esta ciudad fronteriza. La primera iglesia fundada por el misionero en 1988 fue Monte Horeb, la cual hasta la fecha es conocida por los locales como la *iglesia de los coreanos*. Posteriormente fundaría otras tres iglesias para la población local, donde los servicios se celebrarían en español y en 1998 se inauguró el Seminario Presbiteriano de Baja California con el apoyo de la *Korean American Presbyterian Church* en Estados Unidos. Diez años después del arribo del misionero Lee a Tijuana, se le uniría el misionero Choi.

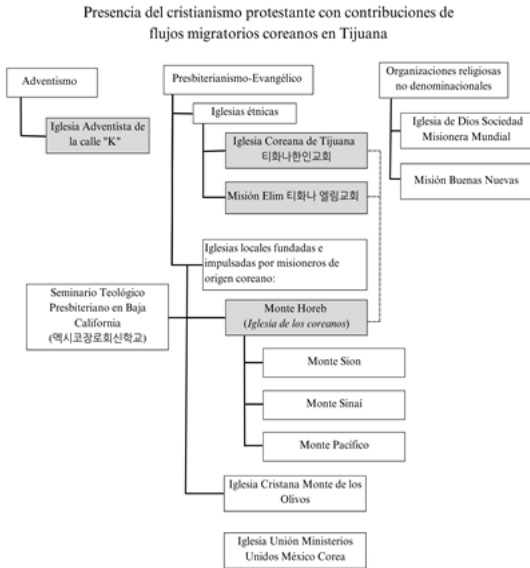
A finales de la década de los ochenta, Samsung abrió una planta maquiladora en Tijuana, y posteriormente lo hizo Hyundai. En 1994, con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, se incrementó la afluencia de población de origen surcoreano hacia Tijuana, sobre todo los *commuters*, quienes tenían su residencia en San Diego, pero cruzaban todos los días para laborar en la industria maquiladora de las

7 Los nombres de actores que aparecen en todo el texto han sido modificados.

compañías antes mencionadas. Fue el mismo misionero Choi quien me relató cómo en 2001, después de tres años de haber llegado a Tijuana, algunos coreanos empleados de las maquiladoras comenzaron a asistir a los servicios religiosos celebrados en español en la iglesia Monte Horeb. Eventualmente los misioneros decidieron celebrar servicios religiosos en coreano para sus compatriotas con el objetivo de que tuvieran un mejor entendimiento de las enseñanzas que se compartían en cada reunión.

En 2007, los servicios en coreano formarían su propia congregación, para lo cual se adaptó un local cerca de la Zona Centro de la ciudad y en 2008 se adquirió un terreno más hacia el noreste para la construcción de un templo que sería la sede de la nueva Iglesia Coreana de Tijuana, que estaría a cargo del misionero Choi, quien hasta el día de hoy se desempeña como pastor principal. En 2005, un misionero de apellido Kim fue enviado a Tijuana desde Seúl por la *Global Mission Society* y en 2015, este misionero recibió la orden de fundar una nueva iglesia en la ciudad que ofreciera servicios religiosos en coreano. En el presente, el misionero Kim dirige la Misión Elim junto a su esposa e hijos, y aseguró que también colabora con algunas iglesias presbiterianas en el sureste mexicano, así como con misioneros en Perú e Israel.

La Iglesia Coreana de Tijuana y la Misión Elim son las únicas que conservan las características de iglesia étnica. Aunque, como hemos visto, tanto el presbiterianismo de los coreanos, como las contribuciones de los primeros coreanos a la iglesia adventista, pueden analizarse como iglesias transnacionales que se formaron a partir de redes que se tejieron en la geografía del desplazamiento de fes viajeras y religiones migrantes de misioneros e inmigrantes de origen coreano. Para tener un panorama más completo de las comunidades religiosas que fueron rastreadas durante esta investigación véase el Esquema 1.



Esquema 1. Las iglesias coloreadas en gris son a las que dedicué mayor trabajo de campo y forman parte medular de mi investigación y análisis, debido a que en algún punto de su trayectoria cumplieron o cumplen la función de ser iglesias étnicas o al menos un espacio distintivo de la etnicidad coreana.

REFLEXIONES DESDE TIJUANA SOBRE EL CRISTIANISMO COREANO COMO RELIGIÓN EN MOVIMIENTO

Para tener una visión más amplia del cristianismo coreano es necesario que no perdamos de vista la tesis de Levitt (2007, pág.2) que afirma que todos los fenómenos religiosos son transnacionales porque están integrados por procesos dentro y fuera de las fronteras de los estados nación. Como punto de partida, tomemos como premisa que, desde su génesis, el cristianismo coreano es una religión en movimiento dentro de un campo social transnacional con alcances globales, y no solo algo que ocurre dentro de sus diferentes denominaciones en el campo religioso surcoreano. Por lo tanto, podríamos sugerir que el cristianismo coreano es aquel que practican y difunden quienes asumen una identidad coreana, ya sea esta étnica o nacional. Esta última afirmación también hace emerger la siguiente pregunta: ¿puede ser el cristianismo coreano practicado

por quienes no asumen una identidad coreana en absoluto?

La identidad del cristianismo coreano puede llevar consigo una marca étnica, por la *forma particular de los coreanos de hacer las cosas*, según podría afirmar, aunque es muy aventurado definir *a priori* y con exactitud cuáles son esas cosas particulares que hacen los coreanos, y más específicamente, los cristianos coreanos, sin riesgos de caer en esencialismos. Consideramos más pertinente afirmar, siguiendo la propuesta de Baker (2016), que el cristianismo coreano es un campo religioso transnacional en sí mismo donde hay diferentes agentes o instancias religiosas que compiten y se disputan la administración de los bienes de salvación (Bourdieu, 2006). El cristianismo coreano también es producto histórico de procesos más allá de las fronteras nacionales, porque opera en un campo religioso transnacional.

Por ejemplo, Kim y Kim (2015) nos recuerdan que el cristianismo coreano es mucho más amplio que la historia y práctica del cristianismo en Corea del Sur debido a la intensa movilidad de los cristianos coreanos que forman parte de la diáspora coreana en el mundo, tomando en cuenta que cuando hablamos de diáspora coreana nos referimos a una amplia diversidad de lo coreano. De hecho, el cristianismo coreano es una forma de expresión de la cristiandad que con el paso del tiempo ha ido adquiriendo características distintivas, vinculadas a procesos globales y locales en muchas partes del mundo.

Desde la década de los ochenta el movimiento de las misiones [coreanas] protestantes en el extranjero se ha posicionado como el más grande a nivel global y está integrado en muchos aspectos a la diáspora [coreana]. Las congregaciones de la diáspora, las denominaciones y los movimientos misioneros deben ser tratados como una parte integral de la cristiandad coreana (Kim y Kim, 2015, pág.5).

En un plano diacrónico, el desarrollo del cristianismo coreano es el producto de relaciones transnacionales anteriores que permitieron

el contacto de los primeros coreanos cristianos con dicha doctrina, y a su vez, ya resignificado, el cristianismo coreano—principalmente protestante—salió de la península coreana para penetrar nuevos campos sociales, en un ir y venir de ideas, prácticas, individuos y organizaciones que se fueron consolidando con el paso del tiempo. En un plano sincrónico, entendemos también que el cristianismo coreano como parte de la diáspora, está ligado a otros procesos como la expansión de capitales surcoreanos a través de la inversión económica y la apertura de empresas y fábricas de compañías coreanas en diversos puntos del planeta y, como consecuencia, al desplazamiento de los coreanos a través de redes migratorias que facilitan la circulación de personas, mercancías, elementos culturales y prácticas religiosas.

Por último, no olvidemos también que existen prácticas del cristianismo coreano que no están vinculadas directamente a Corea del Sur, y que se han conformado de forma más o menos independiente con el paso del tiempo, como el caso de las iglesias cristianas protestantes en Estados Unidos fundadas por coreanos americanos de segunda generación (Min & Kim, 2005) o el caso muy particular, de los coreanos adventistas en Tijuana, procedentes del estado de Yucatán.

Dicho lo anterior, ¿qué tipo de organizaciones son las iglesias coreanas que operan en Tijuana? En el caso del cristianismo coreano en Tijuana, podemos ver que éste se expresa en dos modalidades diferentes, a través de organizaciones religiosas del tipo iglesia étnica y a través de organizaciones religiosas de origen coreano que establecen algún tipo de relación con las iglesias locales.

Las iglesias coreanas que pueden ser clasificadas como iglesias étnicas –Iglesia Coreana en Tijuana y la Misión Elim –son evangélicas de influencia presbiteriana, y están compuestas por las dos modalidades de religiones en movimiento: fes viajeras, es decir, en ella participaron como fundadores y continúan como colaboradores misioneros que en algún momento fueron enviados por sus agencias a Tijuana para cumplir con actividades proselitistas; y religiones migrantes, la dinámica de tránsito y residencia de coreanos

en Tijuana o en San Diego, California. En esta categoría, son los misioneros pertenecientes a agencias cristianas (generalmente en Corea del Sur), los encargados de ofertar y administrar los dones de salvación para los migrantes, descendientes, y residentes coreanos, quienes representan a los laicos y a las religiones migrantes y demandan para sí bienes de salvación.

Así mismo, existe un tránsito entre las categorías de fes viajeras coreanas y religiones migrantes coreanas, porque ambos son considerados como extranjeros en el contexto local, y están vinculados a un lugar de origen fuera de las fronteras de Tijuana que les demanda cierto grado de adaptación a la nueva sociedad receptora con las dificultades que ello implica, sobre todo tomando en cuenta que los misioneros varones vienen en compañía de sus familias (esposa e hijos). En la experiencia de algunos misioneros se pudo encontrar que un mismo actor puede transitar entre la categoría de fe viajera y religión migrante, es decir, ser misionero y migrante al mismo tiempo. Esto nos indica que ambas categorías dan cuenta de procesos o dinámicas de desplazamiento, y no de agentes acotados dentro del campo religioso transnacional. Por otro lado, pueden ocurrir situaciones a la inversa entre los miembros de la comunidad que en principio llegan en calidad de migrantes, pero poco a poco adquieren cargos y responsabilidades dentro de la comunidad religiosa que los insertan en la dinámica de las fes viajeras.

Si de las iglesias estudiadas sólo dos se ajustan a la definición precisa de iglesia étnica que retomamos de Levitt (2007), Hirschman (2004) y Min (1992), ¿qué puede decirse respecto de la Iglesia Adventista Central “K” y de la Iglesia Monte Horeb? En primera instancia, podríamos pensar ambas comunidades religiosas como un antecedente histórico de la presencia de comunidades religiosas de origen coreano en Tijuana. Sin embargo, considero que existen otras líneas de reflexión que pueden aportar nuevas formas de abordar el estudio del cristianismo coreano en Tijuana.

El caso de la iglesia adventista destaca debido a que, originalmente, los coreanos y descendientes coreanos de la primera

migración –que llegaron a finales de la década de los cuarenta y durante los años cincuenta –mantenían un vínculo con una iglesia adventista que en el sureste del país había adquirido un carácter étnico importante debido al movimiento liderado por Antonio Cong. Cuando los adventistas coreanos arribaron a Tijuana se encontraron con la dificultad de una incipiente comunidad adventista de tijuanaenses. La iglesia que se formó desde los primeros años comprendía a miembros de origen coreano y a población local tijuanaense, que además estaba vinculada con el movimiento adventista en San Diego, California. Entonces, los coreanos dejaron de celebrar servicios religiosos en su lengua y comenzaron a celebrarlos en español.

Por lo tanto, a diferencia de la Iglesia Coreana en Tijuana y la Misión Elim, la lengua dejó de cumplir esa función cohesionadora y de diferenciación cultural. Los coreanos de la iglesia adventista y sus descendientes gradualmente se integraron culturalmente a la dinámica transfronteriza de Tijuana y la iglesia adquirió un carácter cada vez más local (respecto a las iglesias étnicas). Esto no quiere decir que esté negando la dimensión transnacional del movimiento adventista, pues, esta es una organización religiosa de alcances globales. De hecho, a los descendientes coreanos adventistas el radicar en Tijuana los vinculó de forma más directa con los adventistas en el estado de California, Estados Unidos. En los relatos que se recopilaron en campo pudimos ver que los descendientes coreanos movilizaron recursos sociales y étnicos –entre los cuales la gastronomía jugó un rol importante–, así como las relaciones con los comerciantes coreanos que tenían la capacidad de hacer donaciones para la construcción del templo, lo cual da cuenta de los importantes vínculos que mantenían los integrantes de la comunidad coreana de aquella época. En la actualidad, la identidad coreana de las familias de descendientes que se congregan en la iglesia de la calle “K” permanece en la memoria histórica de sus miembros, quienes se identifican como mexicanos antes que coreanos.

En lo que respecta a la Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb, además de ser un antecedente histórico de la Iglesia Coreana

en Tijuana, se trata también de un caso que muestra una presencia más compleja de las organizaciones religiosas de origen coreano en Tijuana. Esto es a través de la obra de misioneros coreanos enviados por agencias surcoreanas o coreano americanas para el desarrollo de actividades proselitistas e implantación de iglesias entre la población local no coreana. Entre las organizaciones que operan está la *Global Mission Society* de Corea del Sur, o la *Korean American Presbyterian Church*, en conjunto con la *Presbyterian Church of the United States of America*, a través de instituciones religiosas como el Seminario Teológico Presbiteriano de Baja California.

PENDIENTES Y PROSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

Si bien el objetivo de esta investigación no ha sido el indagar en las relaciones interétnicas en este tipo de organizaciones donde los coreanos suelen tener una presencia importante, y sobre todo se vinculan con población indígena y mestiza en Tijuana, es pertinente para investigaciones futuras pensar en marcos analíticos que nos permitan estudiar la posibilidad de una práctica del cristianismo coreano en contextos de población no coreana y cómo ésta impacta en la vida religiosa de los creyentes y de las comunidades locales, no solo a nivel teológico sino sociocultural. Los alcances de esta breve investigación permitieron hacer notar que este tipo de iglesias son principalmente presbiterianas evangélicas, aunque existen otras como la Sociedad Misionera Mundial o la Misión Buenas Nuevas, que merecen ser consideradas en investigaciones futuras. Y de esta manera se pueda llegar a reflexionar sobre las prácticas del cristianismo coreano más allá de las fronteras étnicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Brah, Avtar. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en disputa*. Traficantes de sueños.
- Bourdieu, Pierre. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVII(108), 29-83. <https://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf>
- Contreras Aragón, Dinorah Lizeth. (2020). *Hananim en la frontera:*

- un estudio sobre iglesias coreanas en Tijuana, Baja California.* El Colegio de la Frontera Norte (Tesis para obtener el grado de maestra en estudios culturales). <https://www.colef.mx/posgrado/tesis/20181452/>
- Glick Schiller, Nina, Basch, Linda, y Blanc-Zsanton, Cristina. (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals New York Academy of Sciences*, 645(1), 1-24. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>
- Hernández, Alberto. (2015). *Frontera Norte de México. Escenarios de Diversidad Religiosa*. El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de Michoacán.
- Hirschman, Charles. (2004). The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *International Migration Review*, 38(3), 1206-1233. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00233.x>
- Kim, Sebastian, y Kim, Kirsteen. (2015). *A History of Korean Christianity*. Cambridge University Press.
- King, Vasthi. (2004). Una Aventura por fe. (Documento personal proporcionado por la autora, sin publicar).
- Lee, Younglin. (2008). *미주 한인재림교회사 (1904-2006 년)*. Korean SDA Church Council of Americas; Los Angeles Sahmyook Collage.
- Levitt, Peggy. (2001). *Transnational Villagers*. University of California Press.
- Levitt, Peggy. (2007). *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. The New Press.
- Levitt, Peggy. (2018). Una mirada transnacional. *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, II(1), 1-25. doi:<https://doi.org/10.23854/autoc.v2i1.76>
- Min, Pyong Gap. (1992). The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States. *The International Migration Review*, 26(4), 1370-1394. <https://www.jstor.org/stable/2546887>
- Min, Pyong Gap, Kim, Dae. (2005). Intergenerational Transmission of Religion and Culture: Korean Protestants in the U.S. *Sociology*

- of Religion*, 6(33), 263-282. www.jstor.org/stable/4153099
- Romero Castilla, Alfredo. (1997). Huellas del paso de los inmigrantes coreanos en tierras de Yucatán y su dispersión por el territorio mexicano”. En María Elena Ota Mishima, *Destino México: un estudio de las migraciones asiáticas hacia México, siglos XIX y XX* (pp. 123-166). El Colegio de México.
- Wong, Diana, & Levitt, Peggy. (2014). Traveling faiths and migrant religions: the case of circulating models of da’wa, the Tablighi Jamaat, Fguangshan and religious organizations. *Global Networks*, 14(3), 15. doi:10.1111/glob.12063

4. LA PRÁCTICA DEL HINDUISMO EN MÉXICO

UN ENFOQUE EN LAS ADAPTACIONES GASTRONÓMICAS DEL *PRASĀDAM*

Lucero Jazmín López Olivares

INTRODUCCIÓN

Luego de la creciente presencia de migrantes hindúes en México, aún hay muchos aspectos por descubrir sobre cómo han integrado sus prácticas culturales y religiosas en un entorno, tanto geográfico como social, diferente al de su lugar de origen. En este sentido, el *prasādam*, una comida sagrada que se ofrece a los dioses y luego se comparte entre los devotos durante los rituales, es un ejemplo de cómo la religiosidad hindú se ha adaptado a un nuevo contexto. Por ello, el presente capítulo tiene como objetivo explorar las adaptaciones gastronómicas del *prasādam* entre algunos miembros de la comunidad hindú residente, en específico, en la ciudad de Tijuana, Baja California, México. Se estudian los significados culturales y religiosos asociados con esta comida sagrada, así como las transformaciones que ha experimentado en su trayecto desde India a Tijuana, las adaptaciones o reinterpretaciones que algunos migrantes han hecho de las recetas originales, así como el papel que esta comida desempeña en la construcción de la identidad cultural y religiosa de la comunidad hindú que radica en la ciudad.

Durante los meses de junio de 2021 a octubre de 2022 se llevó a cabo una investigación sobre las prácticas culinarias de los residentes de Tijuana nacidos en India, donde por medio de entrevistas, observaciones participantes y registros fotográficos fue posible estudiar los significados asociados con el *prasādam*. Así, el presente texto busca comprender cómo la gastronomía y la religiosidad están entrelazadas en la construcción de identidad cultural para los inmigrantes originarios de India, radicados en México. Tomando como punto de partida el caso de Tijuana, la investigación busca expandirse hacia los casos en otros estados del país.

APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

Dado que en México no existen templos o *Mandires* monumentales como los que se encuentran en India, y tampoco hay comunidades hindúes extensas, en parte debido a la poca migración hacia México¹ (INEGI, 2020), la opción más viable para los inmigrantes hindúes es llevar a cabo sus rituales en sus propias casas. Esta situación posibilita la personalización de la práctica religiosa y su ajuste al estilo de vida en el nuevo país. Es por estas razones que se adoptó el enfoque de la “religiosidad vivida” (*Lived Religion*) para orientar el trabajo etnográfico y comprender las interpretaciones que surgen a partir de los elementos del nuevo entorno.

La religiosidad vivida consiste en una aproximación metodológica instaurada por autores como Nancy Ammerman (2014) y Robert Orsi (2005), cuya perspectiva se enfoca en la práctica religiosa experimentada y ejecutada en la vida cotidiana. En este sentido, el concepto de religión ya no recae únicamente en las instituciones religiosas, los textos sagrados o las autoridades doctrinales, sino en la interpretación y práctica de la fe en la vida cotidiana. Así, se reconoce que la religiosidad no se limita a los meros parámetros tradicionales, sino que influye el estilo de vida o la circunstancia de cada sujeto.

1 De acuerdo con los datos del Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), realizado en 2020, en México residen 2656 originarias de India.

Este enfoque, además, considera que las creencias religiosas se ven influenciadas por la cultura, las experiencias personales y las tradiciones religiosas adaptadas a las realidades contemporáneas. Por ello, la *Lived Religion* resulta conveniente para el análisis del hinduismo fuera de India, al considerar que el hinduismo se conforma por múltiples tradiciones, divinidades y formas de ritualidad, que, al encontrarse en un contexto minoritario, implica la reconfiguración de su práctica.

Aunque la aproximación de la religiosidad vivida puede brindar múltiples puntos de análisis en la práctica religiosa cotidiana, en este documento únicamente se estudia la relación entre la comida y el hinduismo. Tomando en cuenta que, en diversas tradiciones hindúes, el vegetarianismo constituye un elemento identitario debido, entre otros, a su relación con la no-violencia (*ahimsa*) y la línea difusa, como lo señala Erndl (2006), entre lo divino y lo humano. Es en este punto donde la tradición de origen establece sus propios parámetros y flexibiliza la práctica de acuerdo con las posibilidades del creyente, normas que oscilan entre la concepción de “pureza” y “contaminación”, que si bien se reflejan por medio del rígido sistema de castas (Douglas, 1973), no suelen ser uniformes. Estas variaciones suelen depender de la tradición, pues, a diferencia de religiones como el catolicismo, en el hinduismo la cosmovisión es múltiple y se basa en características regionales y lingüísticas determinadas, perspectivas que se estudian a continuación.

EL HINDUISMO Y SUS ALIMENTOS

Hacia mediados del siglo II a.e.c., surgieron las bases del hinduismo como institución religiosa en la llamada “Civilización védica”. Esta civilización estaba integrada por varias tribus de pastores nómadas que provenían de regiones como Afganistán y el norte de Irán, a quienes se les conoce como “arios”.

Según Preciado (1992), el hinduismo no es simplemente una religión, sino un sistema social, una concepción del mundo y un conglomerado de creencias y filosofías de varios tipos. En India, el hinduismo se conoce como *Sanātana Dharma*, que significa “ley

eterna”. Esta comprensión es diferente de la religión convencional, ya que el *Dharma* abarca una ley, un orden cósmico y un estilo de vida. Como tal, el hinduismo no tiene una iglesia o jerarquía religiosa, dogmas fijos o un único dios; en cambio, tiene un poco de todo. El hindú puede ser monoteísta, politeísta, o incluso ateo². No hay una obligación imperativa de seguir los ritos religiosos, visitar templos o adorar a los dioses, ya que estos no identifican al hinduismo. El hinduismo no es una religión proselitista, ya que para ser hindú, es necesario nacer dentro de una casta en particular. Por lo tanto, nadie puede convertirse o dejar de ser hindú. En este sentido, el hinduismo está estrechamente relacionado con la etnicidad, al igual que el judaísmo.

Durante mucho tiempo se ha considerado que el sistema de castas es hereditario y suele ser la base para la selección de parejas matrimoniales (Chakravarti, 2006). No obstante, esta institución influye en las diversas prácticas culturales en torno a la dicotomía entre “pureza” y “contaminación”, la cual se interpreta de distintas maneras en cada tradición y las formas en que puede ocurrir.

En su obra *Pureza y peligro*, la antropóloga Mary Douglas (1973), analiza cómo las clasificaciones de pureza o contaminación influyen en las estructuras sociales y en las relaciones entre diferentes grupos de la sociedad hindú. Dentro de estos criterios, se destaca el uso de determinados alimentos como “contaminantes”, los cuales permiten comprender que la dicotomía entre lo puro e impuro puede pertenecer a una sola categoría lingüística, la cual puede ser, incluso más amplia. En el caso del hinduismo, ambas categorías pueden estar emparentadas o no necesariamente contradictorias. “Aquello que es limpio con respecto a una cosa puede ser

2 De acuerdo con González Reimann (2019) la idea de un hinduismo ateo proviene del término sánscrito *nāstika*, el cual significa "no existe", pero ¿a qué se refiere exactamente? ¿Qué es lo que niegan los *nāstikas*? En el Rg veda, algunos afirmaban que Indra "no existe", lo que dio origen a esta expresión. Con el tiempo, la palabra *nāstika* adquirió un significado más amplio, que se refiere a aquellas tradiciones que rechazan en general la sacralidad de los vedas y la efectividad del ritual védico. Además, también se utiliza para quienes no aceptan la existencia de un dios creador personal y para los materialistas que niegan la existencia de otro mundo más allá del presente

impuro con respecto de otra, y viceversa. El lenguaje de la contaminación se presta a la invención de un álgebra compleja que toma en cuenta las variantes que existen en cada contexto” (p. 23).

Aún así, el hinduismo no puede ser considerado un conjunto de tradiciones sin forma, ya que la mayoría de sus ramas comparten elementos en común y su definición es objeto de debate entre los especialistas en la actualidad. En este grupo de cultos no existe un único dios ni un libro de referencia, aunque la *Bhagavadgītā* se considera como la “Biblia” de los hindúes debido a su relevancia en la mayoría de los cultos, pero esto varía según el contexto, ya que hay cultos que dan más importancia a otros textos. El hinduismo se divide en tres grandes grupos religiosos: el Vaiṣṇavismo, que adora a Viṣṇu como dios supremo; el Shaivismo, que considera a Shiva como su deidad principal; y las tradiciones que veneran a una divinidad femenina como entidad suprema. Además de estas tradiciones teístas, algunas ramas creen en Brahman como un principio supremo impersonal (González Reimann, 2019).

La población originaria de India radicada en el continente americano se concentra principalmente en Estados Unidos. Aunque la presencia de hindúes en los Estados Unidos se remonta al comienzo del siglo XX, no fue hasta la gran migración de 1965 y los años siguientes, que trajo consigo cambios en las leyes de inmigración, por las cuales una gran cantidad de hindúes se establecieron allí. Además de los inmigrantes provenientes de India, los hindúes de otras partes del mundo, especialmente de las antiguas colonias conocidas como “viejas diásporas”, también comenzaron a emigrar a estos países debido a políticas de africanización y violencia étnica (Sahoo, 2005).

El hinduismo se manifiesta en la vida cotidiana por medio de una materialidad que requiere la presencia de objetos y herramientas específicas en sus rituales religiosos. En hogares y templos, se pueden encontrar una gran variedad de elementos utilizados en las expresiones devocionales del hinduismo, los cuales pueden ser parcialmente representados. Las diversas prácticas religiosas fuera de India permiten elaborar

un amplio inventario de imágenes y simbolismos religiosos asociados con las tradiciones de origen, tales como estatuas de dioses, impresiones enmarcadas de divinidades, *yantras*³ específicos de deidades, *diyas* o lámparas de aceite, cuentas *rudrākṣa*⁴ (Imagen 1), campanas, varillas de incienso, altares de oración, instrumentos musicales, música devocional grabada, literatura religiosa y objetos más efímeros como frutas, flores y hojas para elaborar guirnaldas o decoraciones, todos ellos utilizados por los practicantes en una variedad de rituales (Sinha, 2011).



Imagen 1 Mālās o rosarios con cuentas rudrākṣa. Arjuna Khosla, Guadalajara, Jalisco. 2021

Dentro de la vida devocional, la comida tiene una gran importancia, ya que está estrechamente relacionada con las creencias y prácticas religiosas en diversas tradiciones del hinduismo. En primer lugar, se considera que la comida es un regalo de los dioses, por lo que debe tratársele con respeto y gratitud. Es, además, un medio para mantener la salud y el bienestar del cuerpo, es decir, un vehículo para el espíritu.

3 Del sánscrito: instrumento. Los *yantras* son imágenes físicas que sirven como un puntero hacia algo, un umbral o un diagrama que conduce hacia el mundo espiritual (Chari, 2002).

4 Baya del árbol *Elaeocarpus ganitrus*, la cual sirve para hacer rosarios. Por cada cuenta se recita un mantra.

En el hinduismo, se practica la alimentación vegetariana en gran medida, pues se cree que los alimentos no deben contener ninguna forma de violencia o crueldad hacia los seres vivos. Los hindúes también tienen reglas y restricciones específicas respecto a la alimentación, como la prohibición de comer carne de vaca, que es considerada sagrada, así como vegetales que pueden “contaminar” al devoto, por ejemplo, la cebolla o los ajos (Banerji, 2008).

Además, la comida juega un papel importante en las ceremonias y rituales religiosos hindúes. Los alimentos se ofrecen a los dioses y se utilizan en los rituales de adoración. Los festivales religiosos hindúes también están estrechamente relacionados con la comida, y muchos de ellos involucran la preparación y el consumo de alimentos especiales.

El término *prasāda* abarca una variedad de elementos aparentemente distintos. Estos incluyen objetos sagrados y comestibles vegetarianos, que se ofrecen a los dioses en los lugares de peregrinación, así como un estado de ánimo positivo de felicidad o favor que se menciona en varios textos en sánscrito. A pesar de que estos elementos parecen diferentes, todos están conectados por su importancia religiosa y cultural en la tradición hindú. De acuerdo con Pujol (2019), el término *prasāda* tiene múltiples significados relacionados uno con otro, desde el regalo de un superior, una ofrenda sobrante de comida bendita, hasta la amabilidad, calma y serenidad. Estos se implican en el acto de recibir la comida que antes fue ofrecida a un dios o persona venerable.

En especial, las tradiciones vaiṣṇavas, aquellas cuyo dios supremo es Viṣṇu, el sacerdote suele ofrecer algunos alimentos a la divinidad, ya sean almendras, nueces, fruta o agua. La idea, señala Jackson (1976), implica que todo alimento es un regalo de Dios, por ello los devotos deben mostrar agradecimiento ofreciendo un poco de la comida de regreso a la divinidad. Luego de preparar los alimentos, ese *prasāda* se comparte con la congregación, simbolizando la comunión con la divinidad, así como la hermandad entre los participantes del ritual.

De acuerdo con Pinkney (2013), para entender el papel del *prasāda* contemporáneo en el ritual hindú, es importante comenzar con su posición central en la devoción hindú. En la práctica habitual, el *prasāda* se considera uno de los dos objetivos secuenciales del ritual devocional junto al *darśan*, que significa “visión divina”. Primero, los devotos se acercan a la imagen de alguna deidad y obtienen *darśan*, lo que implica una interacción visual mutua con la divinidad. Al mismo tiempo, se coloca algún tipo de ofrenda en el altar, que puede ser material o no, dependiendo del gusto individual. Después de que la deidad acepta la ofrenda, se considera que la ofrenda se ha transvalorado y se devuelve al devoto como *prasāda*, un símbolo bendecido del ritual.

Fuera del templo, en la vida cotidiana, esta práctica se mantiene. Abstenerse de consumir carne implica estar en un constante proceso de adaptación en entornos que difieren del de India. En consecuencia, las variaciones pueden ser más o menos marcadas según el país al que se emigre.

Narayan (2006) identifica que los templos hindúes en los Estados Unidos, como el de Penn Hills, son ejemplos de cómo se pueden mantener tradiciones antiguas mientras se innova para adaptarse a las necesidades de la comunidad. Estos templos brindan a los miembros locales un lugar para adorar, recibir sacramentos y brindar ofrendas de devoción, así como también actúan como centros de educación para las generaciones jóvenes. Los niños nacidos en los Estados Unidos pueden aprender sobre su herencia por medio de clases semanales de religión y lenguaje, conferencias, patrocinios de música y danza, campamentos de verano o boletines informativos de “extensión”. El creciente número de templos en el paisaje estadounidense es una señal del compromiso y la diversidad de la comunidad hindú en los Estados Unidos.

A diferencia de ellos, la comunidad india radicada en México no es tan grande ni tan unida. Esto se debe principalmente a la falta de templos y comunidades originarias en

el mismo estado o que ofrezcan una alternativa a la práctica religiosa hindú en un contexto predominantemente católico. En el caso de Tijuana, la situación cambia, pues al ser una ciudad fronteriza, aquellas personas con una visa pueden acceder a templos y comunidades más grandes en el estado de California, Estados Unidos, mientras que para aquellos sin esa posibilidad, la práctica religiosa puede ser más complicada.

ADAPTACIONES GASTRONÓMICAS DEL PRASĀDAM EN TIJUANA, MÉXICO

Dentro de la localidad de Tijuana se congrega un grupo poblacional compuesto por 59 individuos, quienes emigraron desde diversas zonas del subcontinente indio, tal como reporta el INEGI (2020). A continuación, se presentan las experiencias de tres familias que han establecido su residencia en esta ciudad fronteriza por más de una década. Estas familias han enfocado su proceso de adaptación en torno a la alimentación, lo cual ha forjado uno de los lazos más sólidos, permitiéndoles sobrellevar una distancia geográfica que excede los 13,000 kilómetros con respecto a sus lugares de origen.

Tal como se indicó anteriormente, el presente estudio parte desde la perspectiva de la “religiosidad vivida”, una forma de estudiar y comprender la religión basándose en la experiencia y práctica religiosa de las personas en su vida cotidiana, en lugar de centrarse exclusivamente en las instituciones, creencias y prácticas religiosas formales. Esta perspectiva metodológica se basa en la premisa de que la religión es algo más que un conjunto de creencias y prácticas institucionalizadas, sino que también es una parte integral de la vida cotidiana de las personas, que se manifiesta en sus experiencias, relaciones, emociones y acciones. Por lo tanto, “la religiosidad vivida”, se enfoca en cómo las personas viven y experimentan su religión en su vida diaria (McGuire, 2008). Entre los meses de julio de 2021 y octubre de 2022 se llevó a cabo un análisis etnográfico, por medio de observación participante, en los hogares de tres familias

de origen indio. Entre los cuales se cuenta el Sāi Guru Āsram⁵, y se pudieron observar de primera mano las adaptaciones en la dieta de la familia y de los alimentos que se ofrecen a los dioses.



Imagen 2 Sambar en olla de barro mexicana. Cocina de la Sra. Mahendru.

Lucero López, 2021

El análisis partió con la familia Mahendru⁶, originaria de Tamil Naḍu, India. La familia se compone por la Sra. Malika, su esposo Ravinder y dos hijos pequeños. Ellos llegaron a Tijuana en el 2013, gracias a una oferta de empleo que recibió el padre, no obstante, la madre de familia se encarga de realizar las adaptaciones más importantes en el día a día de su nueva vida en la ciudad

...Las cosas para el altar y la comida diaria las compro en el Mercado de Abastos, el que está aquí sobre el Boulevard

5 Templo adaptado en la casa de la familia Adavallan. Este templo sigue la doctrina de la Organización Internacional de Sathya Sai Baba, pero al incluir una liturgia propia, en especial con mantras y canciones devocionales en lenguas del sur de India (como el tamil o el telugu), la comunidad que ahí se congrega, no es reconocida por la Organización. Más adelante se ahondará en el caso de esta familia.

6 Los nombres fueron cambiados con el fin de proteger la identidad de las personas que participaron en este estudio.

Benítez, porque ahí sí hay especias y puedo encontrar más verduras para la comida. Además, voy ahí porque me queda más cerca de la casa... Para la comida de hoy hice *Sambar*, (Imagen 2) con tamarindo, también tengo mezcla para *dosas*, arroz, con lo que encuentro aquí puedo hacer comida de India, pues traje mis ollas de plata⁷... (Entrevista a la Sra. Malika Mahendru, 2021).

Este ejemplo destaca la importancia de la comida como un aspecto importante de la cultura y la identidad, además cómo la falta de acceso a ingredientes o utensilios puede ser un obstáculo para la adaptación en un nuevo país. Al encontrar soluciones creativas, como comprar en un mercado local o traer ollas de plata desde India, la Sra. Mahendru muestra una capacidad de adaptación y resiliencia en un entorno culturalmente diferente. Además, su elección de seguir preparando comidas típicas de su país, muestra un deseo de mantener sus raíces culturales.

La familia Mahendru encuentra en la reinterpretación de la comida india una forma de preservar su identidad y tradiciones (Imagen 2), ya que, al provenir de un estado al sur de India, sus recetas tienen diferencias notables con las del norte del país. Además, su nuevo contexto, en la frontera entre México y Estados Unidos, les permite encontrar ingredientes en las tiendas del barrio indio en San Diego. Así, tienen la posibilidad de integrar productos de la cocina mexicana dentro de su dieta.

Dentro de la cocina de la familia Mahendru hay un altar doméstico que les facilita establecer un vínculo con lo divino en

7 Según Ganguly (2021), los utensilios de cocina elaborados con metales han sido utilizados tradicionalmente como medida de protección contra impurezas y el mal. Entre los metales más comunes encontramos el bronce, el cobre y la plata, siendo esta última especialmente popular en India para la fabricación de utensilios y recipientes para servir comida. Algunos expertos en historia culinaria, como Pritha Sen (2016) sugieren que el uso de utensilios de plata puede ofrecer beneficios para la salud gracias a sus propiedades antibacterianas, y además, ayuda a preservar el valor nutricional de los alimentos. Para la Sra. Mahendru esta costumbre ha permanecido en su familia por mucho tiempo, por ello, aunque ahora reside fuera de India, continúa utilizando recipientes de plata para cocinar.

sus actividades diarias. En este espacio, pueden ofrecer su comida al momento de prepararla y convertirla en *prasāda* sin tener que realizar ceremonias extensas. Al cocinar para su familia, la Sra. Mahendru se convierte en una mediadora entre las divinidades familiares y su cotidianidad, gracias a la comida que prepara. Así, sin la necesidad de un brahmán o de un templo monumental, la familia se siente en contacto con el mundo espiritual en su vida cotidiana. La cocina se convierte en el templo y la preparación de los alimentos en la *pūjā*⁸.

Según Joanne Punzo Waghorne (1999), la transformación de las actividades en los templos hindúes suele ocurrir en las diásporas indias de diversos países. Por ejemplo, en la inauguración del Shiva-Vishnu Temple de Washington, D.C., las mujeres desempeñaron funciones que normalmente realizan los brahmanes, como la preparación de los alimentos y la proximidad a los lugares sagrados. Waghorne afirma que estas actividades no serían permitidas en los templos de India, donde se cree que las mujeres contaminan el lugar sagrado. Por esta razón, el cambio de roles fuera de India viene como consecuencia de la reconfiguración en la práctica religiosa, la cual se vuelca, también, a las actividades cotidianas.

Un caso semejante sucede con la familia Kumar, originaria de Orissa, India, que se trasladó a Tijuana en 2009 enfrentando un gran desafío: mantener su dieta vegetariana. Debido a su tradición śaiva y pertenencia a la casta brahmánica, hay ciertos ingredientes, como la cebolla y el ajo, que no pueden consumir. La familia Kumar se esforzó por seguir su dieta a pesar de la dificultad que enfrentaban en una nueva ciudad y en una cultura diferente.

Ante la falta de templos hinduistas en Tijuana, algunos inmigrantes optaron por acudir a las reuniones de la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna. Por medio de esta organización, al principio, pudieron adquirir literatura, incienso y otros materiales importados de India. Sin embargo, prefirieron mantener un altar en casa, con el cual pueden realizar los rituales

8 Una *pūjā* se define como rendir culto, adoración o reverencia a alguien. De acuerdo con la divinidad a quien se dirige, la celebración en el calendario hindú, así como la tradición de origen, el culto o ritual puede variar.

propios de su tradición y su lengua. Así, incluyendo medios electrónicos, mantienen contacto con su familia en India e, incluso, participan en las *pūjās* más importantes.

La Sra. Sita Kumar (Imagen 3), como ama de casa, se encarga de cuidar el altar y adquirir los elementos necesarios para los rituales. Para ello, visita las centrales de abastos, como el Mercado Hidalgo⁹ u otros mercados locales, en busca de especias y frutas que colocará en el altar. Cuando no encuentra los elementos originales, como la hoja de *pān*¹⁰, negocia con los dioses para encontrar un sustituto adecuado. Para tomar decisiones informadas se guía por las preferencias de otros dioses en el altar, como el dios Hanumān, que al ser un mono prefiere los plátanos. Durante la *pūjā*, ella explica a los dioses que no pudo encontrar ciertos elementos del ritual y les presenta los sustitutos que ha elegido. De esta manera, cumple con su deber de mantener el altar y satisfacer las necesidades de los dioses de manera creativa.

...Aquí, [la vida] normalmente es igual [que en India], pero en algunas festividades importantes sí es diferente. Además está el problema de que no puedo comprar algunas cosas [para el ritual], entonces hay que improvisar. Por ejemplo, la hoja de plátano que usamos para dejar comida a los dioses. Aquí no podemos encontrar la hoja de *pān*, por eso usamos la hoja de plátano. Lo que encuentro [para el ritual] lo uso, lo que no encuentro no lo

9 Tanto el Mercado Hidalgo como la Central de Abastos del Boulevard Benítez son las centrales de abastos más grandes en la ciudad. Estos son mercados de productos alimenticios y agrícolas donde los productores, mayoristas y minoristas se reúnen para comprar o vender grandes cantidades de productos frescos como frutas, verduras, carnes, pescados, granos, lácteos, entre otros. Las Centrales de Abastos también suelen contar con una amplia gama de servicios adicionales, como transporte, almacenamiento y procesamiento de comida, por ello son un importante centro de distribución de alimentos para abastecer a la población de Tijuana. Al ser un mercado mayorista, los precios de los productos suelen ser más económicos que en los mercados minoristas, lo que hace que sea una opción popular para los negocios de alimentos y restaurantes que necesitan comprar grandes cantidades de productos a precios competitivos.

10 La hoja de *pān*, *Piper betle*, también se conoce como betel. En India suele utilizarse en diversos contextos, desde la cocina, la medicina tradicional o la fabricación de buyos (mezcla para masticar), hasta la ofrenda para el altar o *prasādam*.

uso, porque si, por ejemplo, no encuentro plátanos y lo quiero cambiar por otra cosa [distinta o no relacionada con el objeto original], entonces prefiero no ponerlo. Así, voy y le digo a Guru Jī: mira, ahorita tengo sólo esto...Lo que le interesa a Dios es que le echés ganas, que tú quieras hacer las cosas. Los objetos no son importantes. Lo que importa es tu alma, tus emociones, tu devoción para Dios... (Entrevista a la Sra. Sita Kumar, 2021).



Imagen 3 La Sra. Kumar preparando rotis para la cena.

Lucero López, Tijuana, 2022

El uso de elementos frescos, como flores o frutas, implica cierta sacralidad implícita en el ciclo de vida de los elementos orgánicos. De acuerdo con Sinha (2011) cuando las flores se desvanecen, se secan o se marchitan, pierden su belleza y aroma, entonces ya no se consideran apropiadas como ofrendas a la divinidad, por lo que se retiran del altar. En los hogares, las guirnaldas y flores se cambian dos veces por semana, pero en las tiendas o restaurantes establecidos que tienen altares, esto ocurre a diario. Siendo la apariencia estética y visual un factor primordial, la lógica es que sólo las mejores ofrendas son adecuadas para los dioses. Por lo tanto, las flores marchitas, opacas o decoloradas no cumplen con el estándar de ofrenda adecuada para la divinidad. Sin embargo,

para los devotos, el estatus de flores sagradas, incluso cuando se han secado y perdido su esplendor, transmiten diferentes matices. Después de ser ofrecidas a la divinidad, las flores son veneradas por haber sido consagradas a través del contacto divino, encarnando la gracia y la bendición divinas. El contacto físico con la divinidad impregna estos objetos materiales con energía divina que también puede transmitirse al devoto. Con frutas como plátanos o coco, la solución de qué hacer con ellas es sencilla: simplemente se consumen. Es común que las niñas y mujeres de todas las edades usen flores “bendecidas”, que se les devuelven como parte del paquete de *prasādam*, y las conviertan en accesorios para el cabello.

La familia Kumar suele consumir todos aquellos elementos que estuvieron en contacto con las divinidades, en especial el agua, pues suele colocarse cerca del altar y con ella se prepara el arroz o los *rotis*¹¹ que comerán durante el día (Imagen 3). Las hojas o flores secas se colocan en las macetas o plantas que, literalmente, han sido transplantadas desde India hasta Tijuana. Esta es una de las maneras en las cuales la vida espiritual suele implicarse en su materialidad cotidiana. En este sentido, se pierde lo que Srinivas (2006) identifica como el miedo a la pérdida de la cultura y los valores familiares “indios”, los cuales tienden a impulsar las elecciones alimentarias. Menciona que en otras diásporas es preferible comer comida india antes que cualquier otra comida. Esto explica la aceptación rápida de alimentos pre envasados por parte de la familia india cosmopolita, sucesos que son más comunes en Estados Unidos o Inglaterra.

En los casos que aquí se estudian hay una disposición por utilizar elementos locales en pos de la recreación de los platillos de India. Mas, la flexibilidad y el contacto con mexicanos, también

11 El *roti* es un tipo de pan plano que se consume en toda India y en otros países del sur de Asia. Es un alimento básico en la dieta de muchas personas en la región y se puede encontrar en la mayoría de los hogares o restaurantes indios. El *roti* se elabora con harina de trigo integral, agua y sal, luego se cuece a la plancha o en un *tandoor* (horno de barro) hasta que esté ligeramente dorado y se hinche ligeramente. Se sirve caliente y se puede acompañar con una variedad de platos, como *curries*, *dals* o *chutneys*. Además, al no contener levadura ni otros agentes leudantes, es más fácil de digerir que otros tipos de pan.

permiten la creación de nuevos platillos híbridos que reflejan la adaptación a la nueva cultura, tal como el caso que se estudia a continuación.

HIBRIDACIONES DEL PRASĀDAM EN TIJUANA

El caso de la familia Advallan resulta distinto, pues al ser una de las familias con mayor antigüedad en la ciudad, han logrado realizar diversas formas de adaptar sus prácticas religiosas y culturales, generando diversos cambios tanto mayor contacto han tenido con la comunidad mexicana.

La familia Advallan llegó a Tijuana en la década de 1990, luego de que el padre fuera contratado por una maquiladora local. Su migración desde Tamil Naḍu, India, implicó superar diversas dificultades, entre las que se cuentan el idioma, la comida y los lugares de culto. Como una manera de continuar con los rituales a las divinidades de la tradición Śaiva a la que pertenecían en India, así como la cercanía a su domicilio, acudieron a un centro cultural de la Organización Sathya Sāi Bābā.



Imagen 4 Ceviche de mango con coco, arroz basmati, Chana masala y ensalada de manzana. Lucero López, Tijuana, 2022

Luego de que el Centro Sāi buscara seguir las normativas universales de la Organización, según relata la familia, eliminaron los cantos devocionales en sánscrito y el uso de algunas imágenes. Ante ello, el Sr. Advallan llevó a su casa una enorme imagen de Sathya Sāi y decidió,

junto con su familia, convertir la sala de su casa en un templo. A partir del 2009 abrieron las puertas del Sāi Guru Āśram, donde la familia preside y administra el ritual de casi dos horas de duración. Oportunidad en la cual integran canciones devocionales de diversas tradiciones religiosas, incluida la católica, gracias a la presencia de asistentes mexicanos¹².

...Entre todos [quienes viven en la casa] preparamos y limpiamos el altar, compramos flores cada semana y arreglamos el altar cada semana. También preparo la comida, nosotras, mi nuera y yo, compramos comida y la preparamos. A veces los sábados vienen 10 o 12 personas, ahorita durante la pandemia vienen poquitos, pero antes venían por lo menos 25, siempre. Ahorita no viene tanta gente. A los que vienen les damos comida india y mexicana también, como tostadas o totopos, frijoles, burritos y fruta... (Shamita Adavallan, 2021)

Durante el ritual se coloca un recipiente con *prasādām* frente a las divinidades, esta comida posteriormente se mezcla en la olla con los alimentos que se repartirán ese día. Este acto tiene como objetivo asegurarse de que las propiedades divinas o bendiciones que se hayan obtenido durante el ritual se transmitan por medio de los alimentos y sean consumidas por todos los asistentes. Así, se busca compartir los beneficios espirituales de la práctica religiosa con la comunidad en su totalidad.

12 Los centros Sathya Sāi Bābā son comunidades espirituales que se basan en la enseñanza y filosofía de Sathya Sai Baba, un líder espiritual indio que promovió la unidad de todas las religiones y la igualdad entre todas las personas, independientemente de su religión, raza o nacionalidad. En consecuencia, los centros que siguen su doctrina acogen a personas de todas las religiones y culturas, fomentando, así, una actitud de respeto y tolerancia hacia todas las religiones. Debido a esta filosofía, los centros de Sathya Sāi Bābā pueden tener formas de devoción y prácticas que son comunes en otras religiones. Por ejemplo, algunos centros pueden incluir la recitación de oraciones de diferentes religiones, la celebración de festivales de diferentes religiones, o la realización de prácticas de meditación o yoga que son comunes en varias tradiciones religiosas. Sin embargo, estas prácticas son siempre realizadas dentro del contexto de la enseñanza de Sathya Sāi Bābā, y con el objetivo de promover la unidad, la comprensión y la armonía entre todas las religiones y culturas. El caso con el Sāi Guru Āśram implica una flexibilidad que sale, incluso, de los parámetros de la Organización



Imagen 5 Reparto de prasādam en el cumpleaños 96 de Sathya Sāi Bābā. Tamales de verdura al curry, arroz basmati, ensalada, keer, pakhora y samosa.

Lucero López, 2022, Sāi Guru Āśram Tijuana

Según lo señalado por la Sra. Adavallan, la comida que preparan no se limita únicamente a la cocina india, ya que han identificado que no a todos los asistentes les agrada este tipo de comida. Por lo tanto, comenzaron a incorporar ingredientes de la gastronomía mexicana en sus preparaciones (Imagen 4 y 5). A partir de la interacción con otras mujeres asistentes al templo, la Sra. Adavallan y sus nueras han aprendido a elaborar diversas versiones vegetarianas de platillos mexicanos. No obstante, con el propósito de mantener la “autenticidad” de su cocina, han optado por preservar sus platillos a base de arroz y fusionarlos con ingredientes mexicanos (Imagen 4). Bajo este propósito, la familia ha logrado hibridar diversas preparaciones, por ejemplo, mole de papas con arroz basmati; tamales rellenos de verdura en salsa de curry; *Arisi paruppu sadam*¹³ acompañado de tostadas con frijoles y ensalada de frutas; *Biryani*¹⁴ acompañado de

13 El *Arisi Paruppu Sadam* es un plato popular en la cocina del sur de India, especialmente en los estados de Tamil Nadu y Karnataka. Se trata de un plato de arroz y lentejas que se cocinan juntos en una olla a presión o en una cacerola. *Arisi* significa arroz en tamil, *Paruppu* lentejas y *Sadam* arroz cocido. Para preparar el *Arisi Paruppu Sadam*, se mezclan arroz y lentejas junto con especias como comino, cilantro, cúrcuma y chiles verdes. Luego, se cocina todo en agua o caldo hasta que esté tierno y se sazona con sal. A veces, se pueden agregar verduras como cebolla, tomate y ajo para darle más sabor y nutrientes. El *Arisi Paruppu Sadam* suele servirse caliente acompañado con *chutney* (salsa) o yogurt.

14 *Biryani* es un plato de arroz aromático originario de la cocina india, pero se ha popularizado en muchos otros países del sur de Asia y Medio Oriente. El *Biryani*

chícharos picantes y ensalada de manzana, entre muchas otras. No obstante, sólo en ocasiones especiales, como los festivales Gaṇeśa Caturthī, Lakṣmī Pūjā¹⁵ o Navidad es cuando se ofrecen los tamales, pues requieren mayor tiempo de preparación.

De esta manera, la comunidad del Sāi Guru Āśram ha logrado establecer un vínculo tanto material como espiritual entre sus miembros, provenientes de India y México, entre otras, gracias a su interacción en torno a la comida. Esto ha dado lugar a diversas formas de mantener una hermandad sólida y superar las diferencias culturales que pudieran existir.

PERSPECTIVAS Y FUTURAS TRAYECTORIAS DE INVESTIGACIÓN

El proceso de reterritorialización de una tradición religiosa puede ser muy complejo, en especial cuando se trata de las prácticas hinduistas. Dado que el hinduismo no se caracteriza por ser una religión estandarizada o uniforme, sino que engloba diversas formas de adoración, divinidades, rituales y costumbres, su traslado fuera de India puede presentar desafíos, pero, también, brinda la posibilidad de crear nuevas formas de adoración utilizando materiales propios de cada lugar.

se prepara con una mezcla de arroz aromático, carne (como cordero, pollo, res), o verduras, con una mezcla de especias y hierbas. Hay muchas variaciones del *Biryani* en función de la región y la cultura. Algunas versiones contienen salsa de tomate o yogur, mientras que otras tienen cebolla frita, pasas, nueces y/o hojas de menta. La preparación tradicional del *Biryani* implica cocinar las carnes y/o verduras con las especias y hierbas, luego mezclarlas con el arroz previamente cocido en capas.

15 Gaṇeśa Caturthī es un festival en honor a Gaṇeśa, el dios elefante con cabeza de humano. Se celebra en el cuarto día (Caturthī) del mes lunar hindú de Bhādrapāda, que generalmente cae en agosto o septiembre. Durante este festival, se realizan ceremonias de adoración y se hacen ofrendas a Gaṇeśa. La comida juega un papel importante en este festival, ya que se preparan platillos especiales y se ofrecen a Gaṇeśa como parte de la ceremonia de adoración. Por su parte, Lakṣmī Pūjā es un festival en honor a Lakṣmī, la diosa de la riqueza y la prosperidad. Se celebra durante el mes lunar hindú de Āśvīn, que suele caer en octubre o noviembre. En este festival, se realizan diversas ceremonias de adoración y se hacen ofrendas a la diosa Lakṣmī. La comida también es un componente importante de este festival, ya que se preparan comidas especiales y se ofrecen a la diosa como parte de las peticiones de abundancia. En suma, la comida es importante en estos festivales porque se considera una ofrenda sagrada que se presenta a los dioses. Además, también es una forma de compartir y celebrar la ocasión con la familia y/o amigos, tal como lo es la navidad para los cristianos.

El *prasadām* simboliza la cualidad sagrada que adquieren los alimentos en distintas tradiciones hindúes. Al consumirlos, se establece una conexión espiritual con la divinidad, lo cual recuerda la importancia de lo material en los rituales del hinduismo. No obstante, cuando los devotos hindúes emigran de India, deben adaptar o recrear estos rituales utilizando elementos locales.

La adaptación en un nuevo contexto puede crear nuevas formas de sacralizar la realidad cotidiana y mantener la identidad cultural. Para los migrantes hindúes en México, esto también significa la posibilidad de crear comunidad y fusionar la comida para ofrecerla a los dioses. La hibridación de ingredientes es una manera de crear nuevas formas de identidad en un contexto mexicano y honrar a las divinidades hindúes. En resumen, la adaptación es una oportunidad para enriquecer las tradiciones y crear nuevas formas de conexión con lo sagrado.

Tomar la experiencia de la recreación hindú en Tijuana como punto de partida, permite abrir el horizonte hacia nuevas indagaciones. En primer lugar, al considerar que en el centro de México existe una mayor cantidad de inmigrantes indios¹⁶, permite comparar las adaptaciones a otro tipo de escala, analizar comunidades religiosas o las motivaciones que los orillan a mantenerse unidos en México. En segundo lugar, en lugares cuyas comunidades sean mucho mayores a las de Tijuana, el enfoque metodológico podría cambiarse. Por ejemplo, por medio de la perspectiva transnacional o la teoría de diáspora, con las cuales se ha estudiado la migración india a Inglaterra o Estados Unidos, los resultados podrían tener otras interpretaciones, pero sin las particularidades producto de la perspectiva de la Religiosidad vivida. En los casos que se estudiaron aquí, al tratar de una comunidad micro minoritaria y que, en su mayoría, no se encuentra cohesionada, la aproximación de la religiosidad vivida fue la más pertinente al tratarse de pocas personas. En tercer lugar, el análisis de la religiosidad

16 Según el último censo, en la Ciudad de México residen 774 personas originarias de India (INEGI, 2020).

vivida que aquí se realizó, puede recrearse en otros contextos fronterizos, como Tamaulipas o Ciudad Juárez, lugares donde la migración originaria de India también es menor en comparación con la Ciudad de México. Así, la aproximación no sólo se puede reducir a la experiencia de migración originaria de India, sino, en general a una circunstancia de adaptación religiosa en contextos culturales micro minoritarios.

En el caso de la inmigración india a México, conforme la investigación se desarrolla, surgen mayores interrogantes. Entre ellas, cabe resumir tres principales preguntas que permitirán guiar futuros trabajos: ¿Afecta de algún modo en su práctica religiosa, la región donde el inmigrante indio se establece al llegar a México?, ¿La tradición de origen se transforma en México, cediendo ante prácticas como el vegetarianismo o, en cambio, se vuelca hacia prácticas ortodoxas cercanas a la tradición védica, de modo que se vuelvan más estrictas incluso que en India? (Por ejemplo, la liturgia en sánscrito o la educación de los hijos con un maestro espiritual, los cuales fungen como elementos que puedan legitimar la ritualidad hindú fuera de India, pero, también, como una forma de mantener cierto grado de pureza en el nuevo contexto). Por último, al hibridar elementos religiosos de India con los que se encuentran en mercados mexicanos, como es el caso de los alimentos, ¿Qué tipo de interpretaciones validan estas nuevas maneras de vivir la religiosidad?

Esta investigación sigue en desarrollo y, aunque la población india en la República mexicana es pequeña, estudiar contextos nacionales donde hay mayor presencia de migrantes indios, como Guadalajara, Ciudad de México o Querétaro, permitirá develar las diferentes maneras en las cuales los rituales hindúes se nutren al llegar a México. Esta oportunidad también brindará la posibilidad de identificar si los mexicanos se interesan por este tipo de religión y si, dentro de sus normativas, se pueden integrar a estas comunidades, tal como sucede con el Sāi Guru Āśram en Tijuana.

BIBLIOGRAFÍA

- Ammerman, Nancy Tatom. (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Oxford University Press.
- Banerji, Chitrita. (2008). *Eating India. Exploring the Food and Culture of the Land of Spices*. Bloomsbury.
- Chakravarti, Sitansu. (2006). A Diasporic Hindu Creed: Some Basic Features of Hinduism. En Stratton John Hawley y Vasudha Narayanan (eds.), *The Life of Hinduism* (pp. 249-254). University of California Press.
- Chari, V. K. (2002). Representation in India's Sacred Images: Objective vs. Metaphysical Reference. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 65(1), 52-73.
- Douglas, Mary. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI Editores.
- Erndl, Kathleen. (2006). Possession by Durga: The Mother Who Possesses. En John Hawley y Vasudha Narayan. (Eds.), *The Life of Hinduism*. University of California Press.
- Ganguly, Ruman. (2021). Why investing in traditional metal cookware is always a good idea. *The Times of India*. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/kolkata/why-investing-in-traditional-metal-cookware-is-always-a-good-idea/articleshow/87523520.cms>
- González Reimann, Luis. (2019). Ortodoxia y herejía en el hinduismo. *Estudios de Asia y África*, 54 (1), 83-102.
- INEGI (2020). Censo de población y vivienda 2020. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. México. <https://www.inegi.org.mx/sistemas/Olap/Proyectos/bd/censos/cpv2020/pt.asp?>
- Jackson, Robert. (1976). Holi in North India and in an English City: Some adaptations and anomalies. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 5(3), 203-210. <https://doi.org/10.1080/1369183X.1976.9975456>
- McGuire, Meredith B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. University Press.

- Narayan, Vasudah. (2006). Hinduism in Pittsburgh: Creating the South Indian “Hindu” Experience in the United States. En John Hawley y Vasudah Narayan (Eds.), *The Life of Hinduism* (pp. 231-248). University of California Press.
- Orsi, Robert. (2005). *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton University Press.
- Pinkney, Andrea Marion. (2013). Prasāda, the Gracious Gift, in Contemporary and Classical South Asia. *Journal of the American Academy of Religion*, 81(3), 734–756.
- Preciado, Benjamín. (1992). El Hinduismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 37, 75-85.
- Pujol Riembau, Òscar. (2019). *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga*. Herder.
- Sahoo, Ajaya Kumar. (2005). Hinduism in the diaspora. *Social Change*, 35 (1), 71-82. <https://doi.org/10.1177/0049085705035001>
- Sen, Pritha. (2016). Storm in a hot-pot. *Thehindubusinessline.com*. <https://www.thehindubusinessline.com/blink/cover/storm-in-a-hotpot/article8682371.ece>
- Sinha, Vineeta. (2011). *Religion and Commodification. 'Merchandizing' Diasporic Hinduism*. Routledge.
- Srinivas, Tulasi. (2006). ‘As Mother Made It’: The Cosmopolitan Indian Family, ‘Authentic’ Food and the Construction of Cultural Utopia. *International Journal of Sociology of the Family*, 32(2), 191–221.
- Waghorne, Johanne Punzo. (1999). The Hindu Gods in a split-level World. The Sri Shiva Vishnu Temple in Suburban Washington D.C. En Robert Orsi (Ed.). *Gods of the City: religion and the American urban landscape* (pp. 103-130). Indiana University Press.

5. TRANSITAR LO ESPIRITUAL

UN ANÁLISIS DE LA OFERTA TERAPÉUTICA HOLÍSTICA EN LA CIUDAD DE TIJUANA BAJA CALIFORNIA, MÉXICO.

Daniel Valdez

INTRODUCCIÓN

“We don’t heal in isolation, but in community.”¹

— *S. Kelley Harrell*

En la actualidad, estamos viviendo una época de cambios socioculturales significativos que tienen un gran impacto en el ámbito religioso. Es evidente que las formas tradicionales de creencias están siendo reemplazadas por nuevas formas heterodoxas, sincréticas y neo-mágicas. Durante este período de transición, las religiones mayoritarias en México, como el catolicismo, está experimentando un proceso de cambio, y la erosión de sus instituciones está reduciendo su influencia en las creencias y rituales que antes eran

1 “No sanamos en aislamientos sino en comunidad” (traducción propia)

predominantes en la narrativa espiritual de la sociedad. Estos están siendo reemplazados o reinterpretados por discursos y prácticas que las religiones mayoritarias califican como neopaganos.

Según varios enfoques analíticos basados en estudios de Hervieu-Léger (2005), Parker Gumucio (2009), De la Torre (2013) y otros autores, el sujeto creyente se involucra en una auto-producción simbólica que se puede observar en la creación de ensamblajes de elementos de distintos universos simbólicos. Estos ensamblajes se originan de la manera en que las personas de un lugar específico interpretan, reinterpretan, innovan y generan nuevas creencias a partir de discursos y tradiciones que tienen a su disposición en diversos medios.

En el transcurso de los últimos siete años (2015-2022), se ha llevado a cabo una investigación etnográfica minuciosa sobre la oferta terapéutica holística en la ciudad de Tijuana. Dicha investigación se valió de diversos eventos relacionados con prácticas holísticas realizados en la ciudad para identificar cambios y reinterpretaciones en las prácticas espirituales. En este texto se revisa lo propuesto por Valdez en 2018 sobre la oferta terapéutica holística en la región, tomando en cuenta las actualizaciones y nuevas modalidades terapéuticas que se han incorporado en el transcurso del tiempo.

La ciudad de Tijuana Baja California México, es un lugar en el que por sus características históricas y geográficas se ha producido un proceso de cambio religioso o mejor dicho de reinterpretación de la creencia, más acelerado que en otras regiones del país. Fenómenos de este tipo han sido estudiados en diversas regiones donde las religiones mayoritarias ya no cuentan con un campo de influencia tan representativo y los sujetos creyentes se embarcan en un proceso de reestructuración de la creencia. El conocer la oferta terapéutica esotérica de la región y la forma en la que el sujeto recupera elementos de diversos universos simbólicos nos ayuda a comprender la forma particular en la que el sujeto creyente realiza y codifica dichos elementos para crear una religión individual.

EXPLORANDO EL FENÓMENO RELIGIOSO: ANALIZANDO EL ESCENARIO DE LA TRANSFORMACIÓN DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Los procesos de secularización² y debilitamiento de las instituciones religiosas generan cambios y reinterpretaciones en la creencia. La emancipación del sujeto creyente le permite ser más activo en la práctica religiosa y crear ensamblajes de elementos de distintos universos simbólicos desde una perspectiva terapéutica, en la que busca métodos para sanar su cuerpo que a menudo pertenecen a diferentes tradiciones. De esta manera, surgen nuevas aproximaciones en el panorama religioso que no se adhieren a la doxa (ni católica, ni evangélica), sino que forman corpus abiertos y flexibles que permiten combinaciones diversas sin causar necesariamente una crisis en la identidad religiosa del sujeto creyente.

Dentro de la sociología, se ha utilizado el término secularización con diferentes significados que se relacionan con el debilitamiento de la religión y sus instituciones. Pérez-Agote (2010) ha retomado el catálogo de Shiner (1967) que presenta seis tipos de perspectivas sobre la noción de secularización. El primer tipo, considera a la secularización como la disminución de la religión, donde los símbolos, doctrinas e instituciones religiosas pierden influencia y prestigio. Según Pérez-Agote, el término secularización se refiere a una disminución cuantitativa, vista desde la perspectiva de las creencias y prácticas de los actores sociales.

2 La secularización la entiendo como el proceso por el cual la influencia y el poder de la religión disminuyen gradualmente en la sociedad, especialmente en asuntos relacionados con la política, la educación, la ética y las instituciones sociales. Implica un cambio hacia una sociedad más secular, donde las creencias y prácticas religiosas pierden relevancia y se consideran cada vez menos centrales en la vida cotidiana de las personas. La secularización implica una separación entre la esfera religiosa y la esfera pública, lo que implica que las decisiones y políticas públicas se basen en criterios seculares y racionales en lugar de estar influenciadas por dogmas o creencias religiosas. También puede implicar un aumento en la importancia de la ciencia, la razón y la autonomía individual como guías para la comprensión del mundo y la toma de decisiones. Es importante tener en cuenta que la secularización no implica necesariamente el rechazo completo de la religión o la ausencia de creencias religiosas en la sociedad. Puede haber personas y comunidades que sigan practicando su religión de forma privada, pero la influencia de la religión en la esfera pública se reduce.

El concepto de “declive de la religión”, según Shiner, se refiere a la pérdida de relevancia de los símbolos relacionados con la religión dominante, mientras que Hervieu-Léger (2005) sostiene que este declive se evidencia en la disminución del control que las grandes instituciones religiosas tienen sobre el acceso de los individuos a los recursos simbólicos o medios de salvación. Esto amplía el mercado de bienes de salvación y la oferta religiosa disponible para los creyentes, quienes buscan darle un significado trascendente a su vida terrenal.

Dentro del catálogo de Shiner, se propone un segundo tipo que considera la secularización como la conformidad con este mundo, donde la atención religiosa se enfoca cada vez más en lo terrenal y menos en lo sobrenatural. Es interesante destacar que en la historia de Europa occidental, la Reforma protestante mostró un interés por el mundo, impulsado por la religión misma, mientras que en el mundo católico, el interés por lo terrenal se consideraba contrario a la religión y la iglesia católica. En el primer caso, el sujeto religioso se seculariza, mientras que en el segundo, para interesarse por el mundo, el sujeto debía abandonar la religión (Berger, 2001; Martin, 1979; Weber, 1988 citados en Pérez-Agote, 2010).

Según la propuesta de Shiner, el tercer tipo de secularización se refiere a la desacralización o desencantamiento del mundo, concepto tomado de la perspectiva de Weber. Este proceso, irreversible e inevitable, se caracteriza por una visión del mundo cada vez más racional, en términos de relaciones causales y explicativas. Según esta perspectiva, la culminación de este proceso sería una sociedad completamente racional, en la cual lo sobrenatural y lo misterioso no tendrían ningún papel en la dinámica social interna o externa.

No obstante, Parker Gamucio y Hervieu-Léger (2005) proponen una perspectiva diferente que contrasta con lo anteriormente expuesto. Según ellos, dentro de las sociedades modernas, aunque se espera una disminución de lo religioso y un aumento de la racionalidad, aún existen grupos de clase media y élites intelectuales que buscan una interpretación trascendental de los eventos.

Dado que los individuos de la sociedad moderna se encuentran inmersos en un mundo de cambio e incertidumbre, es comprensible su interés en los macrorrelatos, los cuales no pretenden una hegemonía social como la religión oficial. Estos macrorrelatos se basan en corrientes herméticas, ocultistas y/o mágicas, a menudo sincronizados con nuevas mitologías pseudocientíficas o futuristas y con cosmovisiones holísticas como la ecología, el naturismo y los orientalismos (Parker Gumucio, 2009).

El cuarto tipo de secularización se refiere a la separación de la esfera pública de la influencia de la religión, convirtiéndose en una entidad autónoma y relegando la religión a la esfera privada del individuo creyente. Según el autor, este proceso lleva a una religión puramente “interior”, sin influencia en las instituciones o la acción colectiva, salvo en algunas excepciones, y una sociedad en la que la religión no se hace visible fuera del grupo religioso. La secularización de este tipo está estrechamente ligada a la teoría de la modernización, que postula que a medida que una sociedad avanza, las funciones que antes eran desempeñadas por la religión se van diferenciando cada vez más. Para entender plenamente este tipo de secularización, es fundamental considerarlo en relación con la teoría de la modernización, que sostiene que se produce una progresiva diferenciación de funciones. Esta teoría se abordará en los siguientes apartados. El quinto tipo, por otro lado, se refiere a la secularización como la transposición de ciertas formas institucionales religiosas al ámbito secular. Se puede observar esto en la transposición de la ética protestante al espíritu del capitalismo, la visión de la revolución marxista como una transposición de la escatología judeo-cristiana y la consideración del psicoanálisis como una secularización de la confesión. (Pérez-Agote, 2010).

Se propone como último tipo el uso del término secularización para referirse al proceso de modernización de una sociedad. En términos generales, la teoría de la secularización sostiene que a medida que las sociedades se modernizan, se vuelven más seculares. Según Berger, la secularización no puede atribuirse a una sola causa, sino que es un proceso complejo y prolongado que puede

seguir diferentes direcciones, como se muestra en la tipología de Shiner (Berger citando en Shiner, 1967) mencionada anteriormente.

Podemos notar una paradoja en la secularización, ya que tiene sus raíces en la religión. Esto se origina en el proceso de simplificación y racionalización religiosa que se produjo en el judaísmo antiguo, que se caracterizó por su aversión a la magia y su énfasis en el monoteísmo. Este mismo impulso racionalizador se manifestó posteriormente en el protestantismo, donde se eliminaron elementos rituales, mediadores y sacramentales.

Danièle Hervieu-Léger coincide con la idea de que la hipótesis de la secularización se enmarca en la evolución histórica de la razón. Según esta perspectiva, las instituciones religiosas son llevadas por esta “evolución general” a reconocer, hasta cierto punto, la autonomía del mundo secular y en particular de la ciencia. En su obra, Hervieu-Léger (1985) argumenta que hemos entrado en una era de “eclipse de lo sagrado”, este proceso puede ser interpretado de dos maneras: 1) como la pérdida previsible de todo sentido religioso en una sociedad profundamente racional (como se discutió previamente); o 2) como un cuestionamiento de la tutela de las religiones sobre la sociedad, lo que podría conducir a la desaparición de la religión como fuerza institucional en la vida pública.

En resumen, el término secularización tiene diferentes significados y puede generar confusión en su interpretación. Algunos argumentan que la crisis de las instituciones religiosas refleja una crisis en el sentido religioso en la sociedad moderna. Esto lleva a los creyentes a adoptar una postura defensiva, sintiendo la necesidad de preservar y proteger sus tradiciones y creencias. Sin embargo, esto puede ser visto como una oportunidad para el cristianismo y otras tradiciones espirituales de evolucionar y adaptarse.

La medicina espiritual reconoce la importancia de la dimensión espiritual en la salud y el bienestar, y busca integrarla en el cuidado médico y el proceso de curación. Para aquellos que buscan una conexión más profunda con su espiritualidad, la medicina espiritual ofrece una perspectiva que trasciende las barreras religiosas y se centra en la sanación integral. A través de prácticas como la

meditación, la atención plena, la exploración de la conciencia y la conexión con la naturaleza, las personas pueden encontrar un sentido más profundo de propósito y bienestar. Es importante tener en cuenta que la medicina espiritual no pretende reemplazar la atención médica convencional, sino complementarla. Se basa en un enfoque holístico que reconoce la interconexión entre el cuerpo, la mente y el espíritu. Al considerar la dimensión espiritual en el proceso de sanación, se puede fomentar una mayor integración y equilibrio en la vida de las personas.

En resumen, en un contexto de secularización, la medicina espiritual emerge como una forma de explorar y vivir la espiritualidad de manera auténtica y personalizada. Al liberarse de las limitaciones religiosas del catolicismo y otras tradiciones espirituales los sujetos creyentes pueden encontrar una conexión más profunda con su mensaje. La medicina espiritual reconoce la importancia de la dimensión espiritual en la salud y el bienestar, y busca integrarla en el cuidado médico para promover una curación integral.

LA BÚSQUEDA DE LA SANACIÓN, SALUD Y BIENESTAR A TRAVÉS DE LAS ESPIRITUALIDADES ALTERNATIVAS

La experiencia de la enfermedad se presenta como un suceso vital que provoca cambios en distintos ámbitos, como el corporal, mental, emocional y social. Estos cambios demandan la capacidad de asimilación y gestión subjetiva, así como la movilización de recursos personales que abarcan lo material, lo intelectual y lo emocional, los cuales se nutren de los marcos socioculturales propios de cada individuo (Puentes, Urrego y Sánchez, 2015).

Las creencias y sistemas culturales están influenciados por grupos específicos, y dentro de ellos hay universos simbólicos que legitiman algunas terapias alternativas más que otras. Esto puede afectar la búsqueda del sujeto creyente en su proceso de salud-enfermedad. La enfermedad también está relacionada con la estructura espiritual-religiosa de la realidad, y en algunos universos simbólicos se considera que la enfermedad es el resultado de una lucha entre el bien y el mal, donde el cuerpo es el campo de batalla.

La espiritualidad es vista como un conjunto de valores y creencias no necesariamente religiosas, que abarcan desde aquellos que se consideran antirreligiosos hasta aquellos que, aunque religiosos, no se adhieren a una tradición religiosa específica. En este sentido, la espiritualidad se refiere a un conjunto de prácticas, historias y creencias que buscan dar sentido y significado a la vida, y que pueden estar relacionadas o no con creencias religiosas y comunidades. Aunque puede incluir creencias religiosas, la creencia en un dios creador no es esencial en esta concepción más amplia de la espiritualidad, que se distingue claramente de la religiosidad (Guirao Goris, 2013).

Al hablar de la conexión entre espiritualidad y salud, se observa que tanto la espiritualidad como la religiosidad pueden brindar diferentes formas de afrontar la enfermedad, ya sea de manera cognitiva, emocional o psicológica. Las terapias alternativas, junto con diversas prácticas rituales y otros métodos para cuidar la salud, pueden promover el bienestar cognitivo y emocional del individuo.

Actualmente, estamos presenciando el surgimiento de una espiritualidad subjetiva y experimental, la cual se basa a menudo en argumentos científicos. En esta espiritualidad, las medicinas y terapias alternativas son legitimadas por el sujeto creyente desde una perspectiva científica, apoyados por estudios que parecen respaldar la efectividad de algunos elementos presentes en la práctica terapéutica. Esta tendencia se fundamenta en tres perspectivas principales: a) la crítica al reduccionismo materialista de la biomedicina, b) la crítica al trascendentalismo de las religiones institucionalizadas, y c) la crítica a la fuerte institucionalización de la medicina y las religiones modernas (Cornejo Valle, 2013).

La tendencia terapéutica predominante se manifiesta principalmente en la psicologización de la experiencia religiosa y en la adopción de una filosofía de desarrollo personal, que a su vez se enmarca en una ideología del bienestar propia de las Ciencias de la Salud. Para que este conjunto conceptual haya sido posible, la noción tradicional de espiritualidad ha tenido que evolucionar y

experimentar una transformación conceptual, influenciada en parte por el Movimiento del Potencial Humano. En el ambiente holístico actual, la “espiritualidad” se caracteriza por un fuerte inmanentismo naturalista que se alinea con la preocupación por la salud, y esta tendencia también se mantiene en la corriente New Age (Cornejo Valle, 2013).

Cuando la medicina convencional no es suficiente para satisfacer las necesidades de salud de una persona, puede iniciar una búsqueda de bienestar a través de prácticas religiosas o espirituales, convirtiéndose en un peregrino en busca de soluciones alternativas. En esta búsqueda, el sujeto puede incorporar nuevos recursos y herramientas para mantener su salud, pero también es posible que su concepto de salud y bienestar vaya evolucionando a medida que avanza en este proceso.

TRANSITAR POR LA OFERTA TERAPÉUTICA HOLÍSTICA EN LA CIUDAD DE TIJUANA.

En México, el campo religioso tiene múltiples matices que han llevado a la diversificación de las creencias, aunque la mayoría de la población todavía se identifica como católica. A partir de los años 60 y 70, surgieron en México nuevos movimientos religiosos con una perspectiva espiritual, entre los que se difundieron principalmente las doctrinas orientales.

En la ciudad de Tijuana³, el campo religioso se caracteriza por una falta de estabilidad y una escasa influencia social de las instituciones religiosas. Debido a que Tijuana es una ciudad joven y cuenta con una población principalmente migrante, las dinámicas

3 Tijuana, una ciudad mexicana situada en el estado de Baja California, destaca como la segunda más poblada de México. En el año 2020, su población alcanzó los 1,810,645 habitantes. Además, constituye la sexta zona metropolitana con mayor número de habitantes en el país. Junto con los municipios de Playas de Rosarito y Tecate, forma la zona metropolitana fronteriza más extensa de México, contando con una población de 2,157,853 personas según el Instituto Metropolitano de Planeación de Tijuana (IMPLAN). La ciudad de Tijuana fue oficialmente fundada el 11 de julio de 1889. Su nombre, al igual que el del municipio, se atribuye a una posible contracción de la expresión “Tía-Juana”, la cual hacía referencia a una rancharía conocida como “La Tía Juana” que existía en la primera mitad del siglo XIX.

religiosas son muy particulares. La desintegración de las estructuras religiosas y la falta de cohesión permiten que los creyentes adopten nuevas formas de espiritualidad. La teoría de la individuación de la creencia, propuesta por Hervieu-Léger, que se enfoca en la tradición y la memoria, resulta problemática para explicar los procesos que experimenta el sujeto creyente en Tijuana.

La ISKCON⁴ ha introducido en Tijuana los conceptos hinduistas del karma y la reencarnación, en un contexto donde los movimientos de New Age y las prácticas alternativas de sanación surgieron en todo el mundo, influenciados por procesos de cambio religioso en grandes ciudades como Los Ángeles. La llegada de yogis y la difusión del orientalismo fueron factores clave en la diversificación religiosa del campo en Tijuana y otros lugares. El contacto inicial con el New Age se estableció principalmente con circuitos norteamericanos, debido a la influencia histórica de los Estados Unidos, especialmente en California, que se manifiesta en la extensa comercialización y producción mediática de temas de religiosidad paralela.

En contraste con otras áreas del país, la ciudad de Tijuana se caracteriza por una historia en constante evolución, donde las tradiciones y la memoria son renovadas y actualizadas. Esto sitúa al sujeto creyente en una narrativa que no se enfoca en un pasado colonial con simbolismos, ritos y usos y costumbres tradicionales de la mexicanidad, sino en un pasado difuso y lleno de interrogantes, especulaciones e historias con múltiples versiones. Dentro de los esquemas cognitivos del sujeto creyente, esto le permite realizar ensamblajes y transitar entre diferentes creencias en busca de soluciones inmediatas a sus problemas

4 La Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna (ISKCON), cuyos miembros son conocidos popularmente como “Hare Krishna”, es una secta de origen hinduista. Aunque enseñan que sus orígenes se remontan al siglo XVI como una rama del hinduismo, su verdadero origen tuvo lugar en pleno siglo XX, en la India, de donde pasó a Nueva York en 1965 y desde allí al resto del mundo. El fundador de esta fue el hindú Abhay Charan De, nacido en Calcuta en 1896, quien se adjudicó el nombre espiritual de Su Divina Gracia A. C. Bhaktivedanta, Swami Prabhupada. En 1922 encontró al que sería su Maestro Swami Bhaksidhanta Sarasvati, quien lo proclamó “Sanyasa” (santo) y le ordenó que divulgara por todo el mundo la milenaria ciencia espiritual de la India, conocida como Bhakti Yoga.

Tabla 1. Oferta terapéutica holística en Tijuana

Tipo de centro	Terapias ofertadas	Descripción
Holístico	Angelología Armonización energética Constelaciones familiares Psicoterapia Holística Reiki Yoga Oráculo Angélico Oráculo OVNI Cuarzos Alineación de Chakras Terapia de Imanes Tarot Runas Celtas	Los centros holísticos ofrecen una variedad de terapias espirituales que provienen de distintas lógicas, lo que favorece la movilidad de elementos espirituales que pertenecen a diversos universos simbólicos. Aunque algunos de estos centros pueden ofrecer una o dos terapias de la medicina tradicional indígena o etnomedicina, no promueven esta lógica terapéutica. Además, estos centros operan bajo una lógica de consumo, donde los usuarios compran objetos o productos para llevar a cabo el proceso de sanación. Esta dinámica responde a la sociedad moderna que se concentra en el consumo, en la que se comercializan elementos de diversos universos y sistemas espirituales/religiosos y los individuos adquieren lo que necesitan.
Medicina tradicional	Medicina alternativa Limpias energéticas Herbolaria Temazcales Plantas psicoactivas	En esta clasificación se incluyen centros o grupos que se enfocan en la medicina tradicional y rituales indígenas, los cuales son dirigidos por personas que se identifican como “descendientes” de grupos originarios o como poseedores de un don recibido de la naturaleza o “el gran espíritu”. Estos centros o grupos generalmente no utilizan elementos asociados a la categoría de holísticos, pero es relevante mencionarlos ya que sus usuarios frecuentemente visitan otros centros de diferentes denominaciones.

Naturista	Medicina alternativa Herbolaría Aceites esenciales Productos “Naturales” Acupuntura Aromaterapia THC - CBD Flores de Bach	Los centros que se encuentran en esta categoría pueden parecer similares a los de medicina tradicional debido a los servicios que ofrecen, pero en realidad tienen una función diferente. Funcionan más como una “farmacia” donde los usuarios pueden adquirir diferentes tipos de productos naturales (a diferencia de las botánicas) y algunos también ofrecen servicios como acupuntura o terapia floral de Bach.
-----------	--	--

Elaboración propia, 2023

A partir del análisis realizado en el 2018 acerca de la oferta terapéutica holística en Tijuana, se propuso una categorización de los distintos centros holísticos de la zona. Si bien esta clasificación permitió identificar algunas diferencias relevantes, fue necesario tener en cuenta los servicios específicos que se ofrecían para poder distinguir con mayor precisión. Con base en esta información, se elaboró una tipología que incluía tres grandes grupos: a) centros holísticos, b) centros de medicina tradicional y c) centros naturistas.

La tabla presentada anteriormente muestra la clasificación de los tres grandes grupos identificados en la investigación de Valdez realizada en el 2018. Esta versión actualizada permite una clasificación más precisa y una mejor comprensión de la oferta terapéutica holística en la región, ya que a lo largo del tiempo se han incorporado nuevas modalidades de terapia alternativa o se han adaptado las formas en que algunos proveedores de servicios utilizan ciertos productos. Esto demuestra la rapidez con la que las creencias y prácticas espirituales se mueven entre los usuarios.

PENDIENTES Y PROSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN

Explorar la oferta terapéutica holística y otras formas de religión se convierte en una oportunidad para liberarse de viejos paradigmas

y marcos referenciales restrictivos que limitan la acción del sujeto creyente. En lugar de adoptar una postura pasiva, el sujeto busca un papel más activo en la reinterpretación, redefinición y reinvento de las formas de creer y practicar. La razón detrás del aumento de estas nuevas formas de concebir la religiosidad se encuentra en la naturaleza simbólico-emocional de los nuevos movimientos, una característica que rara vez puede observarse en la doxa católica y que a menudo es cuestionada.

Es importante resaltar que los centros holísticos desempeñan un papel fundamental al propiciar una reinterpretación contemporánea de lo sagrado en todas sus formas. Este estudio resalta la importancia de estos espacios como catalizadores de nuevas expresiones religiosas y espirituales en nuestras sociedades actuales. La persistente relevancia de la religión en la cultura moderna desafía la noción previa de incompatibilidad entre la mentalidad religiosa, la cultura científica y tecnológica dominante. Sin embargo, este panorama plantea diversas interrogantes que merecen ser exploradas en investigaciones futuras.

En primer lugar, es crucial indagar en los factores específicos que han permitido la coexistencia de la religión y la cultura moderna en estos centros holísticos. ¿Cuáles son las dinámicas sociales, culturales y psicológicas que respaldan esta convergencia aparentemente contradictoria? Además, el estudio de las nuevas formas de religiosidad y espiritualidad surgidas en estos espacios plantea la necesidad de comprender sus implicaciones más amplias. ¿Cómo influyen estas reinterpretaciones contemporáneas de lo sagrado en la identidad individual y colectiva? ¿Qué papel juegan en la búsqueda de significado trascendente en la vida cotidiana de los creyentes?

Otra línea de investigación fructífera podría explorar el impacto de esta diversidad religiosa en la sociedad en su conjunto. ¿De qué manera las diferentes manifestaciones religiosas en los centros holísticos contribuyen a la pluralidad cultural y al diálogo interreligioso? ¿Existen desafíos en términos de convivencia y comprensión mutua entre estas diversas perspectivas espirituales?

Por último, se debe estudiar la manera en que estas reinterpretaciones religiosas pueden influir en la ética, los valores y la toma de decisiones de quienes participan en estas prácticas. ¿En qué medida estas nuevas formas de religiosidad promueven la empatía, la sostenibilidad y la justicia social? ¿Cómo pueden estas enseñanzas espirituales contribuir a abordar los desafíos contemporáneos, como el cambio climático, la desigualdad y la polarización social?

En resumen, el fenómeno de los centros holísticos y las reinterpretaciones religiosas que promueven plantea un terreno fértil para futuras investigaciones que exploran la compleja intersección entre lo sagrado, la cultura moderna y la diversidad religiosa. Estas investigaciones nos permitirán comprender mejor cómo las creencias y prácticas espirituales evolucionan en respuesta a los cambios culturales y sociales, y cómo moldean a su vez el mundo en el que vivimos.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday.
- Cornejo Valle, Mónica. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Revista de Antropología Experimental*, 13(2), 11-30. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/viewFile/1813/1569>
- De la Torre, Renée. (2012). *Religiosidades nómadas: Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. CIESAS.
- De la Torre, Renée. (2013). La religiosidad popular como “entremedio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 12(3). <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13013>
- .De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (2016). Genealogías de la Nueva Era en México. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 16(2), 55-91. <https://doi.org/10.21724>
- De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina, y Juárez Huet,

- Nahayeilli. (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De la Torre, Renée, Gutiérrez, Cristina, y Patiño, María Eugenia. (2014). *Creer y practicar en México: Comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Guirao-Goris, Joseph Adolf. (2013). La espiritualidad como dimensión de la concepción holística de salud. *ENE. Revista de Enfermería*, 7(1).
- Ramírez Morales, María del Rosario. (2013). Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara. *Alteridades*, 23(45), 143-145.
- Hervieu-Léger, Danièle. (1985). Sécularisation et Modernité Religieuse. *Esprit*, n. 106 50-62.
- Hervieu-Léger, Danièle. (2005). *La Religión, Hilo de Memoria*. Herder Editorial.
- Hervieu-Léger, Danièle. (2010). Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus. *L'Année sociologique*, 60(1), 41-62
<https://doi.org/10.3917/anso.101.0041>
- Parker Gumucio, Cristian. (2009). Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. En Aurelio Alonso (Comp.). *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 337-364). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150116034444/Gumucio.pdf>
- Pérez-Agote, Alfonso. (2010). La secularización: Los límites de su validez. *Sociopedia.isa*. <https://doi.org/10.1177/205684601074>
- Puentes, Yessica, Urrego, Sandra Carolina, y Sánchez, Ricardo. (2015). Espiritualidad, religiosidad y enfermedad: una mirada desde mujeres con cáncer de mama. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 33(3), 481-495. <https://doi.org/10.12804/apl33.03.2015.08>
- Sánchez, Valeriano Esteban. (2011). Más allá de la secularización. En Francisco Colom González y Ana López Sala (Comp.). *¿Hacia*

- Una sociedad *post-secular*?: *La gestión pública de la nueva diversidad religiosa* (pp.17-36). Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico.
- Shiner, Larry. (1967). The concept of secularization in empirical research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6(2), 207-220. <https://doi.org/10.2307/1384047>
- Valdez, Daniel. (2018). *Peregrinos del bienestar: ensamblajes de universos simbólicos espirituales en las prácticas holísticas de sanación de New Age (Tijuana, B.C.)* [Tesis de maestría. El Colegio de la Frontera Norte]. <https://www.colef.mx/posgrado/wp-content/uploads/2018/10/TESIS-Valdez-M%C3%A1rquez-Daniel.pdf>

6. PEREGRINOS Y BUSCADORES EN LOS NUEVOS ITINERARIOS DE CONVERSIÓN

UNA APROXIMACIÓN AUTOETNOGRÁFICA

Luis Muñoz-Villalón

INTRODUCCIÓN. CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN, OBJETIVOS Y ALGUNAS CUESTIONES METODOLÓGICAS

Las ideas que articulan este texto forman parte del proyecto de investigación etnográfica asociado a la tesis doctoral iniciada en 2018, en la Universidad de Sevilla¹. Aún en fase de escritura, ha consistido en un proceso de experimentación y reflexión, en su mayor parte metodológico, respecto al quehacer etnográfico en contextos religioso-espirituales. Esto se debe a que, como señala Manuela Cantón-Delgado, las etnografías con religiones-espiritualidades implican toda una serie de cuestiones metodológicas, epistemológicas y ontológicas, entendidas –dichas etnografías– como *formas excepcionales de alteridad perceptiva y sensorial* (Cantón-Delgado, 2017, p. 336).

1 Quisiera agradecer a la Universidad de Sevilla la financiación, a través de un contrato de Personal Investigador en Formación (VI Plan Propio de Investigación de la Universidad de Sevilla), la posibilidad de realizar, en régimen de dedicación completa, dicho estudio.

En particular, los contextos en los que pretendí realizar mi trabajo de campo se asociaban a aquellos que autores como Paul Helas y Linda Woodhead han denominado *ambiente holístico* (Heelas y Woodhead, 2005) –aunque, como expondré al final, terminó desarrollándose en un contexto de espiritualidad ignaciana². Dichos espacios, conceptualizados en contraposición a los criterios de *dominio congregacional* (Cornejo-Valle, 2012, p. 330), estarían conformados por una serie de entramados de redes y espacios espirituales alternativos en los que encontraríamos toda una gama de asociaciones, centros, tiendas, seminarios, etc.

Se tratarían de espacios atravesados por unas lógicas, por unas ideas y prácticas en las que la espiritualidad y la salud confluyen de tal manera que los límites y fronteras entre ambas se diluyen (Cornejo-Valle et al., 2019). De este modo, las sinergias entre la medicina alternativa y complementaria y la espiritualidad de origen new age dibujan un paisaje difuso, difícil de abordar desde las viejas herramientas teóricas y metodológicas existentes en la antropología de la religión.

En un primer acercamiento etnográfico, había comprobado la dificultad a la hora de abarcar el universo de prácticas y “practicantes”. Esa primera aproximación me había llevado a plantear una metodología abierta, la cual requería una adaptación a las exigencias del campo. Esto se debía al carácter móvil, difuso, escurridizo³, e híbrido de estas prácticas new ages (Cornejo-Valle y Blázquez-Rodríguez, 2013), algo deliberado y central por su carácter de marginalidad y/o a-legalidad respecto a los campos de la salud y la espiritualidad.

2 Fruto de la casualidad, derivé mi etnografía a contextos católicos y, en concreto, a la espiritualidad ignaciana. Si bien describiré mejor dicho contexto, utilizaré estas líneas para agradecer tanto al Centro Arrupe –de la *Compañía de Jesús*– como a Julia, quien ha ejercido de acompañante durante estos años.

3 Apoyándose en la idea de *religión invisible* (Luckmann 1973), Paul Heelas y Linda Woodhead (2008) abordan la espiritualidad en las sociedades contemporáneas. Afirman que, debido al proceso de desinstitucionalización de la religión, surge “una difusa y dispersa red de asociaciones, centros de meditación, cursos sobre todo tipo de técnicas y conocimientos esotéricos, tiendas y otro tipo de servicios espirituales no convencionales” (Cornejo-Valle, 2013, p. 336) con la intención de rellenar ese vacío religioso.

Me interesaban estas prácticas por sus supuestas rupturas con los modelos de espiritualidad más tradicionales; una *espiritualidad terapéutica contemporánea* (Cornejo-Valle y Blázquez-Rodríguez, 2016) en la que la felicidad, el bienestar y el desarrollo personal se erigían como valores fundamentales⁴. Danièle Hervieu-Léger destacaría, sobre estas nuevas tendencias y movimientos de renovación, características como la búsqueda de la autenticidad personal, la importancia dada a la experiencia, el rechazo de sistemas de fe que ofrecen claves listas para la realidad, o una concepción de este mundo de la salvación concebida como una forma de auto-perfección individual (Hervieu-Léger, 2003, p. 165).

En cambio, lo que me causó más inquietud no fue la complejidad metodológica, sino la diversidad –a veces encontrada– de posicionamientos teóricos para abordar esta espiritualidad, lo cual dificultaba aún más su detección. Aunque la mayoría de estudios provenientes de la “sociología de la espiritualidad” se empeñaban en resaltar estas diferencias entre modelos de espiritualidad presentes y pasados, desde la antropología hispanoparlante, trabajos como los de Alejandro Frigerio (2016) cuestionan la supuesta “novedad” de las prácticas espirituales contemporáneas.

Como anunciaran –o denunciaran– Mónica Cornejo-Valle, Manuela Cantón-Delgado y Ruy Llera-Blanes, estos nuevos pluralismos y movimientos reclaman la necesidad de renovadas y reflexivas prácticas etnográficas que nos permitan y capaciten a la hora de rastrear el incremento de la *movilidad religiosa* característica de la contemporaneidad, así como la complejización de los itinerarios religiosos individuales (Cornejo-Valle, Cantón-Delgado y Llera-Blanes, 2008, p. 11).

De este modo, no es casualidad que estas autoras recurrieran a la idea de *religión en movimiento*, propuesta por Danièle Hervieu-Léger (2004), para aludir a una doble cuestión. Por un lado, para reflexionar sobre el *movimiento religioso* como expresión de

4 Como explican las autoras Mónica Cornejo-Valle y María Blázquez-Rodríguez, estos valores se establecen en detrimento del rol espiritual del sufrimiento, el dolor físico y la mortificación (Cornejo-Valle y Blázquez-Rodríguez, 2016).

agencia, acción y creatividad y, por otro lado, para cuestionar la *religión en movimiento* como expresión de la dinámica espacio-temporal de lo religioso (Cornejo-Valle, Cantón-Delgado y Llera-Blanes, 2008, p. 18-19), retomando las figuras del peregrino y del converso.

Así, desde estas advertencias, y con el punto de mira puesto en esos supuestos modelos de espiritualidad individual, los cuales enfatizan toda una serie de adjetivos reseñados como *espiritualidad del yo, alternativa, subjetiva, reflexiva, holística, post-cristiana*, pretendí ahondar en las diferencias y rupturas –o similitudes y continuidades- que se observaban entre ese renacimiento de una espiritualidad subjetiva y experimental –dentro del denominado *giro o revolución espiritual* (Heelas y Woodhead, 2005)-, y las denominadas *espiritualidades cristianas*⁵ (Houtman y Aupers, 2007).

Para dicho propósito recurrí a una concepción de la religión en movimiento, ya que de esta forma se posibilita la multiplicación semántica (Cornejo-Valle, Cantón-Delgado y Llera-Blanes, 2008) antes señalada, además de permitirnos jugar con los límites conceptuales y experimentar metodológicamente junto al propio campo. En relación a este último punto, de experimentación, los aportes y reflexiones provenientes de la *autoetnografía*⁶ fueron fundamentales.

BUSCADORES ESPIRITUALES Y PEREGRINOS: RECORRIENDO LOS NUEVOS ITINERARIOS DE CONVERSIÓN

Como he detallado en el apartado anterior, mi objetivo consistió, al principio, en un rastreo de esas nuevas biografías

5 Según Dick Houtman y Stef Aupers estaríamos ante un florecimiento de nuevas –o alternativas- formas religiosas fuera del ámbito cristiano tradicional cuyo principio fundamental sería “la creencia de que, en las capas más profundas del ser, la «chispa divina» sigue ardiendo, esperando a ser despertada, para suceder al ser socializado” (Houtman y Aupers, 2007, p. 307, traducción propia). De este modo, la espiritualidad postcristiana consistiría en una tercera vía epistemológica de *gnosis*, rechazando ambas, la fe religiosa y la razón científica, como vehículos de la verdad, sosteniendo en su lugar que uno debe ser fiel a su “voz interior” y confiar en su “intuición”.

6 Sin detenerme mucho en este punto, sí quisiera destacar cómo la autoetnografía también alude a esa cuestión de la *movilidad*, en este caso referido al viaje de continuas idas y venidas entre lo personal y lo social, donde la frontera entre ambas se va diluyendo (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007, p. 267).

religioso-espirituales, dando cuenta del *individualismo religioso*⁷ (Hervieu-Léger, 2004) imperante en estas “nuevas espiritualidades” auspiciadas por el *giro* hacia la *autonomía* (Ruiz Andrés, 2022, p. 9). Mi idea era, tras esta primera fase, seleccionar una práctica en la que apostar por esa metodología experimental y experiencial –que acabé desarrollando bajo la propuesta de inmersión o participación radical–, me permitiera aportar un conocimiento co-construido junto a las personas con las que compartiría un mismo horizonte de significados.

En ese intento de simetrización, las figuras del *peregrino* y el *converso*, aportadas por Danièle Hervie-Léger, me resultaron útiles. Aunque criticadas, la figura del peregrino alude a una religión y/o espiritualidad en movimiento marcada por la subjetivación de las creencias, por un proceso de desinstitucionalización religiosa y por una *lógica* denominada *del remiendo* (Hervie-Léger, 2004). Y fue, desde este arquetipo que se asemeja al del buscador espiritual, que comencé a transitar esos *nuevos itinerarios de conversión* (Odgers, 2011; Cornejo-Valle, 2013).

El peregrino es una figura arquetípica que trasciende los tiempos y lugares, las culturas y las tradiciones espirituales. Nos remite a la condición del ser humano como *homo viator*, «ser en camino». Esta evocación responde plenamente a nuestro tiempo. Nos sentimos en proceso, inacabados, incompletos, en busca de sentido y de completud. Por ello nos identificamos con una espiritualidad en movimiento, en búsqueda tan incierta como inacabable, con anhelo de plenitud y de sentido, con sed de interioridad, de trascendencia o comoquiera que nombremos esa Ultimidad que nos sobrepasa (Melloni, 2020, p.12).

7 Este individualismo religioso se materializaría en una constelación de prácticas que responden a ese deseo de búsqueda espiritual personal no adscrito a instituciones ni organizaciones religiosas formales, reivindicando así un supuesto ideal de autonomía (Carozzi, 1999, p. 20, como se citó en Cornejo-Valle, 2013, p. 336).

Esta definición de peregrino, propuesta por Javier Melloni, jesuita y antropólogo, se encastra en la misma línea que la ofrecida por Joan Prat a la hora de profundizar en la vía mística –en su obra *La nostalgia de los orígenes* (2017). Traduciendo una obra de Jose María Duch titulada *El fenómeno humano en el Yoga Sutra*, Prat recoge una cita de Patanjali, médico ayurvédico, sobre su teoría acerca del desarrollo humano, la cual divide en tres tiempos: *homo patiens*, *homo viator* y *homo divinus et divinans*. El *homo patiens* refiere al hombre enfermo “que carece de paz interior –y quien- sufre de dolor existencial” (Prat, 2017, p. 508). Para remediarlo, el *homo viator* comienza una búsqueda personal, asociada a una transformación vital, basada –en el caso del *ashtanga yoga*- en el silencio y la meditación, transitando la senda de la purificación. El final del camino se haya representado en el *homo divinus et divinans*. Sin embargo, ha sido esa fase intermedia, de peregrinaje interior, la cual ha centrado mi interés (auto)etnográfico.

Desde un enfoque fenomenológico –el cual desarrollaré en el último apartado-, y asumiendo un posicionamiento epistemológico y metodológico afín a las propuestas autoetnográficas, conseguí tender puentes entre los extremos del golfo que la tradición científica se había empeñado en distanciar –la vida personal y la académica⁸. De este modo, todas esas prácticas que se definían por su dinamicidad, enmarcadas en esos contextos de *espiritualidad subjetiva y experimental*, me posibilitaban aunar las motivaciones e inquietudes que nutrían mi tesis doctoral, abordando –y desbordando- cuestiones que afectarían tanto a mi ser académico como a mi ser personal, poniéndolos en diálogo, conversando entre ellos y desde ellos, ahondando en esas “fronteras porosas” del trabajo de campo.

Junto a esa propuesta estaba también lo que muchos autores han definido como el giro cotidiano, primando un enfoque *desde*

8 En alusión a la metáfora entre la vida personal y la vida académica, donde la segunda, encorsetada y marcada por los criterios de una institución a veces hostil hacia lo privado, fuerza ese distanciamiento (Bochner, 2019[1997], p. 99) que, en su mayoría, es forzado y violento para las personas que nos dedicamos a la investigación.

abajo, centrado y articulado en las prácticas cotidianas, desde los sujetos comunes (Frigerio, 2018). Un interés por la denominada *religión vivida*, dejando de lado el empeño por analizar la religión prescripta, los ritos religiosos organizados o las creencias teológicas sistematizadas de los especialistas religiosos que habitan las instituciones dominantes, a la vez que nos volcamos en la religión práctica, en “las prácticas, artefactos y contextos de devotos comunes en la vida diaria, incluyendo momentos y lugares que pueden ser considerados seculares” (Tweed, 2015, p. 370, como se citó en Frigerio, 2018, p. 73).

¿Cómo iba a ser capaz de aprehender esos otros mundos si no iba predispuesto a ser afectado, desde un total abandono? Me propuse así la tarea fundamental de dar espacio a la vivencia, sin prisas por la interpretación o la explicación; acceder a la cotidianidad de los buscadores, ver de qué manera afectaban a su vida diaria estas creencias y prácticas, qué les aportaban –o quitaban–, y cómo era ese proceso de reconfiguración vital. Y para ello tenía claro que no se podía estar dentro y fuera a la vez, por lo que decidí apostar por un modelo de participación radical que posponía, para el final, el análisis de esas vivencias –tanto ajenas como propias.

INMERSIÓN RADICAL Y DERIVA: “DEJARSE LLEVAR” EN EL TRABAJO DE CAMPO

La cuestión fundamental a la que intenta responder este texto, en alusión a la invitación para dicho compendio en el cual se enmarca, es: ¿Qué ganamos –y qué perdemos? ¿Cuáles son las ventajas –y limitaciones– a la hora de abordar los fenómenos en movimiento? Mi tesis, aunque no de manera directa, ha girado en torno a preocupaciones comunes. Es por ello que decidí apostar por una serie de formulaciones metodológicas que me permitían estar abierto al campo, ser sensible al carácter emergente de la etnografía, más en contextos religiosos, como anunciaba al comienzo a través de la cita de Manuela Cantón-Delgado;

La tarea de rehabilitar la sensibilidad en el trabajo de campo pasa por reconocer el estatus clave y fundacional del encuentro etnográfico, en concreto de disposición del antropólogo a exponerse, escindirse, su apertura ante el potencial desestabilizador de lo imaginario o lo no visible, porque de ello puede depender por entero la posibilidad de adentrarse efectivamente en el mundo del otro, de comunicarse con él y, por tanto, la condición de posibilidad misma de la etnografía con religiones (Cantón-Delgado, 2017, p. 344-345).

Así, desde estas inquietudes acerca de las etnografías posibles, de sus márgenes elásticos, o de la potencialidad del encuentro etnográfico, me embarqué en este proceso de investigación etnográfica que trataba de asumir –y de poner a prueba– las ideas surgidas desde el denominado *giro ontológico*⁹; en particular, la vertiente de Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen (2017). Esta propuesta de intervención metodológica trata dar respuesta a “la más fundamental de las preguntas antropológicas: ¿cómo hago que mi material etnográfico se revele, dicte los términos de su propio involucramiento, me obligue a ver cosas que no había esperado, o imaginado, que estuvieran ahí?” (Holbraad, 2014, p. 131).

Estas preocupaciones o ansiedades se hacen más evidentes cuando abordamos el fenómeno religioso en movimiento. En ese afán por seguirlo, etnografiarlo y experimentarlo, las propuestas provenientes de la fenomenología me sirvieron para dar cuenta de ello, elaborando toda una serie de (des)orientaciones metodológicas encaminadas a desarrollar una sensibilidad, una manera de ser-en-el-campo, en sintonía con la delicadeza requerida en este tipo de contextos.

Desde la metáfora de la mar, en alusión a ese carácter móvil e impredecible del fenómeno religioso, concebí mi investigación como una travesía etnográfica la cual debía de partir desde la

9 Como desarrollan Olatz González-Abrisketa y Susana Carro-Ripalda, corresponden a un “grupo de propuestas heterodoxas” aglutinadas dentro de este movimiento de *apertura ontológica* (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016, p. 103).

deriva, desde el *abandono* (Piñeiro y Diz, 2018), a riesgo de acabar naufragando. La etnografía, tal como la concibo, se convierte en una invitación a perderse, a desorientarse, mediante un compromiso ontológico, una humildad y perspicacia reflexiva, así como una comprensión real de los fenómenos que estudiamos (Bowie, 2013; Pierini y Groisman, 2016; Knibbe y van Houtert, 2018). No se limita a una aceptación a ser afectado (Favret-Saada, 2013), sino que nos compromete desde un dejarnos-afectar, entrando en esos otros mundos no de manera provisional y controlada. Se trataría así de posibilitar el que puedan revelarse, más allá de la mera concesión como realidad metodológica, esos otros mundos que estudiamos desde la antropología de la religión.

Lejos de esbozar un intento por *volverse nativo*¹⁰, concibo esta propuesta como un modo de aprender formas de conocimiento intersubjetivas (Pierini, 2016, p. 42), de habitar un *suelo corporal* común que nos permita acceder a ciertos significados y experiencias de los otros. El participar con ellos “nos abre a una dimensión de su horizonte de sentidos y prácticas que de otro modo nos es inaccesible, sin pretender por supuesto que esto suponga una identificación con la experiencia nativa” (Puglisi, 2019, p. 24).

Comenzaba, de este modo, mi propio itinerario como un peregrino, un “ser en movimiento”, tratando de aproximarme a esas *fronteras de la experiencia* para las cuales hemos de estar “abiertos”¹¹, asumiendo los mismos *riesgos ontológicos* (Citro, 2009, p. 97) que aquellos con quienes participamos. Loïc Wacquant concibe esta asunción de riesgos desde la idea de abandono, entendiendo el cuerpo como lugar y vector de conocimiento: “implica un

10 Como apuntan varias autoras de referencia, “una radicalización de la participación no tiene porqué desembocar en una ficción igualitaria (Citro, 2009, p. 96). Esta apuesta por la inmersión experiencial no ha de equipararse con ese intento de volverse otro.

11 En una entrevista personal, previa a aceptarme como parte del grupo en el que finalmente realicé mi trabajo de campo, me preguntaron varias cuestiones acerca de mi pre-disponibilidad a estar “abierto espiritualmente”. Según explicaba la persona encargada de entrevistar a posibles nuevos participantes, existían personas con miedo a recibir o aceptar la comunicación con Dios, las cuales concebía bajo una “espiritualidad cerrada” (extraído de las notas de campo, septiembre 2018).

compromiso total, la suspensión de los prejuicios, la pertinencia de todo, la identificación y el riesgo de que te hagan daño” (Wacquant, 2004, p. 27).

Esta exposición, que he defendido bajo la idea de *deriva* (Muñoz-Villalón, 2023), destaca la centralidad de la experiencia¹², puerto de partida y también de llegada, así como la necesidad de exponernos, de dejarnos afectar por la experiencia transformadora.

En mi caso particular, tuve que trabajar mucho para librarme de las ataduras de una racionalidad científica¹³, secular, que me impedía traspasar ciertos límites y fronteras, partiendo de una especie de *frigidez religiosa*¹⁴ (Turner, 1993, p. 11). Si quería realizar una autoetnografía en contextos religioso-espirituales, desde la participación radical y la inmersión experiencial, debía adoptar una espiritualidad abierta, capaz de fluctuar y transitar los *Itinerarios de Experiencia de Dios –IED* en adelante.

Esta práctica –los *IED*– está enmarcada en la *espiritualidad ignaciana*, que nace de la propia experiencia personal de Ignacio de Loyola (1491-1556), la cual fue recogiendo y dando forma al largo de sus años en su obra *Ejercicios Espirituales* –en adelante *EE*. Esta espiritualidad, la cual se suele adjetivar como *encarnada*, es concebida como un modo de experimentar personalmente a Dios, siendo los *EE* un camino mistagógico, de iniciación en un misterio

12 Javier Melloni define la experiencia también desde la idea del movimiento, de la transformación: “«Experiencia» (de *ex- pareo*) significa partir, ponerse en camino. De *pareo* provienen también «puerta» y «puerto». Toda experiencia es una puerta que se abre, un umbral que posibilita un nuevo tramo del camino. También es un puerto, un lugar de llegada donde repostar para partir de nuevo. Cuando nos exponemos a lo que nos sucede, cuando llegamos al fondo de lo que vivimos, somos traspasados y transformados por lo que «experimentamos»”. (Melloni, 2020, p. 10).

13 En el campo de la antropología de la religión, desde sus orígenes hasta nuestros días, el modelo de aproximación al fenómeno religioso ha estado marcado por la neutralidad secular, la cual se caracteriza por un *fundamentalismo científico* (Willerslev y Suhr, 2018, p. 66). Esto, unido a la herencia cartesiana y kantiana la cual ha conformado nuestro modelo ontológico (Goldman, 2016), pone sobre la mesa la necesidad de una actitud reflexiva llevada al plano ontológico (véase Hunter, 2017).

14 Edith Turner la describe como ese campo de fuerza el cual impide al antropólogo entrar de lleno en la materia de estudio, repeliéndonos, logrando que evitemos “ir demasiado lejos”. Como solución para combatirlo, Turner aboga por la necesidad de formarnos, para poder así “ver lo que los nativos ven” (Turner, 1993).

profundo, pero al alcance de cualquiera que esté dispuesto a recorrerlo; un adentrarse en el *sentir de Dios*, “una forma de estar y de ser-en-el-mundo, *en y hacia Dios*” (Melloni, 2019, p. 282).

Los *IED* constan de 5 cursos –no necesariamente realizados a razón de curso por año-, siendo los dos primeros de iniciación y los dos siguientes de profundización. Son una adaptación de los *EE* de Ignacio de Loyola para la vida cotidiana, constituyendo un proceso que tiene como finalidad que la persona experimente a Dios y pueda encontrarlo en la vida diaria. Al igual que los *EE*, son una mistagogía a través de la cual se aprende, como he remarcado antes, una manera de estar en el mundo (Rambla, 2020, p. 12). Una práctica que, aun teniendo más de 500 años, podría abordarse desde los marcos conceptuales que cartografiaban las nuevas prácticas espirituales¹⁵.

En mi empeño por tratar de habitar otros mundos, por recorrer con el resto de compañeros esos *IED*, la maleabilidad y movilidad del campo me ha hecho trasladar esa característica a mi propio trabajo de campo, tanto a mis herramientas analíticas, a los conceptos –que debían adaptarse a los contextos-, a las orientaciones teóricas –que debían ser flexibles como las propias realidades que abordamos-, a las metodologías –que requerían de una capacidad creativa y experimental lo suficientemente adaptable para así poder rastrear las subjetividades, plurales y diversas-, y al propio sujeto investigador, es decir, yo como persona que se sumerge en una práctica asumiendo los posibles riesgos a costa de acceder a pequeñas y fragmentadas certezas.

PENDIENTES Y PROSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN

Bajo esta propuesta metodológica-ontológica he recorrido los dos primeros cursos de “Iniciación” –en un total de cuatro años, comenzando en septiembre de 2018, y terminados en julio de

15 Son muy interesantes las aportaciones de Alejandro Frigerio respecto a las revisiones que se han hecho en torno a la figura del Ernst Troeltsch y su olvidado tercer tipo, el misticismo (Frigerio, 2016). Muchos de los elementos que hoy día la sociología de la espiritualidad reivindica como novedosos estaban ya presentes en los análisis del teólogo y sociólogo alemán de principios de siglo XX.

2022-, encontrándome ahora en mitad del tercer curso –este ya de “Profundización”. Los aprendizajes incorporados mediante la asunción de una religiosidad-espiritualidad en movimiento me han permitido ir afrontando esa perspectiva cotidiana que señalaba en el primer apartado, priorizando un enfoque situado en los sujetos religiosos, en las subjetividades de estos y en las intersubjetividades creadas entre ellos y ellas, y yo.

Dicha propuesta de inmersión experiencial está planteada de tal forma que genera unas potencialidades –algunas ya señaladas-, pero también una serie de limitaciones; por ejemplo, la implicación integral del sujeto investigador conlleva una imposibilidad o incompatibilidad –tanto por parte de quien investiga como por parte de otros posibles grupos- a la hora de etnografiar otros grupos que compiten por los mismos espacios y actores.

Así, los planteamientos futuros giran en torno a lograr una replicabilidad de esta propuesta (auto)etnográfica a la par que una intervención comparada junto a otras prácticas espirituales-religiosas, tratando así de abordar al sujeto contemporáneo religioso, teniendo presente la idea de la movilidad como uno de las características definitorias de los contextos postseculares actuales.

Bajo estas preocupaciones, abierto siempre a nuevas preguntas que surjan desde el propio campo, me encuentro ahora re-configurando las líneas de investigación aquí expuestas, formando parte del proyecto de investigación “Religion, Spirituality and Wellbeing: a Comparative Approach of Transreligiosity and Crisis in Southern Europe”¹⁶. Estas nuevas vías consistirían, entre otras, en analizar las movilidades entre las fronteras, cada vez más difusas, establecidas entre la religiosidad, la espiritualidad y la salud, concentrándome en las prácticas católicas en los procesos de *pentecostalización* (Gower, 2006, como se citó en Cornejo-Valle y Blázquez-Rodríguez, 2016) y *novaerización* (Steil, 2013).

16 Se trata del proyecto ReSpell (2022.01229.PTDC), del cual formo parte como miembro del equipo investigador. En dicho proyecto se abordan las formas transreligiosas en que se practica la religión, la espiritualidad y el bienestar contemporáneos en tres países del sur de Europa –Portugal, España y Grecia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bowie, Fiona. (2020). Building Bridges, Dissolving Boundaries: Toward a Methodology for the Ethnographic Study of the Afterlife, Mediumship, and Spiritual Beings. *Journal of the American Academy of Religion*, 81(3), 698-733.
- Cantón-Delgado, Manuela. (2017). Etnografía simétrica y espiritualidad. Aproximación ontológica al laicismo. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXII(2), 335-358.
- Citro, Silvia. (2009). *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Biblos.
- Cornejo-Valle, Mónica, Cantón-Delgado, Manuela, y Llera-Blanes, Ruy. (2008). Introducción: la religión en movimiento. En Mónica Cornejo-Valle, Manuela Cantón-Delgado y Ruy Llera-Blanes (Coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Ankulegi.
- Cornejo-Valle, Mónica. (2012). Religión y espiritualidad ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias post-católicas entre budistas Soka Gakkai. *Revista Internacional de Sociología*, 70(2), 327-346.
- Cornejo-Valle, Mónica. (2013). El individualismo en los nuevos itinerarios de conversión: la relevancia de la Nueva Era como re-aprendizaje religioso. En José Joaquín Caerols (Ed.), *Religio in labyrintho Encuentros y desencuentros de religiones en sociedades complejas* (pp. 335-349). Escolar y Mayo.
- Cornejo-Valle, Mónica y Blázquez-Rodríguez, Maribel. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Revista de Antropología Experimental*, 13, 11-30.
- Cornejo-Valle, Mónica y Blázquez-Rodríguez, Maribel. (2016). De la mortificación a la new age: genealogía y política de las espiritualidades terapéuticas contemporáneas. *Nómadas*, 49, 219-233.
- Cornejo-Valle, Mónica, Martín-Andino, Borja, Estesio-Rubio, Carolina, y Blázquez-Rodríguez, Maribel. (2019). El giro saludable: sacrificio, sanación, bienestar y su relación con la

- espiritualidad contemporánea. *Athenea Digital*, 19(2), e2125.
- Feliu i Samuel-Lajeunesse, Joel. (2007). Nuevas formas literarias para las ciencias sociales: el caso de la autoetnografía. *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, 12, 262-271.
- Frigerio, Alejandro. (2016). Epílogo - La ¿'nueva'? Espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais E Religião*, 18(24), 209-231.
- Frigerio, Alejandro. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 51-95.
- Goldman, Marcio. (2016). Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías La antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos De antropología Social*, (44), 27-35.
- Heelas, Paul, y Woodhead, Linda. (2008). *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell.
- Hervieu-Léger, Danièle. (2003). Individualism, the validation of faith, and the social nature of religion in modernity. En Fenn, R. K. (Ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (pp.161-175). Wiley-Blackwell.
- Hervieu-Léger, Danièle. (2004[1999]). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- Holbraad, Martín. (2014). Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi*, 18, 127-139.
- Holbraad, Martín y Pedersen, Morten. (2017). *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.
- Houtman, Dick, y Aupers, Stef. (2007). The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305-320.
- Hunter, Jack. (2017). Ontological Flooding and continuing bonds. En D. Klass y E. M. Steffen (eds.) *Continuing Bonds in Bereavement. New Directions for Research and Practice* (pp.191-200). Routledge.

- Knibbe, Kim, y Van Houtert, Els. (2018). Religious Experience and Phenomenology. En Hilary Callan (Ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology* (pp. 1-10). JohnWiley y Sons.
- Luckmann, Thomas. (1973). *La religión invisible*. Sígueme.
- Melloni, Javier. (2019). *La mistagogía de los Ejercicios*. Mensajero
- Melloni, Javier. (2020). Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola. Una aproximación a su Autobiografía. Sal Terrae.
- Muñoz-Villalón, Luis. (2023). La deriva como (pre)disposición metodológica. Inmersión etnográfica y compromiso ontológico en una práctica espiritual católica. *Etnográfica*, 27(3).
- Odgers, Olga. (2011). *Pluralización Religiosa de América Latina*. Ciesas/COLEF.
- Pierini, Emily, y Groisman, Alberto. (2016). Introduction. Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge. *Journal for the Study of Religious Experience*, 2(1), 1-6.
- Piñeiro, Eleder, y Diz, Carlos. (2018). El trabajo de campo como abandono: una reflexión sobre la metodología de la observación participante. *Revista colombiana de antropología*, 54(1), 59-88.
- Prat, Joan. (2017). *La nostalgia de los orígenes. Chamanes, gnósticos, monjes y místicos*. Kairós.
- Puglisi, Rodolfo. (2019). Etnografía y participación corporal. Contribuciones metodológicas para el trabajo de campo. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 17, 20-35.
- Rambla, Josep. (2020). *Una manera de estar en el mundo. Relectura de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*. Mensajero.
- Ruiz Andrés, Rafael. (2022). La postsecularización. Un nuevo paradigma en sociología de la religión. *Política y Sociedad*, 59(1), e72876.
- Stiel, Alberto. (2013). Catolicismo y new age: la cura por la liberación y el encuentro consigo mismo en un ritual carismático católico. En Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez

y Nahayeilli Juárez (Coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 107-118). Publicaciones de la Casa Chata.

Wacquant, Loïc. (2004). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Alianza Editorial.

Willerslev, Rane y Suhr, Christian. (2018). Is there a place for faith in anthropology? Religion, reason, and the ethnographer's divine revelation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1/2), 65-78.

7. FRONTERAS MOEBIDIANAS EN LA ESPIRITUALIDAD ECOFEMINISTA

Daniela Elisa Alvarez

Los tiempos son otros, siempre lo son. El devenir es la constante. Pero estos tiempos son extraños, podríamos decir incluso siniestros, en el sentido freudiano de que eran familiares y se han vuelto completos desconocidos. Desconocemos lo que antes era familiar por la desconexión con los demás existentes y con la Tierra. Esta desconexión y el consecuente desconocimiento se sustentan ideológicamente en los discursos modernos que nos hablan de un individuo ficcional y, otro tanto, en los discursos religiosos que sostienen la superioridad humana y otra serie de conceptos obsoletos. La situación se ve agravada por los avances tecno-científicos con un modo de producción capitalista voraz como telón de fondo. El confluir de esas líneas decanta en lo que llamamos Antropoceno, la Era en que el *anthropos* ha pasado a ser una fuerza geológica que arrasa con todo a su paso.

En este contexto de la irrupción de Gaia, las pensadoras de la espiritualidad ecofeminista se pronuncian por la co-creación de otros presentes posibles. El presente escrito hará hincapié en

la obra de Ivone Gebara y de Vandana Shiva. Ellas no apelan a la conformación de nuevas formas de religión o de espiritualidad, sino que desde su propia tradición religiosa reinterpretan los discursos y las prácticas orientándolas a reconectar el lazo político entre los diversos modos de existencia.

No se puede hablar del ecofeminismo espiritual como un movimiento uniforme, muchos menos medirlo en términos estadísticos. Tampoco hay cifras en relación a su extensión. Puesto que no es un movimiento institucionalizado, ni tiene un liderazgo centralizado, ni ningún modo concreto de afiliación al mismo. Antes bien, son discursos transversales que son afines a la ecología espiritual y que, haciendo pie en una o varias tradiciones religiosas, despliegan sus discursos hacia la defensa de la Tierra y de los cuerpos vulnerados¹. Sin embargo, cabe mencionar, que en los últimos años estos discursos vienen tomando vuelo expandiendo sus fronteras de manera transnacional y transcultural.

Hablar de fronteras en sentido moebidiano, refiere a que ya no hay un adentro y un afuera, un interior y un exterior, sino un solo borde como en la banda de Moebius. Solo hay membranas permeables. Veremos, por un lado, como la transversalidad de los discursos del ecofeminismo espiritual rompe con las fronteras entre los diferentes discursos religiosos, y por otro lado, como desbarata los límites entre los cuerpos feminizados y el cuerpo de la Tierra.

LA CONTINUIDAD DE LOS DISCURSOS RELIGIOSO-ESPIRITUALES

Las espiritualidades ecofeministas no constituyen un discurso ni un fenómeno homogéneo, sino que involucran desarrollos diversos. Retoman creencias y prácticas de antaño y las reelaboran según las necesidades del presente. Se sirven del género de manera metodológica en tanto instrumento hermenéutico, para evitar que se equipare lo masculino con lx humanx y que se tome a la naturaleza como

1 Para ampliar en los desarrollos de la ecología espiritual y, en especial, en la espiritualidad ecofeminista latinoamericana se recomienda la lectura de Alvarez, D. E. (2021). *Espiritualidad Ecofeminista Latinoamericana. Una lectura onto-política*.

objeto. Las cuestiones de género y ecología se introducen, de este modo, para visibilizar a los agentes históricos relegados al ámbito de lo privado y a la esfera de la subordinación. Se trata de espiritualidades transversales a la institucionalización de las religiones.

Ivone Gebara es una filósofa y teóloga ecofeminista y, a la vez, es monja católica. Es consciente de las contradicciones de su vida y las abraza, porque de ellas se nutre para no caer en el peligro de las coherencias moralistas. Se reconoce religiosa pero desnuda de dogmas. Critica la institución eclesial católica jerárquica, toda creencia estática y la imagen de un dios patriarcal omnipotente. Lo que recupera del cristianismo son sus valores tomándolos, a la vez, como cambiantes y provisorios de acuerdo a las circunstancias de la vida.

(...) no puedo ni quiero perder la tradición cristiana presente en mi cuerpo, pero me permito modificarla en la medida de las transformaciones de mi cuerpo entero.
(...) Si las religiones no evolucionan con la transformación inevitable de nuestro mundo, no cumplirán su función social, que es la de reinterpretar sus tradiciones, contribuir en la producción de nuevos contenidos y promover relaciones más justas en nuestro mundo.
(Gebara, 2020, p.62).

Vandana Shiva, filósofa ecofeminista y física, lucha por la conservación de la biodiversidad sin desligarse de la tradición hinduista. No solo retoma categorías hindúes como la de *Prakriti*, sino también prácticas como la no violencia (*ahimsa*). No abandonar su tradición no implica no poder criticarla. Pone en tela de juicio el patriarcado indio sustentado por los propios discursos religiosos, en especial, la sabiduría védica proveniente de los pueblos arios con una estructura jerárquica y belicista. Sin embargo, estas cuestiones no le impiden retomar las concepciones hinduistas de la unidad de todo lo existente o los valores de solidaridad y compasión para con otros modos de existencia, entre otras cosas.

Se puede apreciar como estas pensadoras no pretenden trascender las religiones o deshacerse de ellas, sino que quieren recuperar los ecos que repercuten en la vida cotidiana del hoy. Gebara sostiene que no se debería dejar las religiones de lado, puesto que también son creaciones artísticas humanas, gestadas desde los cuerpos frente a determinadas necesidades. Esto no implica que se pueda reducir la espiritualidad ecofeminista a un simple diálogo entre el hinduismo y el cristianismo, sino que su transversalidad horada las fronteras interreligiosas.

Este tipo de espiritualidad tampoco reconoce una separación ineludible entre teoría y práctica. De hecho, el ecofeminismo es eminentemente una *praxis* política. Se podría decir que todo lo espiritual es político, en tanto que instala políticas de los cuerpos. Ambas autoras sostienen una lucha contra los discursos patriarcales de dominación, ya sea que provengan de las religiones, de la ciencia corporativista, o del mercado. Es una lucha transversal contra todas las formas de dominación y de opresión. “Cambiar el mundo en busca de relaciones más justas requiere una transformación de las religiones en la línea del feminismo, el antirracismo y muchas otras luchas contemporáneas.” (Gebara, 2022, p.73).

Una vivió por veinte años ayudando a las mujeres de las poblaciones vulneradas en el noroeste de Brasil, otra organizó un movimiento para la conservación de las semillas denominado *Navdanya* en la India y participó del Movimiento *Chipko* en donde las mujeres abrazaban a los árboles del Himalaya para evitar que sean talados. Nadie les contó a estas pensadoras lo que significa el ecofeminismo, sino que lo viven en carne propia.

Ahora bien, este activismo político va acompañado de una reelaboración ontológica. Tanto Gebara como Shiva dan cuenta de que los discursos religiosos y teológicos actuales también forman parte de las causas de la catástrofe eco-planetaria. Sostienen que habría que repensar las categorías teológicas más acá de su obsolescencia, más cercanas a la vida. En ese sentido, Gebara habla de vida-logía inmanente, en vez de teología trascendente. Una vida-logía que supere tanto el antropocentrismo como el androcentrismo.

La imagen de dios patriarcal ha conducido a jerarquizaciones, imperios, guerras, totalitarismos, dictaduras, en otras palabras, se manifiesta como violencia y dominación, nos dice Gebara. El modelo de dios androcéntrico y monoteísta legitima la irresponsabilidad humana.

No fueron pocos los episodios en los que, en nombre del conocimiento del verdadero Dios, se faltó el respeto a seres humanos y culturas, se destruyó, se conquistó y se establecieron imperios. En nombre de Dios las mujeres fueron silenciadas, quemadas, sometidas por la fuerza del poder que se autoproclamó como el único camino de la verdad. (Gebara, 2000, p.57).

Dios se presenta como un concepto vacío impuesto por las religiones. Es como la cáscara de cigarra que permanece incluso cuando la vida se ha ido. Es por eso, que Gebara considera necesario repensar la imagen de dios sirviéndose de otras metáforas, como la del soplo. Respirar es dios, gritar es dios. Dios aparece como un pedido de ayuda. “Dios es mi suspiro cuando escucho el sonido de su nombre pronunciado desde mis entrañas, un sonido que es solo mío” (Gebara, 2022, pp.112-113). En ese “¡Ay, dios mío!” no se percibe una omnipotencia ni una omnisciencia sino una divinidad inmanente, sin género, sin número y sin rostro. No es ni uno ni varón. Tampoco es el creador supremo ni el salvador último. Para Ivone Gebara, la creación es siempre co-creación y sigue aconteciendo en cada instante. Del mismo modo la revelación y la salvación son constantes y co-creadas por la diversidad de la vida.

No hay fronteras que separen de manera tajante la perspectiva de Ivone Gebara de la de Vandana Shiva, ambas conciben una misma dimensión de lo sagrado. Rompen con todos los esencialismos, los purismos, las categorías fijas y los dogmas inmutables que separan lo que está unido. Vandana Shiva (2021) se refiere al Antropoceno como un tiempo de *ecoapartheid* que podría subdividirse en tres grandes separaciones, a saber, la

separación de lxs humanxs de la naturaleza, la de lxs humanxs entre sí y la del Yo de la red interconexa de la vida. Las desigualdades ficcionales basadas en la raza, el género, la religión y la riqueza son solo producto de una mentalidad mecanicista con voluntad de dominio.

La homogeneización en todos sus niveles globaliza la vida y separa imaginariamente la naturaleza de la cultura, atribuyéndole a la primera un carácter mecánico e inerte. Esto genera una oleada de dominación y de violencia que termina en la biopiratería, las patentes de semillas y la dictadura digital, nos dice Shiva. En este sentido, se opone tanto al monocultivo como al monoteísmo, así como al monoculturalismo. La espiritualidad no puede ser monolítica, tampoco las lenguas, ni las religiones. Los “mono” son productos de la mentalidad mecánica ecocida.

Estas maneras de repensar la espiritualidad y lo divino tienen consecuencias políticas concretas. “Las instituciones religiosas temen a la diversidad, a las mezclas, a los sincretismos, a la variedad de saberes ya que estos no sustentan la pretendida homogeneidad del poder.” (Gebara, 2007, p.16). La propia pensadora brasileña fue condenada a dos años de silencio por la cúpula eclesial. Shiva, por su parte, tuvo muchas trabas al pronunciarse contra los agrotóxicos, la deforestación y la agricultura industrial y química. “El mal desarrollo es la violación de la integridad de sistemas orgánicos interconectados e interdependientes, que pone en movimiento un proceso de explotación, desigualdad, injusticia y violencia.” (Shiva, 1995, p.34). Se pregunta, entonces, cómo desglobalizar, es decir, cómo hacerle frente al capitalismo y al mal desarrollo.

El cristianismo, según Gebara, ya no puede actuar como un paraguas, como un escudo impermeable desconectado de nuestra cotidianeidad. Lo compara con una colcha de retazos rota y nos dice que el cristianismo de hoy ha cortado los hilos con la vida material y cotidiana. Para Gebara es necesario retejer el cristianismo con la inmanencia de la vida. “Este será el hilo que hará posible que la colcha cristiana sirva para calentar y

embellecer la vida de todos nosotros en el hoy de nuestra existencia.” (Gebara, 2007, p.22). Nos presenta un cristianismo que retoma el movimiento de Jesús de los primeros siglos y lo acerca a las problemáticas socio-ambientales actuales. El deterioro social y planetario es innegable y a pesar que las distintas religiones abordan estos temas cada vez con más frecuencia, no resulta suficiente si el abordaje no va acompañado de una reflexión categorial desde los cimientos.

Shiva, por su parte, recupera del hinduismo la influencia de la sabiduría pre-aria. Trabaja la categoría de *Prakriti* entendida como fuerza que sostiene la vida como principio femenino activo y en continuidad con el *Purusha*, principio masculino. No hay un dualismo entre ambos, sino una continuidad. Retoma la figura de *Shakti* como energía dinámica. *Prakriti* sería la manifestación de esta fuerza, en tanto relacionalidad viva y nutricia. Por otro lado, la concepción de lo real como interconectado, que aparece tanto en las *Upanishads*² como en la filosofía (*darshana*) del *Vedanta*³, conlleva políticas compasivas centradas en la no violencia y en la des-jerarquización de los modos de existencia.

No dejan de ser una pensadora cristiana y una hindú, sin embargo, esa pertenencia a una tradición religiosa específica no impide vivir la espiritualidad de manera transversal sin detenerse en las divisiones ficcionales, de raza, cultura, religión, lengua, especie, entre tantas otras.

2 Las *Upanishads* son textos sagrados del hinduismo, son parte de la sabiduría revelada de los Vedas. Tienen tradición oral y luego fueron puestas por escrito. Datan desde el siglo VIII al siglo III a.e.c. Surgen como la interiorización del ritual frente al ritualismo védico extremo y al poder desmedido de la casta sacerdotal (*Brahmanes*). Se caracterizan por tomar lo absoluto como una unidad, es decir que, en términos generales, sostienen un monismo ontológico, donde la multiplicidad solo sería una ilusión (*Maya*).

3 El *Vedanta* es una corriente filosófica de la India, es decir, una *Darshana*, que literalmente podría traducirse como punto de vista. No hay filosofías más verdaderas que otras sino que son entre ellas complementarias. El *Vedanta* retoma la sabiduría upanishádica donde lo absoluto es todo lo que existe. En otras palabras, lo absoluto es *Brahman-Atman*, incluyendo al Sí mismo y todas las cosas.

LA CONTINUIDAD DE LOS CUERPOS

Los discursos de la espiritualidad ecofeminista no sólo rompen con las fronteras entre los discursos religiosos y entre los saberes sino que rompen también con la frontera entre los cuerpos feminizados y el cuerpo de la Tierra. El cuerpo feminizado es el cuerpo herido de lxs niñxs, de las mujeres, de lxs indigenxs, de lxs transexuales, de las semillas sagradas.

La preocupación y el cuidado de nuestras semillas, suelo, aire y agua son la auténtica prueba de nuestro compromiso con el futuro. Los procesos que matan nuestro suelo, nuestra biodiversidad, aire, agua y equilibrio climático también matan nuestra humanidad. (Shiva y Shiva, 2021, p.32).

Todo es cuerpo, sostienen las ecofeministas. Escuchar los cuerpos es prestar atención a la interconexión entre las singularidades. “Pienso que nos tenemos que percibir cada vez más como un único y mismo cuerpo, en una profunda interdependencia, de tal forma que si elimináramos una parte, todo el cuerpo se sentiría agredido.” (Gebara, 2002, p.18).

La Tierra aparece como cuerpo extendido, como la inmanencia de lo sagrado. El cuerpo en tanto dimensión sagrada es inaprensible por cualquier vía representacional. El cuerpo es el espíritu, misterio inasible. El cuerpo no es solo el cuerpo humanx, sino que, en tanto categoría horizontal, atraviesa todas las existencias tanto bióticas como abióticas. Con la utilización de tóxicos y combustibles fósiles, la deforestación, los neocolonialismos, los monocultivos, entre otros, se pone en riesgo toda la red biodiversa de la vida. Lxs humanxs no son la excepción. Se pregunta Ivone Gebara: “Después de todo, ¿no somos cuerpos unos de otros, pedazos de unos y otros incrustados en nosotros, existiendo juntos?” (2022, p.20).

Mientras que los grandes discursos acerca del desarrollo y del libre mercado son globales, las víctimas son siempre locales, sostiene Shiva. La homogeneización arrincona la trama diversa de la vida. Se pregunta cómo pensar un nuevo tipo de universalidad que contemple la interconexión viva de todo lo existente. “Para

volver a la Tierra, debemos pasar del ecoapartheid, la falsa y violenta suposición de que estamos separados de la naturaleza, al reconocimiento de que somos interdependientes y parte de la Tierra.” (Shiva y Shiva, 2021, p.22).

Lo que plantean tanto Shiva como Gebara es la interconexión de los cuerpos, considerando toda autonomía como relativa. Se cuestionan cómo recuperar la conciencia de interdependencia, para acercarnos al humus que somos. El sabernos interdependientes nos otorga una responsabilidad colectiva. Esta continuidad no anula la diversidad sino que la realza en sus singularidades interconectadas. Es lo contrario a la homogeneización capitalista.

También hay una continuidad entre la vida y la muerte. Hay una alianza metabólica de lo vivo como en una gran pila de compost. “La muerte, la muerte sagrada, la muerte santa es un componente de la Vida, es tejida con la propia vida, forma parte del mismo hilo y por eso es bonita...bonita en su misteriosa, triste y gran belleza.” (Gebara, 1994, p.7).

El reconocimiento de la diversidad de los cuerpos singulares y de la continuidad entre los mismos nos devuelve a la vida cotidiana, libre de abstracciones ecocidas y nos instala en la posibilidad de nuevas formas de solidaridad. Nos sumerge en la inmediatez de las singularidades más allá del excepcionalismo humano. Todo cuerpo es sagrado. Habría, según estas pensadoras, una semejanza teo-mórfica que nos acerca conservando la heterogeneidad. En tanto divinidades que somos co-creamos constantemente. La creación se sigue dando, al igual que la revelación.

La monocultura de la muerte solo busca acumular capital, mientras que las políticas y los saberes de la diversidad sostienen la vida y reavivan la creatividad. Para volver a la Tierra hay que reconocernos parte de la familia terrestre. De ahí, la importancia de una epistemología que parta de los cuerpos.

Conocer es hacerlo a partir de mi cuerpo, mi entorno, es despertar a las cuestiones que afligen a nuestros cuerpos y nacen de la proximidad de los cuerpos. (...) Conocer es

vivir, antes que nada, lo inmediato de nuestra respiración, de nuestra existencia singular y plural al mismo tiempo. (Gebara, 2020, p.81).

Se sigue, entonces, que la reelaboración de las creencias y prácticas religiosas desde los ecofeminismos espirituales va de la mano de un cambio epistemológico, donde ya no hay una jerarquía de saberes sino una continuidad entre los mismos. Ya no hay saberes superiores a otros, ni separación entre doctos e ignorantes.

Las mujeres de los mundos periféricos conocen especialmente estas letras sin forma de tales. Conocen plantas medicinales, tés, jarabes. Conocen algo del cielo, saben si va a llover o no, más allá de los informes meteorológicos. Conocen las letras de las plantas y afirma que a cada una le gusta que la rieguen de tal modo o de otro, que a algunas les gusta mucho el sol, a otras poco (Gebara, 2022, p.84).

En la epistemología ecofeminista los saberes se mezclan en un tejido único, ya no son válidos como fuente de dominación. Ivone Gebara se inclina más por una filosofía de los tropiezos que de las certezas. Tropezar para reinventar la vida una y otra vez. De esa manera entiende el ecofeminismo como una invitación a comenzar todo de nuevo; como una apuesta por las responsabilidades colectivas; como el arte de plantar des-conceptos para alejarnos de los órdenes establecidos; como la capacidad de permanecer en silencio frente al misterio en un humilde no saber.

No se trata sólo de la interdependencia y relación con los otros seres humanos, sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos. En este sentido el conocimiento es un acto humano, en tanto elaboración y conciencia acordes a nuestra organización vital. Pero es también un conocimiento animal, vegetal y cósmico en nosotros (Gebara, 2000, p.74).

En el mismo sentido, Shiva nos habla de la continuidad de los saberes interconectados y horizontales. Es una manera de conocer

contextual y situada, deshabitando las herencias patriarcales verticalistas. Es una manera de saber desde los cuerpos, es un sentipensar.

PENDIENTES Y PROSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN

Los ecofeminismos espirituales tratan, entonces, de respuestas antiguas frente a un problema recurrente y ahora agravado en tiempos del Antropoceno. Logran terminar con las fronteras estrictas entre religiones, que separan un adentro y un afuera, y las transforma en fronteras moebidianas; y socavan también las líneas limítrofes entre los cuerpos feminizados y el cuerpo de la Tierra.

Cabe preguntarse si tiene sentido analizar ningún fenómeno estático o discurso cristalizado, ¿acaso hay algo más que devenir?. En la línea de este interrogante, se abre la necesidad de buscar otras maneras de sentipensar que ayuden a entretejer la red de la vida. La reelaboración de prácticas y creencias religiosas que propone la espiritualidad ecofeminista es la escucha atenta de un planeta herido. Es la necesidad de sanar la alteridad que somos. Y también la urgencia de mantener el misterio oculto frente a la mortífera pretensión de representación y conceptualización taxativa. Pienso que hay mucho más que decir al respecto pero que excede este escrito. La intención de estas notas de investigación ha sido, justamente, la de abrir una puerta hacia otros pluriversos religioso-espirituales a fin de continuar pensando el ocaso de las fronteras.

Hay pluralidad de cristianismos y de hinduismos. Las religiones se van reformulando a partir de la inmanencia de la vida, al igual que el lenguaje. Son creaciones artísticas que se recrean en sus prácticas. Sería ingenua la pretensión de conservarlas en formol más allá de su contingencia histórica.

Estudiar los discursos religiosos en movimiento, a mi entender, es la manera de no caer en generalidades vacías que no le hacen justicia a ninguna realidad singular y concreta. Nos evita pensar que la cáscara condice con la cigarra. Reteje los vínculos entre la teoría y la práctica. Nos permite derribar los muros interdiscursivos e intercorporales para pasar a continuidades discursivas/corporales. Claro que para el saber científico academicista podría resultar ultrajante la falta de universalidad.

Pero no se trata de quedar aislado en el solipsismo de lo particular, sino de entender que la universalidad no es homogénea sino diversa en todos los sentidos posibles.

Si he traspasado las fronteras, en tanto investigadora, con respecto a la objetividad del estudio no pediré disculpas, porque prefiero mil veces el dejarse afectar antes que tomar estos discursos/ fenómenos como objetos aislados de la propia subjetividad. Se podría afirmar que éste es otro resquebrajamiento de fronteras en el estudio de las religiones que, sin dejar de ser crítico, lo vuelve políticamente más interesante.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, Daniela Elisa. (2021), *Espiritualidad Ecofeminista Latinoamericana. Una lectura onto-política* [Tesis de Maestría, Universidad de la Laguna]. <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/22767>
- Gebara, Ivone. (1994). ¿Por qué la muerte?. *Con-spirando, Revista Latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología* N 10, 4-7.
- Gebara, Ivone. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Trotta.
- Gebara, Ivone. (2002). *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Doble clic.
- Gebara, Ivone. (2007). O que é o Cristianismo hoje?. *Vida y Pensamiento, Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 27(1), 7-22.
- Gebara, Ivone. (2020). *Ensayo de antropología filosófica. El arte de mezclar conceptos y plantar desconceptos*. Verbo divino.
- Gebara, Ivone. (2022). *La vejez que yo habito*. Doble clic.
- Shiva, Vandana. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*; Cuadernos inacabados 18. Horas y horas.
- Shiva, Vandana, y Mies, María. (2014). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*; Edición ampliada. Icaria.
- Shiva, Vandana, y Shiva, Kartikey. (2021). *Unidad versus el 1%. Rompiendo ilusiones, sembrando libertad*. Econautas.

8. VARÓN Y HEMBRA LOS CREÓ¹

EL DESPLAZAMIENTO DE LOS FEMINISMOS CRÍTICOS DE GÉNERO HACIA LOS CONSERVADURISMOS

Sofía Luciana Santillán Sosa

INTRODUCCIÓN

En la presente nota de investigación se analizan los inicios de los contramovimientos que emergen ante los avances en materia de género, feminismos y Derechos Sexuales y Reproductivos (DSR) en la década de los noventa, impulsados principalmente por la Iglesia Católica y sus representantes. Dichos avances representan un cambio de pensamiento en las formas en las que se concebía la sexualidad humana, antiguamente sustentada en el binarismo hegemónico de género hombre/masculino y mujer/femenina. Ante esto, el primero en exponer su desacuerdo fue Joseph Aloisius Ratzinger, más conocido como el Papa Benedicto XVI, quien en su libro *La Sal de la Tierra* publicado en 1997, defendió la concepción tradicional del género atacando al feminismo por pretender la igualdad de los sexos. En dicho libro argumentaba que hombres y mujeres son diferentes pero complementarios y que esto es necesario para el

1 Génesis 1:27 Reina Valera 1960.

bienestar de la humanidad. Ratzinger como máximo representante de la Iglesia Católica fue quien habló por primera vez de la llamada “ideología de género” como una forma de relativismo que atenta contra la familia, la mujer y la moral cristiana.

Ahora bien, a la postura reaccionaria que tuvo la Iglesia Católica se sumaron, a manera de politización reactiva, grupos evangélicos, conservadores, de derecha, extrema derecha, y de la sociedad civil, quienes organizaron marchas y plantones en Europa a los que denominaron “Provida” y “Pro familia”, esto con el fin de detener a los feminismos por considerarlos una forma de perversión de la mujer. Poco a poco a las ideas defendidas por estos contramovimientos se les sumaron más adeptos y éstos llegaron a Estados Unidos y América Latina, un ejemplo de esto fueron las marchas denominadas: “Con mis hijos no te metas” las cuales tuvieron incidencia principalmente en países como: Perú, Colombia, México, Chile, Argentina, Paraguay, Ecuador, Costa Rica, Panamá y República Dominicana. De esta manera se evidencia una movilidad del discurso antigénero que nace en Europa y se va expandiendo a otras regiones al ganar simpatizantes.

Finalmente, quienes se han unido a la militancia de los grupos antigénero es un sector del feminismo conocido como feminismo crítico de género, cuyas principales representantes, al igual que la Iglesia Católica en coalición con grupos evangélicos, conservadores, de derecha y extrema derecha, han ubicado como su principal foco de ataque a la categoría de “género”, replicando en sus discursos el concepto de “ideología de género” que nació en el Vaticano. En este punto podemos identificar una nueva forma de movilidad por parte de este sector del feminismo que del ala izquierda política se trasladan a la derecha al simpatizar con posturas a las que el movimiento feminista desde sus inicios les hacía frente.

EL PAPEL DE LA IGLESIA CATÓLICA EN LOS MOVIMIENTOS ANTIGÉNERO

Un fenómeno relativamente reciente está polarizando a los movimientos feministas, donde el principal foco de atención se ha

centrado en la comunidad trans, (principalmente en las mujeres trans) y en el “género” como categoría de análisis dentro de las Ciencias Sociales. Pero, ¿dónde, cuándo y por qué nace esta disputa que hasta el momento parece no tener solución?

Podríamos rastrear los inicios de estos debates en los años 90, cuando el concepto de “género” es reflexionado en diversos espacios internacionales, entre los que destacan la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo realizada en septiembre de 1994² y la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer en Beijín efectuada en septiembre de 1995³. En ambos casos se proponía superar el binarismo de género y discutir a profundidad el tema de los DSR. En este contexto emergen nuevas categorías interpretativas en torno al género y la sexualidad, las cuales son profundamente transgresoras respecto a las normas que históricamente han guiado el comportamiento humano y la forma de relacionarse con lxs otrxs.

Al poner en duda la naturaleza de los cuerpos sexuados apareció la categoría de “género”, ya no era el sexo biológico lo que definía que *es o debe ser* una persona. El cuerpo sexuado dejó de ser la base sobre la cual se asentaba la identidad y la orientación sexual. Romper con la idea de que a un determinado cuerpo sexuado le corresponde “por naturaleza” un género en clave binaria y un deseo tendiente a la heterosexualidad hizo tambalear instituciones sociales como el matrimonio y la familia, y movió todos aquellos preceptos sobre los cuales se asentaban las ideas hegemónicas acerca de la sexualidad humana.

En efecto, como indica Eric Fassin (2009) sobre la sexualidad se establecen normas y formas de organización sociales, sin embargo, la sexualidad es politizada cuando se cuestiona la naturaleza binaria de los cuerpos y se pone en duda el esencialismo biológico dando voz y visibilidad a las diversidades sexuales y de género, a la par que se produce un cambio en la organización social.

2 La Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (CIPD) fue organizada por el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA)

3 La Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer fue organizada por las Naciones Unidas y se llevó a cabo en Beijín-China

En el marco de la emergencia y consolidación de colectivos de mujeres feministas y de la diversidad sexual, también se han movilizado grupos conservadores que se les oponen. Estos grupos defienden el orden establecido, el régimen que Sayak Valencia (2014) denomina necropolítico, un régimen de muerte donde unos cuerpos tienen valor, mientras otros dejan de importar, un “Capitalismo Gore” (2014) que explota a las mujeres, a las personas racializadas, a quienes no pueden acceder a medios económicos para subsistir y viven en la extrema pobreza, un sistema capacitista, racista, clasista y despiadado que violenta a las disidencias sexuales y a la vida.

Los grupos que defienden el régimen conservador se han organizado a nivel mundial como procesos de contra reforma. Estas expresiones forman parte de la *Derecha Global* (Paternotte y Kuhar, 2018), la cual ha ido creciendo al ganar adeptos principalmente entre personas/jóvenes cristianxs/libertarixs/conservadorxs que enarbolan sus discursos y los defienden a modo de un activismo de derecha que intenta sostener el régimen necropolítico, el Capitalismo Gore, el sistema de exclusión y opresión de unos cuerpos por otros. En el marco del surgimiento de estos grupos iniciados por parte de la Iglesia en coalición con la derecha conservadora, se configuran las campañas *anti-género* como movimientos políticos que se oponen a los feminismos y los grupos conformados por las disidencias sexuales. A raíz de esto, en la actualidad muchas propuestas y proyectos enfocados a temas de género y DSR ya no son únicamente debatidos en la esfera pública, sino que terminan siendo judicializados y, en algunos casos, sus exponentes perseguidxs y asesinadxs.⁴

4 Un ejemplo de esto son los asesinatos a los líderes sociales durante el gobierno de Iván Duque en Colombia. El asesinato de la feminista y militante por los derechos humanos Marielle Franco en el año 2018 en Brasil. El atentado a La Coca Rodríguez, lideresa travesti de la Pachaqueer en Ecuador, quien fue interceptada por cinco personas en la madrugada del domingo 25 de septiembre de 2022 en el sur de Quito, quienes le dispararon a la altura del estómago perforándole varios órganos, esto a menos de un mes del asesinato de Jessica Martínez, otra lideresa trans, en la ciudad Ambato-Ecuador. En la Ciudad de México la activista trans y trabajadora sexual Natalia Lane fue acuchillada en el rostro y en la nuca durante la madrugada del domingo 16 de enero de 2022, en un hotel ubicado en la calzada de Tlalpan, en la colonia Portales.

Bárceñas (2019) siguiendo a Juan Marco Vaggione (2016) y a Cornejo y Pichardo (2017), señala que,

En la década de 1990, la “ideología de género” surgió como una reacción de la jerarquía católica a lo que llamaron “una invasión feminista” de las Naciones Unidas, en el marco de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en Beijín en 1995, la cual constituyó un parteaguas para la agenda sobre la igualdad de género. Para el 2003, el Consejo Pontificio para la Familia definió la “ideología de género” como “la ideología feminista’ según la cual, las mujeres ‘pretenden liberarse’ y la heterosexualidad, lejos de ser obligatoria, no significaría más que uno de los casos de práctica sexual” (p.128)

En el siglo XXI empiezan a aprobarse los matrimonios igualitarios entre personas del mismo sexo en algunos países de Europa; particularmente en España (2005), Italia (2007) y Francia (entre 2012 y 2013). Ante lo cual las reacciones conservadoras no se hicieron esperar y, en el año 2016, el Vaticano publicó la “Amoris Laetia”, una exhortación postsinodal del Papa Francisco, en la cual dedica un capítulo a los nuevos desafíos que enfrenta la Iglesia Católica donde se menciona a la ideología de género en el numeral 56,

Otro desafío surge de las diversas formas de una ideología, genéricamente llamada gender, que niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y de mujer. Esta presenta una sociedad sin diferencias de sexo, y vacía el fundamento antropológico de la familia. Esta ideología lleva a proyectos educativos y directrices legislativas que promueven una identidad personal y una intimidad afectiva radicalmente desvinculadas de la diversidad biológica entre hombre y mujer (Papa Francisco 2016, p.48)

En la lucha de la Iglesia Católica contra los feminismos y los estudios de género existe una herramienta que el Vaticano ha

utilizado con el fin de explicar y defender su postura como la verdad y la “Voluntad de Dios”: señalar que en la contemporaneidad hay una “colonización ideológica”.

En Europa, Estados Unidos, Latinoamérica, África y en algunos países de Asia están teniendo lugar verdaderas formas de colonización ideológica. Y una de estas, la llamaré claramente por su nombre, es la “ideología de género”. Hoy en día, a los niños (¡a los niños!) se les enseña en la escuela que todos pueden elegir su sexo. ¿Por qué están enseñando esto? Porque los libros son provistos por las personas e instituciones que dan dinero. Estas formas de colonización ideológica son apoyadas también por países influyentes. ¡Y esto es terrible!

En una conversación con el Papa Benedicto (...) me dijo: “Santidad, esta es la era del pecado contra Dios el Creador”. Dios creó al hombre y la mujer; Dios creó el mundo de cierta manera... y estamos haciendo exactamente lo contrario. Dios nos dio las cosas “en bruto” para que pudiéramos darle forma a una cultura; ¡y luego, con esta cultura, le estamos dando una forma a las cosas que nos lleva de vuelta al estado “en bruto”! La observación del Papa Benedicto debería hacernos reflexionar. “Esta es la era del pecado contra Dios el Creador” (Papa Francisco, 2016)

Ahora bien, Bracke y Paternotte (2016) aclaran que la Iglesia Católica no tiene el monopolio de los movimientos anti-género, sino más bien que éstos han surgido de una “coalición de actores religiosos” (2016, p.12), estos autores señalan,

La Iglesia Católica efectivamente desempeña un rol clave en las *movilizaciones* políticas contra el género y más específicamente en la invención del concepto “ideología de género” y de sus anclajes intelectuales y teológicos. En suma, si bien la resistencia al género en general y el desarrollo de la “ideología de género” en particular no pueden ser atribuidos

únicamente a la Iglesia Católica, la Iglesia se posiciona como un protagonista clave. (Bracke y Paternotte, 2016, p.13)

La Santa Sede y sus aliados percibieron los logros obtenidos en materia de DSR como una amenaza a los principios y valores cristianos, por lo que empiezan a desarrollar la noción de *ideología de género*, como un concepto que les permitía entender lo que estaba pasando en la contemporaneidad respecto al tema de la sexualidad. Al respecto, Bracke y Paternotte (2016) apuntan, “el Vaticano considera a la noción analítica de género como una amenaza a la Creación Divina. Más específicamente, percibe al género como si tuviera el poder de destruir a la Creación Divina, lo cual lo torna diabólico” (Bracke y Paternotte 2016, pp.13-14). Esto ocasionó que emerja un pánico moral alrededor de los feminismos, los estudios de género y los DSR.

La Iglesia Católica en alianza con grupos evangélicos y conservadores organizaron marchas y plantones, los primeros se dieron en Europa, pero rápidamente se extendieron al contexto latinoamericano, donde referentes como Agustín Laje, Guadalupe Batallán, Pablo Muñoz Iturrieta, Mamela Fiallo Flor, Sara Huff, entre otros, tomaron la batuta en la lucha contra lo que entienden como “ideología de género”. Pero, ¿a qué se refieren exactamente con este término?

Bárcenas (2019) señala que,

La “ideología de género” es un término creado por la jerarquía de la Iglesia Católica, apropiado en años recientes por actores evangélicos, con el que se pretende refutar una de las premisas más importantes de la teoría de género contemporánea, es decir, el hecho de que el sistema sexo-género es parte de una construcción sociocultural con fines patriarcales. Por medio de este vocablo se intenta legitimar un esencialismo de género que valida como única forma de organización y estructuración de la sociedad, aquella que parte de una concepción biológica del sexo a partir de la cual se establece

la complementariedad entre la mujer y el hombre en función de un conjunto de roles de género tradicionales (p.127)

Debido a que el foco de ataque de estos grupos es principalmente el género como categoría de análisis, se ha llamado a estos grupos como *movimientos antigénero*, éstos se caracterizan por utilizar un discurso bélico mediante el cual llaman a dar “batalla cultural” contra la “dictadura progre” y la “ideología de género”.

Sobre las concepciones religiosas del género los autores Bracke y Paternotte (2016) apuntan,

La utilidad de “género” dentro de “ideología de género” es precisamente que reúne una cantidad de preocupaciones que están al tope de la agenda para las/os activistas católicas/os conservadoras/es: el rechazo de un amplio rango de derechos reproductivos para las mujeres (el más destacado, el aborto), el rechazo del matrimonio entre personas del mismo sexo y que las personas homosexuales puedan ser madres o padres, la adscripción de hombres y mujeres a roles específicos y el rechazo a la transgresión de esos roles, la educación sexual y el respaldo a normas específicas sobre sexualidad (heteronormativas). El género como concepto analítico brinda las conexiones analíticas y políticas entre estos diferentes temas: engloba diferentes “cuestiones” dentro de una visión coherente. También amalgama a los actores potencialmente disidentes (feministas, activistas LGBTQ e investigadoras/es en estudios de género) bajo la figura única de “el enemigo” a ser combatido por la Iglesia.

Más específicamente, la “ideología de género” da coherencia a dos cuestiones con las que la Iglesia tiene una larga historia de lucha: por un lado, la cuestión de las mujeres y por el otro, la cuestión de la orientación sexual. El concepto de género permite efectivamente a la Iglesia pensar juntas estas cuestiones (pp. 14-15)

La Iglesia Católica asimila los avances en materia de DSR como la destrucción de la familia y la decadencia humana, ya que entienden la sexualidad desde una visión conservadora, es así que teniendo en cuenta su postura, a la cual se suman grupos evangélicos y actores de la sociedad civil, podemos señalar que el término “ideología de género” es un significante vacío que abarca todo lo que trasgreda a la norma cisgénero heterosexual y a lo socialmente aceptado dentro de la sexualidad humana. El término “ideología de género” ha sido utilizado por los grupos anti-género para aglutinar muchas cosas desde lo tradicional y más visible como la educación sexual en las infancias y la diversidad sexual, hasta el hecho de que determinada vestimenta y color (vestidos rosas) son para las mujeres y otra diferente (pantalones celestes) para los varones, por lo que “ideología de género” se convierte en un concepto sumamente amplio y ambiguo.

Se puede concluir que el discurso que se ha construido alrededor de este término es parte de un proceso de *politización reactiva*⁵ por parte de la Iglesia Católica en coalición con sectores evangélicos, conservadores de derecha y extrema derecha, como reacción a la politización de la sexualidad que empezó gracias a los avances que se han conseguido gracias a la lucha de las mujeres y los movimientos LGBTIQ+. Por otra parte, el uso de la categoría de “género” como elemento analítico⁶ permite cuestionar aquello

5 Vaggione (2009) propone la noción de politización reactiva para entender el accionar de actores conservadores y religiosos que empiezan a activarse a nivel político, el término se emplea para entender el proceso por el cual instituciones y grupos religiosos conservadores se movilizan en contra de los avances en materia de DSR, impidiéndolos o revirtiéndolos. Su emergencia se justifica en la defensa de un orden tradicional amenazado por el movimiento feminista y LGBTIQ+. Estos grupos se constituyen en defensores de un orden tradicional y “natural” basado en la familia nuclear, señala, “La familia católica, la familia natural y la familia nacional eran presentadas como construcciones solapadas que obturaban el debate sobre formas alternativas de reglar la sexualidad. Aquellos que se oponían a la doctrina católica eran construidos como el afuera no sólo de la familia sino también de la nación” (Vaggione 2009, 31).

6 Joan Scott señala que género como categoría analítica es, “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias percibidas entre los sexos y [...] una de las formas principales de significar las relaciones de poder” (Scott, 1986, p.1067).

que se aceptaba como *natural*, *legítimo* y *correcto* dentro de la sexualidad, y empezar a analizarlo como una construcción social, histórica y cultural. La categoría “género” rompe con la idea de la biología como destino social y del binarismo hombre/masculino, mujer/femenina basado en diferencia sexual.

Ahora bien, ¿cuál es la relación de estos grupos con los feminismos críticos de género?

ALIANZAS ENTRE LA RELIGIÓN, LOS MOVIMIENTOS ANTIGÉNERO Y LOS FEMINISMOS CRÍTICOS DE GÉNERO.

A la *batalla cultural* contra la *colonización ideológica* de la *dictadura progre* y a sus filas de ¿soldadx? ¿soldadx de Cristo? Se les ha unido un sector del movimiento feminista conocido por sus posicionamientos como feministas radicales trans-excluyentes (TERF)⁷ o feministas críticas de género, el punto de ataque en común es la *ideología de género*.

Las feministas críticas de género han puesto como prioridad en su agenda atacar “la ideología de género”, concepto que a pesar de que nació en la Iglesia Católica y es replicado por referentes conservadores, de derecha y extrema derecha, también es acogido y difundido por este sector del feminismo radical. Esto ocasiona que los discursos sobre los cuerpos sexuados que utilizan las TERF se asemejen a los discursos replicados por grupos religiosos y conservadores, para los cuales solamente existen dos maneras de vivir(se) como varón masculino o como mujer femenina. Al respecto Osborne (1993) señala, “Este feminismo se opone militantemente a cualquier planteamiento que desee romper con esta lógica binaria” (Osborne, 1993, p. 60)

Las feministas críticas de género plantean abolir la categoría analítica de “género” por su carácter culturalmente construido y volver a plantarse sobre la base material del sexo para posicionar

7 Las siglas TERF responden al término Trans-Exclusionary Radical Feminism. Comienza a usarse en la segunda década del siglo XXI para describir la discriminación hacia las personas trans liderada por ciertas representantes del feminismo radical (Osborne 2017, p.403)

al sujeto político del feminismo: el ideal de *mujer*, de esta manera terminan excluyendo del movimiento feminista a las mujeres trans. Al respecto Romero Bachiller (2020) subraya,

¿señalar que algo está construido implica que no existe? Como les pregunto en muchas ocasiones a mis estudiantes, decir que las razas no existen en sentido biológico y por tanto son constructos sociales, ¿elimina el racismo y sus consecuencias incluso mortales en los cuerpos? Igualmente, dejar de hablar de género, ¿permitirá acabar con la desigualdad de género o, por el contrario, nos dejará sin una herramienta teórica potente que permite la visualización de las dinámicas de poder cisheteropatriarcales? (Romero, 2020, p.32)

Actualmente circula en redes sociales la declaración sobre los derechos de las mujeres basados en el sexo⁸, a la cual se adscriben varios países y cuenta con más de 35.000 firmas, básicamente lo que exigen es que todos los avances que se han conseguido en materia de género para la población trans sean revocados⁹.

Si por una parte la iglesia dice varón y hembra los creó, las TERF también afirman que “desde los cordados en adelante y por supuesto nosotras y nosotros que somos mamíferos existen

8 https://www.womensdeclaration.com/es/?fbclid=IwAR1dFsB0y3bZncJFQU56bw-JxthgjsyTOS6sOSZAp5vHz3QYU59U2X_W0iPA

9 Sobre dicha carta Julianna Neuhouser (2022) señala, “Aunque la Carta de Derechos de las Mujeres es una iniciativa apoyada por legisladores republicanos, también ha recibido apoyo de la sociedad civil a través de organizaciones Independent Women’s Voice, Independent Women’s Law Center, Concerned Women for America, Heritage Action for America, America Principles Project, Women’s Liberation Front (WoLF), Family Policy Alliance, Eagle Forum, Conservative Political Action Committee (CPAC) y Women Declaration Internacional (WDI). En particular, WDI es una alianza internacional entre una variedad de organizaciones que se oponen a los derechos de las personas trans que incluye el Partido Feminista de España, Towanda Rebels, Las Brujas del Mar y la Organización Nacional de Mujeres del PRD. Antes Women’s Human Rights Campaign, Women’s Declaration Internacional fue fundada en 2019 por las feministas radicales inglesas Maureen O’Hara, Sheila Jeffreys y Heather Brunskell-Evans, lanzada en un evento organizado por WoLF. Estas no fueron alianzas casuales. Los grupos conservadores y las feministas radicales ya llevaban años trabajando en conjunto”. (Neuhouser, 2022, p.15)

dos sexos, no infinitos ni variaciones dentro de uno, hay dos sexos” (Valcárcel, 2022). Así se vuelve sobre el binarismo hegemónico de género: hombre o mujer, únicamente. Desde esta posición esencialista, al igual que los religiosos más conservadores, las TERF replican discursos patologizantes y estigmatizantes que ubican a las disidencias en un lugar abyecto, enfermo y anormal, cuyas necesidades y demandas no deben ser prioridad dentro de la lucha feminista. Al respecto Romero Bachiller (2020) señala,

Se apunta a cómo «el problema son las identidades de género» porque son parte de una «estructura patriarcal»—algo que viene señalando ampliamente la teoría queer y sobre lo que apostillaría «y cisheteronormativa»—, pero parece obviarse, que todes, también las mujeres cis, reproducimos y nos posicionamos en esa estructura de género: no identificamos como mujeres en medio de complejas estructuras de poder en un ejercicio que es al tiempo impuesto, introyectado e investido subjetivamente. De hecho, si apelamos a «las mujeres» lo estamos haciendo reafirmando en parte dicha estructura de género. Una de las cosas que nos ha enseñado la teoría queer es que las categorías sociales, si bien son ficciones, construcciones socio-históricamente situadas producto de relaciones de poder, constituyen también espacios habitables que nos configuran: sujetos sujetados, pero también agentes capaces de transgresión y el cuestionamiento (Romero 2020, p.25)

Nos encontramos también con que no se ataca únicamente a las mujeres trans, sino a todas aquellas personas que se posicionan a favor de los derechos de la comunidad trans y de su pertenencia al movimiento feminista; por ejemplo, los calificativos que utilizan para atacar a mujeres cis transactivistas¹⁰, van desde “necesitadas

10 Persona cisgénero es aquella que se siente identificada con el género que se le asignó al nacer, se usa el prefijo “cis” para referirse a estas personas, al decir mujer cis transactivista me refiero a mujeres asignadas hembras humanas al nacer que se sienten identificadas con dicha categoría, pero que reconocen a las mujeres trans

de aprobación masculina” hasta “alienadas defiende penas”, con esto demuestran que no están a favor de las mujeres sino únicamente de aquellas que cumplen con tener vagina y posicionamientos separatistas. Además, difunden noticias alarmistas que siguen la línea de los conservadurismos religiosos, de derecha y extrema derecha, que a partir de un par de casos aislados estratégicamente construyen un discurso sobre *los peligros* de que las mujeres trans sean incluidas en espacios *solo de mujeres*¹¹.

Desde 2017, la ultraderecha ha seguido la ruta planteada por Meg Kilgannon: consolidar alianzas con feministas radicales, promover pánicos morales sobre las personas trans en el deporte y usar minorías tanto étnicas como religiosas de escudo para invocar su supuesto conservadurismo. Según documentos filtrados a Wikileaks, la organización ultraderechista Hazte Oír ya había identificado a las feministas radicales como aliadas potenciales ese mismo año.

El resultado de la implementación de esa estrategia ha sido un colapso de la alianza histórica entre el feminismo y el movimiento LGBT, y ahora los derechos sexuales y reproductivos en varios países del mundo están bajo ataque y en un riesgo contundente que no se había visto en décadas (Neuhouser, 2022, p.25).

En este contexto no es de extrañar lo que ocurrió en la marcha de feministas radicales trans excluyentes llamada Let Women Speak (Dejad hablar a las mujeres) realizada en Melbourne, Australia el 18 de marzo de 2023, donde acudieron

como sus pares y militan por sus derechos dentro del movimiento feminista o transactivista.

11 Respecto a este punto podemos revisar las siguientes páginas y analizar los discursos que manejan respecto a las personas trans: WDI- México <https://www.facebook.com/wdi.mex> Feminiversa Las Vulviamigas <https://www.facebook.com/feminiversa> Las brujas del mar <https://www.facebook.com/brujaedelmarLeSVOZ>, A.C. <https://www.facebook.com/lesvozOrgullosamente> TERF: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100065711371885>

grupos neonazis que apoyaban los posicionamientos de estas feministas en contra de la población trans, incluso existen fotografías donde se les ve realizando el saludo fascista y en transmisiones en vivo se les escucha gritando consignas supremacistas¹².

Respecto a los enfrentamientos que se han ocasionado a raíz del debate en torno a la legitimidad de las vidas trans algunas transfeministas y teóricxs queer se han pronunciado, Meloni (2020) escribe,

¿Y de qué clase de revolución estamos aquí hablando? No es posible defender un cambio de paradigma cuando nuestras posturas se instalan en la defensa de aquellos postulados hegemónicos basados en la exclusión, marginación y patologización de determinados cuerpos y sujetos. No podemos cambiar radicalmente el sistema, si nos refugiamos en los míseros privilegios que este nos ha otorgado. Dejemos de rearmar la casa del amo con sus mismas armas y herramientas. Si la revolución que se defiende parte de estas propuestas, que me disculpen las señoras, pero esta no es mi revolución. (Meloni, 2020, p.81)

Es por esto que antes de posicionarse a favor del feminismo crítico de género y de replicar los argumentos utilizados por éste es necesario analizar dónde nacen sus posturas, quienes las difunden, a qué agenda política o religiosa le vienen bien, etc. Pero, más importante aún, debemos pensar en las consecuencias que acarrearán a las vidas de la población trans, no binaries e intersex.

Finalmente podemos concluir que las alianzas que se han generado entre grupos religiosos, conservadores y el sector del feminismo crítico de género suponen un retroceso en los avances clave conseguidos gracias a la lucha conjunta de los movimientos feministas y LGBTQ+.

12 Al respecto se puede revisar: <https://www.smh.com.au/national/let-women-speak-anti-trans-activists-don-t-give-a-damn-about-our-rights-20230324-p5cv1h.html>

PENDIENTES Y PROSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN

Se pueden establecer algunas perspectivas de conclusión:

El feminismo crítico de género y la Iglesia Católica utilizan el concepto de “ideología de género” para deslegitimar a la población trans en general; sin embargo, es evidente que existe un especial ensañamiento en contra de las mujeres trans, así como también (aunque en menor grado) en contra de las mujeres cis aliadas, por lo que es importante seguir profundizando en los discursos utilizados para acometer contra ambos grupos por separado.

Las TERF atacan a las mujeres trans principalmente negándoles el reconocimiento de su identidad, sus ataques se basan en utilizar el argumento de la biología por la cual serían “por naturaleza” opresorxs. Se deberían analizar detenidamente los argumentos que utilizan estos grupos para justificar su “temor” hacia las mujeres trans, ya que basándose en los argumentos biologicistas y esencialistas se puede inducir que existe una especie de androginia en sus discursos, cuando señalan, por ejemplo: “todos los pene-portantes son potenciales violadores y feminicidas”.

Las mujeres cis aliadas de la lucha trans son atacadas por las TERF bajo el argumento de “encajar en la imposición patriarcal” de “obedecer” y “reconocer” al “varón” que dice ser mujer, por lo que los ataques que utilizan para este sector son “alienadas”, “defiende penes”, “necesitadas de aprobación masculina”, “traidoras”. Sería interesante también conocer experiencias de mujeres que, a pesar de ser cis, han sido atacadas por estos grupos únicamente por diferir en su postura trans-excluyente.

Se debería profundizar en los orígenes religiosos de los argumentos que sostienen las TERF a fin de evidenciar los vínculos que existen entre ambos grupos y cómo estas alianzas permiten que haya un desplazamiento de este sector del feminismo hacia la derecha ideológica, siendo reconocidas por estos grupos religiosos como “las buenas feministas”.

Queda abierta la posibilidad de que los grupos TERF sean identificados como promotores de discursos de odio hacia una población que históricamente ha sido desconocida, violentada y

vulnerada. Así las TERF dejarían de ser parte de un movimiento (feminismo) que lucha por los derechos de las mujeres, para convertirse en un contramovimiento (antigénero) que se opone a los logros conseguidos en materia de género y DSR.

BIBLIOGRAFÍA

- Bárceñas, Karina. (2019). *Más allá de la ideología de género: crítica feminista a la teoría queer*. Ediciones Eón.
- Bárceñas, Karina. (2021). La violencia simbólica en el discurso sobre la 'ideología de género': una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la posverdad. *Intersticios sociales* 21, 125-150. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421766332006>
- Benedicto XVI. (1997). *La Sal de la Tierra*. Planeta
- Bracke, Sara, y Patternotte, David. (2016). Desentrañando el pecado del género. En Sara Bracke y David Parrernotte (Eds.). *¡Habemus género! La iglesia católica e Ideología de género* (pp. 8-25). Akahatá.
- Bracke, Sara, y Paternotte, David. (2016). Unpacking the Sin of Gender. *Religion and Gender* 6 (2): 143–154. <http://doi.org/10.18352/rg.10167>
- Fassin, Éric. (2006). La democracia sexual y el choque de civilizaciones. *Revista Mora*, 18, 1-10. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/322>
- Neuhouser, Julinna. (2022). Contexto político. En Julianna Neuhouser (Coord.). *Polarización y transfobia: Miradas críticas sobre el avance de los movimientos antitrans y antigénero en México* (pp. 14–25). Comun.al Laboratorio de resistencia digital. <https://www.comun.al/libros/polarizacion-y-transfobia-en-mexico/>
- Papa Francisco. (2016). *Exhortación apostólica postsinodal Amoris Laetitia. Sobre el amor en la familia*. https://www.vidanuevadiigital.com/wp-content/uploads/2016/04/exhortacion-Amoris-Laetitia-PDF-espanol.pdf?utm_source=webvn&utm_medium=enlace&utm_content=textopdf&utm_campaign=descarga

- Patternote, David, y Kujar, Roman (2018). Disentangling and locating the 'global right': Anti-gender campaigns in Europe. *Politics and Governance* 6(3), 6-19.
- Scott, Joan. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review* 5(91), 1053-1075.
- Vaggione, Juan Marco. (2009). *Sexualidad, Religión y Política en América Latina. Trabajo preparado para los Diálogos Regionales*. Rio de Janeiro. Universidad Nacional de Córdoba.
- Valencia, Sayak. (2014). *Capitalismo Gore*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

9. TRABAJAR LA RELIGIÓN

PROCESO DE TRABAJO Y MERCANTILIZACIÓN DE BIENES SIMBÓLICOS EN LAS TRADICIONES ORISHA

José de Jesús Fernández Malváez

INTRODUCCIÓN

Las religiones de inspiración afro, en tanto sistemas simbólico-religiosos, emplean corpus de saberes y prácticas; rituales y adivinatorias, propios de cada tradición. Destacan también por su naturaleza resiliente ante el sincretismo y su capacidad de adaptación a entornos social y culturalmente diferenciados de aquellos en que fueron originalmente concebidas. En el caso de México, por ejemplo, se manifiestan regularmente bajo dogmas que conciben la creencia en los orishas como parte de sus cánones. De ahí que, para efectos del presente análisis, serán referidas en adelante bajo la denominación de tradiciones orisha por su naturaleza incluyente¹.

1 Si bien el uso recurrente en la literatura (al menos en América Latina y España) es “religiones de inspiración afro”, el concepto “tradiciones orisha” (recuperado y empleado por Juárez [2019]) permite dar cabida a todas las formas en que se manifiestan; desde la religión tradicional cuya presencia sigue vigente en las regiones yoruba de África, pasando por las variantes caribeñas (siendo la cubana la más reconocida), hasta las adaptaciones propias de territorios como Brasil, Colombia, Venezuela, México, Estados Unidos de América y hasta España, por mencionar algunos ejemplos. En este sentido, el uso del concepto “tradiciones orisha” precisa una

Por otro lado, desde hace algunas décadas el mercado religioso de las tradiciones orisha se encuentra aparejado como parte de una cadena de valor. A tal punto, que incluso en la cosmogonía primigenia de sus dogmas podemos advertir un discreto juego entre su naturaleza simbólica, mágica y religiosa y sus posibilidades retributivas. El mecanismo que permite retribuir al practicante las acciones que ejerce en beneficio –o incluso en detrimento– de otros, es denominado “derecho”.

Actualmente, para muchos religiosos este mecanismo retributivo se ha convertido en una forma de obtener ingresos para su subsistencia y hasta para mejorar sus condiciones de vida. En México, por ejemplo, autores como Nahayeilli Juárez (2010) han mostrado desde sus investigaciones este fenómeno, destacando que algunos practicantes “viven del santo y no para el santo”.

De manera particular, el caso de Querétaro² sirve para dar cuenta de las condiciones de invisibilización en que viven los religiosos afro. Ejemplo de ello son las categorías censales de los ejercicios realizados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) llevado a cabo en el 2010 y publicado en el 2011, donde se registraron en todo el estado 321 personas en el rubro de “otras religiones” (donde se incluían en ese momento algunas de las religiones de origen afro), pasando a 496 en el ejercicio del 2020, donde ya se incluía de manera separada el rubro de “raíces afro”, del cual se toma la cifra mencionada.

Si bien lo arriba mencionado pudiera no resultar en un fenómeno reciente; lo que es cierto es que otros investigadores de diferentes latitudes ya lo mencionaban, aunque sin necesariamente profundizar en ello. Argyriadis (2005), por ejemplo, ya mostraba del desarrollo de un mercantilismo en La Habana desde varias décadas, derivado principalmente del incremento del turismo religioso.

forma ampliada para referirse a todas las posibles variantes de las religiones afro, sin distinguir la geografía en que se practiquen o de dónde provengan.

2 Sobre el cual da cuenta la investigación de la que surge el presente trabajo.

Siguiendo esta línea, el análisis que aquí se presenta surge en razón de mostrar algunos de los resultados obtenidos de una investigación de carácter doctoral sobre las tradiciones orisha en el contexto mexicano. Dicha investigación se realizó durante los años 2018 a 2022 bajo un enfoque cualitativo y apoyándose en una metodología etnográfica multisituada (Marcus, 2001) y virtual (Marcus, 2018), por lo que lo que se ofrece en este trabajo a manera de objetivo, son algunas pistas para comprender el trabajo religioso y la mercantilización de bienes simbólicos en las tradiciones orisha.

EL SURGIMIENTO DE UN MERCADO RELIGIOSO

Si bien hoy en día los procesos de transnacionalización³ son un aspecto cotidiano en las religiones, es posible advertir cómo los discursos y por consecuencia las prácticas, buscan deslindarse de los dogmas tradicionales –a menudo constrictivos–, aspirando así a constituirse como “partículas simbólicas en una circulación transnacional” (Bastian citado en Odgers, 2011, p. 29). Es decir, lo que comúnmente se conoce como diásporas religiosas, se recompone para diferenciarse según principios propios de cada región e incluso de cada nicho religioso en lo particular.

Juárez (2009), por su parte, recupera el análisis llevado a cabo por Frigerio (2004) respecto a la distinción entre las diásporas religiosas afro primarias y secundarias, advirtiendo que la primera tiene lugar a partir de “distintas variantes de religiones afroamericanas, mientras que la diáspora religiosa secundaria estaría compuesta por aquellos lugares en los que dichas religiones se han implantado” (p. 87). Siguiendo esta lógica, La Habana encajaría con la primaria y la Ciudad de México y Querétaro como secundarias.

Así pues, el proceso de transnacionalización de las tradiciones orisha en México sirve como ejemplo del debate intrínseco entre los discursos de pureza y tradición, por un lado, y de pluralidad

3 Entendida como “los procesos por los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que vinculan su país de origen con su país de asentamiento” (Glick-Shiller y Szcátón-Blanc, 1995, p. 1).

y apertura religiosa, por otro. De tal suerte que el mercado laboral-religioso surge como una alternativa del paralelismo entre quienes buscan establecer redes transnacionales para reafricanizar las tradiciones, y quienes adoptan diversas formas dogmáticas para configurar un canon propio.

Ejemplo de lo antes mencionado podemos advertirlo en el caso Azucena⁴ (Fernández, 2016; 2019; Fernández y González, 2019). Para ella, el uso de diversas tradiciones le permitió conformar una alternativa práctica singular, adecuada a sus necesidades, que se alimenta de diversos cánones religiosos:

tengo mano Orula⁵. Estoy rayada en palo⁶, tengo santo coronado⁷, soy omo *Changó*⁸ con madre *Oyá*⁹, estoy jurada en *Osain*¹⁰, tengo *Oluo Popo* y *Oba*¹¹ y a través del *diloggún*¹² veo que hablan santos y muertos. Leo tarot, *chamalongo*¹³, caracol, runas, piedras de la alquimia.

4 Si bien se establece en el trabajo original, cabe señalar que todos los nombres de informantes y/o colaboradores han sido cambiados para proteger su identidad.

5 Es una de las ceremonias más representativas de la religión yoruba, pues es a través de esta que se inicia a la persona en la religión. En esta ceremonia, el iniciado recibe a sus orishas guerreros y se determina cuál es su orisha guardián o de cabecera.

6 Refiere al iniciarse en la religión del Palo Monte (también llamado Palo Mayombe).

7 Se refiere a haber sido sometida al ritual yoruba en que religioso recibe el santo (orisha), quien le transmite sus secretos y le da su bendición y protección.

8 Su santo (orisha) de cabecera es Changó, que es el orisha asociado a la justicia, los rayos, el trueno y el fuego.

9 Santo (orisha) asociado con las tempestades y el viento fuerte, generalmente sincretizada con la Virgen de la Candelaria.

10 Ceremonia yoruba que permite al religioso recibir a *Osain* (u *Ozain*; orisha que rige la naturaleza, la adivinación y la medicina). Sin embargo, en la generalidad de los casos esta ceremonia está reservada para hombres o mujeres que hayan pasado ya por la menopausia (para aclarar; Azucena, al momento de decir esto, no había pasado por esa condición, por lo que su caso es poco común).

11 Orishas recibidos. Es decir, con los cuales tiene pacto en la religión y por tanto ha recibido en sí misma.

12 Forma de consulta o adivinación que emplea caracoles. Este método es usado generalmente en la Regla de Ocha o Santería (yoruba).

13 Otra forma de consulta o adivinación que emplea trozos de coco en lugar de caracoles.

Pertenezco a la casa en Cuba de Orlando Prado Fontecilla [su padrino], en Querétaro mi casa es Munanso Animal¹⁴ (Fernández, 2016, p. 56).

Asimismo, podemos advertir coincidencias y similitudes en investigaciones de más larga data. Argyriadis (2005), realizó un interesante estudio sobre el proceso de mercantilización religiosa preexistente en las religiones afrocubanas. Derivado de este encontró que, contrario a lo que otrora se suponía, la praxis religiosa en Cuba es a la vez una alternativa para materializar relaciones sociales no sólo al exterior de la isla –como pudiera advertirse–, sino también al interior.

En México, por otro lado, la pluralidad religiosa puede resultar otra posible alternativa para la comprensión de la comercialización religiosa. En esta latitud –como seguramente en otras–, los sujetos religiosos –como ya advertimos con Azucena– tienen la posibilidad de consumir tradiciones y prácticas de diversas índoles y orígenes. Si bien resulta posible que, como consecuencia de esto, cada cual pueda construir su propio universo de creencias, también demarca la posibilidad de abrir la puerta a un *buffet* simbólico-mágico-religioso: “las organizaciones religiosas se volvieron empresas que desarrollan estrategias de comercialización y de distribución multilaterales de bienes simbólicos de salud” (Bastian citado en Odgers, 2011, p. 28). Así, las profesiones de brujo/a, sacerdote/iza o chamán –por mencionar algunas– se volvieron sumamente lucrativas.

Si bien resulta claro que el fenómeno del trabajo religioso en las tradiciones orisha no se rige bajo una lógica universal de mercado, es de señalar que, al menos en Cuba y México, el cobro del derecho es parte sustancial del proceso de trabajo. Desde la tradición criolla hasta la práctica tradicional africana, se presentan como parte de una amplia oferta religiosa que, es de señalar, responde a una demanda particular.

14 Casa religiosa que hoy en día ya no existe.

La adivinación o consulta, por ejemplo, en tanto principio fundamental en las tradiciones orisha, demarca al menos ceremonias principales. El oráculo de Ifá, el de *dilogún*¹⁵ y el *biagué*¹⁶. De manera particular, los últimos dos se presentan como formas de adivinación que cualquier religioso consagrado puede realizar. El oráculo de Ifá, por otro lado, resulta exclusivo de los *babalawos*¹⁷, por ser quienes, dada su investidura religiosa, saben leer Ifá.

Los rituales de carácter adivinatorio como el *dilogún* y el *biagué*, por consiguiente, son una búsqueda que emprende el consultante con ayuda del religioso sobre eventos pasados, presentes o futuros, sobre la suerte o incluso sobre sucesos relacionados con las condiciones de salud o estabilidad emocional, laboral y financiera –entre otras opciones–, así como la naturaleza de estos. La lectura de Ifá, por otro lado, si bien ha ganado cada vez más popularidad, se consume principalmente por todos aquellos que advierten en el *babalawo* una figura de poder que puede ayudarlos con las inclemencias del destino.

En suma, la adivinación en quienes participan de las tradiciones orisha se advierte como una forma de consumo ligado a la escucha y al consejo. Si bien el diagnóstico que surge de estas formas de consulta no busca ser entendido necesariamente bajo un esquema racional, promete dar alguna forma de claridad sobre sucesos a partir de una perspectiva mágico-religiosa, así como, en algunos casos, una alternativa que permita resolver de alguna manera aquello que genera el malestar inicial.

Por su parte, el religioso no se empeña en brindar una respuesta clara ante la consulta del cliente. Lo que pretende es mostrar a través de un código simbólico específico, las respuestas que los seres sobrenaturales que consulta brindan a través de él. Es decir,

15 Adivinación con caracoles.

16 Adivinación con cocos.

17 En la religión yoruba puede ser interpretado como “hombre sabio” o “sacerdote de Ifá”.

el resultado de la consulta queda supeditado al diseño de las entidades divinas, sumado a la interpretación del trabajador-religioso.

Ahora bien, es sabido que las prácticas religiosas orisha conllevan por su naturaleza un marco de ritualización. Es decir, se llevan a cabo en un espacio mítico, mismo que bien puede ser el espacio doméstico del religioso, pero que se destaca por albergar elementos simbólicos y hasta mágicos con atributos de naturaleza religiosa, que sirvan como catalizador para demarcar dicho espacio como idóneo para entablar una comunicación con un plano sobrenatural.

Así, los elementos que sirven tal propósito son susceptibles de ser entendidos también como mercancías. Esto, en principio, en tanto que son consumidos y comercializados por los religiosos; consumidos como bienes simbólicos que permiten resignificar un espacio; y comercializados en tanto mercancías que prometen resultar beneficiosas para el cliente.

“El brujo vive del altar”, señaló Argyriadis (2005). De ahí que alimentar dicho altar y a quienes moran en este (los orishas) precisa un ciclo de consumo. Mismo caso sucede con el comercio derivado de las encomiendas que los orishas que moran el altar dan a los clientes a través del religioso. En el altar se rinde culto a lo orisha y parte de este rendir culto, precisa alimentarlos. Por otro lado, el altar es también lo que caracteriza y dota de significado un espacio religioso –que bien en otro momento puede ser doméstico–, pues es donde se consagra la práctica. El proceso de no trabajo se produce, por tanto, únicamente en espacios destinados en exclusivo a esto. En las tradiciones orisha, es común observar un fuerte vínculo entre los espacios domésticos y los religiosos, al punto que pueden amalgamarse bajo ciertas condiciones.

PROCESO DE TRABAJO Y MERCANTILIZACIÓN DE BIENES SIMBÓLICOS

Para hablar en perspectiva del proceso de trabajo en las tradiciones orisha, partimos de un concepto ampliado de trabajo (De la Garza, 2010). De manera particular, precisamos hablar desde el trabajo no

clásico (De la Garza, 2010; 2011) y el trabajo inmaterial (Lazzarato y Negri, 2001). El primero, entendido desde su capacidad de implicar al consumidor en el proceso de trabajo, la naturaleza simbólica –material o inmaterial– del producto que se oferta y la subjetividad implícita en el proceso de trabajo. El segundo, en tanto que permite identificar en el proceso de trabajo la implicación del consumidor en el ciclo productivo, la gestión de la información y del mismo proceso de trabajo por parte del trabajador, así como la naturaleza polisémica y multiforme que pueden adquirir los productos ofertados.

A decir de la oferta de prácticas y rituales en las tradiciones orisha, encontramos una evidente adhesión del consumidor en el proceso de trabajo, un revestimiento simbólico de los productos materiales e inmateriales que se ofertan derivado de esta, así como una inherente implicación subjetiva entre trabajador-trabajo-consumidor. Las emociones, por su parte, se convierten igualmente en una condición necesaria para articular y estrechar la relación laboral entre religioso y consultante. A menudo es tal la implicación que genera esta tríada dialéctica (trabajador-trabajo-consumidor), que se convierte en sí mismo en objeto de consumo.

Comerciar con bienes simbólicos resulta a menudo complejo en cuanto a estandarización de procesos y costos. Sin embargo, en las tradiciones orisha, al menos, el derecho sirve como regulador. Asimismo, la naturaleza transportable de sus prácticas y símbolos viene bien al sistema económico capitalista contemporáneo. La naturaleza misma del derecho se adapta bien a sus principios.

Religiosos como Germán dan muestra de la triada indisoluble entre trabajador, trabajo y consumidor: “yo llego a empezar a laborar [...] una vida religiosa se convierte también en trabajo. Empiezo a laborar, empiezo a trabajar lo que es la religión” (Germán, comunicación personal, 20 de noviembre de 2021). Así, para él, ser religioso implica también, por naturaleza propia, trabajar la religión.

Sin embargo, Germán no es el único que da muestra de esto. Incluso profesionales de la salud como Mario advierten en la praxis

religiosa una forma de trabajo y de mercantilización de bienes simbólicos. A decir de Mario, su comprensión de la medicina no le impide la de los fenómenos simbólico-mágico-religiosos acaecidos en las tradiciones orisha. Él mismo realiza consultas de adivinación –siempre cuidando no mezclar la alopátia con la religión– y demás rituales y prácticas de carácter religioso. Sin embargo, cuenta que a menudo quienes acuden con él por tratamiento médico, lo terminan encontrando también –remitidos por él mismo– en la vía religiosa.

Lo anterior permite constatar la vocación profesional y religiosa de Mario. Sin embargo, también permite ver su predilección por la segunda, en tanto que, como él afirma: “*Obbatalá*¹⁸ sabe que yo soy médico, yo estudié para eso. Pero el día que él decida que yo tengo que dedicarme propiamente a la religión, yo lo hago con la mayor entrega” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Azucena –de quien ya se habló anteriormente– permite remarcar el sentido de vocación y las condiciones que demarcan el trabajo religioso. Si bien su condición religiosa es difusa y se encuentra en constante cambio, su fervor por las tradiciones orisha es constante. Así, para ella, el elemento constitutivo de su praxis son los orishas y sus muertos. El sentido fundamental de su quehacer en este mundo es: “vivir por ellos, con ellos y para ellos” (Azucena, comunicación personal, 15 de septiembre de 2021).

La identidad religiosa –como se advierte en los tres ejemplos antes mencionados– determina la construcción de la praxis religiosa en las tradiciones orisha. Así mismo, el trabajo es indisoluble de esta ecuación. Mantener una identidad religiosa implica trabajar [con] sus orishas. De ahí que podamos hablar en principio de una praxis laboral-religiosa.

TRABAJAR LA RELIGIÓN

El trabajo, en tanto acción que busca producir, conlleva una amplia gama de alternativas para su constitución. Emerge del

18 En la religión yoruba es el orisha más importante, pues es quien se dice creó la tierra y a los seres humanos.

hacer, construir y transformar, pero también del pensar y hasta del imaginar. Las formas en que se manifiesta el trabajo son caleidoscópicas. No sólo el obrero construye el mundo. Las religiones, en sí mismas, albergan y promueven formas diversas de trabajo de naturaleza polisémica.

El consumo de bienes simbólicos no se constriñe a los amuletos y collares que venden en las plazas. La oferta religiosa, particularmente la acaecida en las tradiciones orisha, resuena con el comercio y consumo de bienes simbólicos. De sus prácticas y rituales emanan servicios y productos de naturaleza simbólico-mágica-religiosa, que alimentan un mercado en crecimiento.

El análisis de la praxis laboral-religiosa en las tradiciones orisha comprende una amplia gama de posibilidades. La identificación de los elementos simbólicos, mágicos y religiosos que constituyen la heterogeneidad en que se presentan estos dogmas, permite incorporar nuevos elementos para la investigación sobre la morfología del trabajo en la época actual. Factores como lo simbólico y lo emocional, la producción de bienes simbólicos materiales e inmateriales, resuenan con una necesidad actual de ampliar los cánones que restringen el concepto de trabajo.

Si bien los valores y tradiciones en que se sustentan las prácticas de muchos partícipes de estas formas laboral-religiosas son bastos y poliformes, es preciso su análisis para comprender su naturaleza e impacto en el mundo contemporáneo. El trabajador religioso no puede ser delegado a su mera condición de religioso. A partir del uso de conocimientos y habilidades; acompasados en buena medida por un prestigio que se construye a razón de la eficacia de su práctica, su estatus social y/o religioso y el despliegue de su confianza en sus propias capacidades, el religioso nombra padecimientos, significa sucesos, determina causas, señala el camino hacia el bienestar o el porvenir.

Así, para el trabajo religioso las emociones se convierten en un eje estructurante de su práctica. Permiten tejer lazos con los consumidores. Imbuirlos en espacios simbólicos, mágicos y/o religiosos que permitan significar discursos y acontecimientos. Para el

trabajador-religioso, las emociones son puentes que permiten construir una interacción intersubjetiva profunda, que vincula a ambos sujetos a través de la construcción de lazos simbólicamente significativos. Un ejemplo de ello es la adopción de ahijados religiosos, es decir, aquellos neófitos que son iniciados por un religioso en particular, que toma el rol de padrino para tal proceso, construyendo un lazo que –más allá de la práctica como tal– se torna vitalicio.

PENDIENTES Y PROSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

Hablar de las implicaciones de la religión y el trabajo al unísono resulta por demás complejo. A medida que la seguridad laboral decae y las certezas religiosas se agrietan, el mercado se expande, entretejiendo lazos que, en muchos casos, se tornan estrechos.

Los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) han desarrollado formas organizativas mucho más flexibles y horizontales que las propias de las iglesias en el sentido clásico weberiano de la “rutinización del carisma”. Sin embargo, la legitimidad orientada desde lo tradicional, el uso de la memoria para lograr una construcción de sentido desde la fe y los actos rituales-performáticos se siguen dando en dichos movimientos (Galán-Castro y Martínez, 2016, p. 85).

Las tradiciones orishas, no ajenas a estas formas, destacan en tanto que su naturaleza siempre estuvo vinculada estrechamente con el intercambio de valores que precisan sus prácticas. El religioso afro entiende que “el brujo vive del altar, como sacerdote que es. [...] Sus limpiezas y hechizos los venden como el médico sus prescripciones y el farmacéutico sus drogas; sus agüeros los cotizan como el abogado sus consejos” (Ortiz, 1995[1906], citado en Argyriadis, 2005, p. 34).

Por su parte, la heterogeneidad de interpretaciones respecto al saber y práctica religiosa en las religiones afro, da cuenta de la flexibilidad que han ganado, a la vez que muestra una diversidad de procesos de hibridación sociocultural y simbólica. Hablar, por

tanto, de estas, implica problematizar en torno a las condiciones que determinan sus formas de trabajar, en tanto que los conocimientos teóricos y prácticos de los religiosos resultan variados en origen e interpretación.

Incluso si pusiéramos en duda los alcances del trabajo-religioso en tanto concepto, lo interesante es que figura como un parteaguas para aproximarse a la naturaleza productiva y reproductiva de las prácticas en las tradiciones orisha y la oferta-demanda que las envuelve. Más allá de los datos estadísticos que (como ya se mostró en la introducción) en este momento poco abonan por su inexactitud e imprecisión de las formas y categorías empleados en el censado, podemos advertir un constante incremento de la valoración de estas forma laboral-religiosas en México¹⁹, lo que permite la posibilidad de analizar cada vez más y en mayor profundidad “la extensión de las funciones de la conciencia en las redes culturales que los humanos han tejido” (Bartra, 2019, pp. 7-8). Es decir, las estructuras simbólicas que sostienen la praxis religiosa y que permiten, además, repensarla y reconocerla como trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Argyriadis, Kali, De la Torre, Renée, Gutiérrez, Cristina, y Aguilar, Alejandra (coords.) (2008). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. El Colegio de Jalisco, CEMCA, IRD, CIESAS, ITESO, Temas de estudio.
- Argyriadis, Kali. (2005). El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 18, 29-52.
- Bartra, Roger. (2019). *Chamanes y robots. Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial*. Anagrama.
- De la Garza, Enrique. (2010). *Hacia un concepto ampliado del trabajo. Del concepto clásico al no clásico*. ANTHROPOS, Universidad Autónoma Metropolitana, Cuadernos, Temas de Innovación Social.

¹⁹ Y quizás, sin buscar exagerar, en el mundo entero.

- De la Garza, Enrique. (2011). Más allá de la fábrica: los desafíos teóricos del trabajo no clásico y la producción inmaterial. *Nueva Sociedad*, 232, 50-71.
- Fernández, José de Jesús y González, Marja. (2019). Exhortaciones sobre el trabajo de la brujería. Uso y comercialización del prestigio como forma de canalización simbólica. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 3(5).
- Fernández, José de Jesús. (2016). "La brujería como forma de trabajo". Mercantilización de eficacia simbólica y conformación de redes. [Tesis inédita de Maestría de la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía].
- Fernández, José de Jesús. (2019). Aproximaciones a la Brujería Afro de los Estudios del Trabajo no Clásico. *Academus*, 11(21), 31-50.
- Frigerio, Alejandro. (2004). Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion. *Civilisations*, LI (1 - 2), 39-60.
- Galán-Castro, Erick Alfonso, Martínez Trejo, Carlos Clemente. (2016). Religión y trabajo: acercamientos teóricos a una relación emergente. *El Cotidiano*, 197, 82-93
- Glick Schiller, Nina, Basch, Linda, y Blanc-Szanton, Cristina. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration, *Anthropology Quarterly*, 68, 48-63.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Clasificación de religiones 2020*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación. [INEGI]
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación. [INEGI]
- Juárez, Nahayeilli. (2009). Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México. *Stockholm review of latin american studies*, 4, 85-94.
- Juárez, Nahayeilli. (2010). Redes transnacionales y reafricanización de la santería en la ciudad de México. En Elisabeth Cunin (Ed.). *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en*

- América Central y el Caribe* (pp. 299-239). INAH, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe e Instituto de Recherche Four le Development.
- Lazzarato, Maurizio, y Negri, Antonio. (2001). *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. DP&A Editora.
- Marcus, George E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 22, 111-127.
- Marcus, George E. (2018). Etnografía Multisituada. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000. *Etnografías Contemporáneas*, 4 (7), 177-195.
- Odgers, Olga. (Coord.) (2011). *Pluralización religiosa de América Latina*. El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS.

10. EL LENGUAJE RELIGIOSO EN EL ÁMBITO EMPRESARIAL

EL CASO DEL GRUPO BIMBO¹

Diego Fernando Arias Peña

INTRODUCCIÓN

El presente texto trata el lenguaje religioso en el mundo empresarial tomando como caso de estudio el grupo Bimbo. Como principal orientación analítica se usó el enfoque de gubernamentalidad desarrollado por Michael Foucault (2012), en este caso para comprender en mayor profundidad las dinámicas de la noción de empresario de sí mismo a partir del discurso católico. La metodología utilizada es el análisis del discurso, específicamente orientada en la propuesta de estratificación social del lenguaje desarrollada por Mijaíl Bajtin (1991). Como referente empírico se consideró el análisis de la estructura jerárquica de la compañía, tomando como variable la posición de los trabajadores en distintos puntos de esta estructura vertical. Es así que el texto recopila las experiencias de un vendedor, una supervisora de ventas, un director de ventas y el director general de una de las marcas asociadas al grupo Bimbo. Estas entrevistas fueron realizadas en el año 2020 de manera virtual, dado el contexto de pandemia por COVID-19 durante este año.

1 El presente artículo hace parte de los hallazgos de la tesis para optar al grado de Maestro en Ciencia Social con especialidad en Sociología de El Colegio de México, titulada: *“Apropiación de discursos de emprendedurismo en el ámbito empresarial: el caso del Grupo Bimbo”*.

A partir de este trabajo, se problematiza la influencia del lenguaje religioso sobre los trabajadores como una forma de gobierno del trabajo, a la vez que su operación como un elemento de legitimación de la empresa. Partiendo de lo anterior surge la inquietud central en la presente discusión: ¿qué rol o función cumple el lenguaje religioso en el ámbito empresarial? Sumada a ella, otras inquietudes que le acompañan son ¿cómo se articula el lenguaje religioso con otros lenguajes del discurso empresarial, como por ejemplo el lenguaje productivo? ¿qué valores y creencias se movilizan en torno al lenguaje religioso en el ámbito empresarial del grupo Bimbo? ¿qué efectos tiene el lenguaje religioso en la lectura de las relaciones de poder del grupo Bimbo, como por ejemplo la relación jefe/subordinado? De acuerdo a estas preguntas el objetivo principal es analizar el papel del lenguaje religioso y su efecto en la actividad productiva y de legitimación de la compañía Bimbo.

En torno al problema del lenguaje religioso en el ámbito empresarial se identifican algunos temas centrales, los cuales se encuentran entrelazados: El pensamiento religioso de Lorenzo Servitje, el mito fundacional de la compañía, el lenguaje religioso, sus características y relación con la actividad productiva; el lenguaje religioso en la interpretación de la división sexual del trabajo y la lectura religiosa de la jerarquía organizacional.

DATOS BIOGRÁFICOS DE SERVITJE, BIMBO Y UNIAPAC

La historia aquí presentada tiene lugar en el grupo empresarial Bimbo, empresa panificadora fundada en 1945, en la Ciudad de México, por Lorenzo Servitje Sendra junto con algunos familiares y conocidos. Lorenzo Servitje, descendiente de una familia catalana, se caracterizaba por ser practicante de la fe católica, en su juventud manifestó una fuerte vocación religiosa al punto de desear dedicarse a este estilo de vida como sacerdote. Un lamentable suceso, el fallecimiento de su padre en 1936, lo lleva a renunciar a este deseo y su vida toma el rumbo de los negocios al tener que dedicarse, por ser el hermano mayor, al negocio y actividad económica de su padre,

la panadería el Molino en la Ciudad de México. En la actualidad, el grupo Bimbo está presente en 32 países y tiene el primer lugar en la industria de pan a nivel mundial (Grupo Bimbo, 2019).

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y EL EMPRESARIADO CATÓLICO

La Doctrina Social de la Iglesia en el desarrollo del grupo Bimbo tiene un rol importante, esta tiene sus principales fundamentos en la encíclica *Rerum Novarum* escrita por León XIII en 1891 (Vázquez, 2009) y se considera una propuesta filosófico-económica que plantea la integración de clases y el bien común. Bajo estas premisas la encíclica critica la lucha de clases inherente en el pensamiento marxista y la lucha competitiva del pensamiento liberal clásico (Giniger, 2014). Posteriormente, esta Doctrina reconoce el papel positivo de la empresa y el mercado en la sociedad bajo la bandera del capitalismo humano, en esta noción de capitalismo el trabajador es interpretado a partir de un lenguaje religioso como “el prójimo” (Giniger, 2014).

Las ideas de la Doctrina Social de la Iglesia han logrado hacerse un lugar importante en el ámbito empresarial y en sus formas ideológicas de pensamiento, así han surgido organizaciones que se han identificado con estas ideas, como, por ejemplo, la Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresa (UNIAPAC) fundada en el año 1931, de la cual es miembro el grupo Bimbo. Sobre esta organización se consolida un tipo particular de “empresariado católico” que profesa la espiritualidad y el humanismo cristianos en la economía (UNIAPAC, 2008). En México, la presencia de UNIAPAC y de este empresariado católico tiene lugar en La Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM), fundada en 1948 y en el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), fundada en 1983 por Lorenzo Servitje y algunos conocidos suyos.

EL PENSAMIENTO RELIGIOSO EN LORENZO SERVITJE

El pensamiento de Lorenzo Servitje se caracteriza por estar inmerso en la línea de la Doctrina Social de la Iglesia, de esta manera, es un pensamiento cristiano que invoca el carácter

solidario y servil en la conducta económica, algunos de sus principios morales son, por ejemplo:

la dignidad de la persona humana, la solidaridad, la subsidiaridad, el valor y significado del trabajo, el destino universal de los bienes (...) la participación de los trabajadores de la empresa (...) el bien común, la justicia, la autoridad, y el amor fraterno, mandato supremo de la fe cristiana. (Servitje, sf)

De la consolidación de estos valores se deriva la idea de una empresa religiosa consolidada en una ideología cristiana del emprendedurismo, dentro de los ideales de este último se encuentra la reducción de la pobreza, pero para que esto sea posible la empresa y la sociedad deben ser tan altamente productivas, para que permitan así la generación de capital. El empresario desde esta mirada cristiana de la economía debe gozar de una sensibilidad humana expresada en una ética económica empresarial filantrópica, en la que se practican obras de beneficencia que apunten a la reducción de la pobreza.

De esta manera, e inspirado en el pensamiento religioso, Servitje visualiza la empresa como una comunidad tejida bajo la integración de sus miembros en torno a valores cristianos como el amor, el bien común, la solidaridad, el servicio y la justicia, desde allí se construye en términos religiosos la idea de una empresa nueva: “Debemos contribuir con decisión al surgimiento de una empresa nueva, imbuida plenamente del espíritu de servicio a los hombres que la integran y hacia la sociedad entera” (Servitje, 2011, p.162).

Desde el pensamiento religioso inscrito en Servitje se propone la idea de una economía compasiva y solidaria, ligada a los sentimientos religiosos. En ella los agentes económicos deben tener conciencia moral frente a las problemáticas sociales derivadas de las condiciones de pobreza de la población. Es así que en la idea de la nueva empresa ideada en Servitje se establece una ideología del servicio, de la solidaridad y de la ayuda inspirada en el catolicismo:

Estoy convencido de que quienes somos empresarios, quienes tenemos conocimientos, autoridad, recursos y, además, el don de la fe cristiana, tenemos la responsabilidad de que los pobres tengan efectivamente razón para la esperanza (...).

En secreto, dentro de nuestros corazones (...) queríamos cambiar este mundo por uno más justo, más libre, más humano, más fraterno.

Con la orientación y el aliento del pensamiento social cristiano emprendimos la tarea de saber más de su historia, de sus principios, de sus retos y realizaciones y tratamos de llevar todo eso a nuestras empresas (Servitje, 2011, p.114-115).

Sumado a lo anterior, se esboza en el pensamiento de Servitje una lectura de la realidad en clave de género de corte tradicional y religiosa, que tiene efectos en la interpretación del rol de la mujer en el ámbito laboral. Por ejemplo, en lo que se refiere a la naturaleza de la mujer, esta se interpreta como “el eterno femenino” (Servitje, 2011, p.55) que lleva consigo una igualdad esencial con el género masculino en términos cristianos, mismo origen y mismo destino. Sin embargo, el eterno femenino tiene también diferencias naturales con lo masculino, por ejemplo, es correspondiente a la naturaleza femenina la capacidad de amar, la maternidad, la belleza y la virtud.

Respecto al amor se señala que este admite jerarquías y que, de acuerdo a las palabras del Papa Juan Pablo II, “La mujer no puede encontrarse a sí misma si no es dando su amor a los demás” (en Servitje, 2011, p.59), en articulación con la asociación de la mujer al amor, está también la idea del rol materno como una esencialidad, y hasta cierto punto como un deber ser: “Biológicamente, la mujer ha de ser fecundada, dar a luz, amamantar y cuidar a sus hijos. Por su naturaleza ella da, crea, protege y conserva (...) Está llamada por vocación a la maternidad y se realiza como mujer cuando es madre (...)” (Servitje, 2011, p.59-60).

Considerando lo anterior se puede señalar una división sexual del trabajo de carácter heteronormativo dentro de los ideales de Servitje: “Aunque hoy, por necesidades laborales de ambos, el hombre participe en algunas tareas de la casa, la mujer debe seguir siendo su dueña y señora” (Servitje, 2011, p.64). Si bien habría que examinar más de fondo los efectos prácticos de estas ideas, se puede señalar cómo en términos del discurso hay una construcción de la legitimación de la división sexual del trabajo a través del lenguaje religioso.

MITO FUNDACIONAL DE BIMBO

El lenguaje religioso del grupo Bimbo puede ser rastreado desde el mito fundacional de la empresa en 1945, desde allí se narran las creencias y valores católicos de su fundador, Lorenzo Servitje. De esta manera, tras el fallecimiento de su padre y al asumir la responsabilidad de hacerse cargo del negocio familiar, las convicciones religiosas de Servitje en el plano económico son proyectadas sobre el discurso fundacional de la compañía, y así son narradas sus palabras por parte de directivos de la empresa:

Bueno a ver, pero yo quería ir a servir al mundo, allá y trabajar para los demás, si podemos hacer que este sitio trabajé para los demás y que la gente que trabaje aquí salga beneficiada y que lo que hagamos lo podamos vender lo más barato posible (...) si podemos hacer eso yo me quedo a trabajar, si no es para servir al mundo yo no quiero trabajar aquí. (Director general, 2020).

Es así que en este sentido fundacional de la empresa la vocación religiosa de Lorenzo Servitje, sus valores y sus creencias posicionan a este como un personaje heroico, representante de la fe cristiana. Esta vocación religiosa de Servitje es proyectada en lo que se denomina “el rol social de la empresa”, basada en dicha racionalidad cristiana del servicio, desde dónde se le da a la empresa un sentido más allá de los negocios, denotándola como una fuerza del

bien presente en el mundo. De nuevo las palabras de Servitje son apropiadas en el discurso de los directivos como sigue:

Si hacemos que esta empresa haga también el bien al mundo, si no hacemos que esta empresa nazca para ser buena y parte de la “force of good” del mundo, no sirve de nada, no sirve como empresa si no cumple su rol social. (Director general, 2020)

El lenguaje religioso que se inscribe en el mito fundacional de Bimbo responde a lo que será una plantilla discursiva, pues esta, está presente en el discurso de los altos directivos, como también en los medios de comunicación de la misma. Esta narrativa es funcional a la legitimidad moral de la empresa, en cuanto destaca los aspectos positivos de la bondad cristiana, generando admiración y aceptación sobre la organización.

EL LENGUAJE RELIGIOSO EN LAS LÓGICAS DE LA ORGANIZACIÓN

Como ya se ha visto, el lenguaje religioso tiene dentro del discurso de la organización Bimbo un peso significativo, uno de los efectos de este discurso está en la consolidación de un empresario y trabajador de servicio. De esta manera se proyecta un desplazamiento de sentido en los trabajadores y directivos, que va de una “fase egoísta” hacia una fase de servicio por medio de tres etapas. En la primera etapa (egoísta), el sentido está orientado a un interés de crecimiento laboral individual. La segunda etapa se caracteriza por una fusión entre el interés personal y el interés por el crecimiento del equipo de trabajo. En la tercera etapa el trabajador (madurez), ya no existe interés personal, este ha sido reemplazado por el interés hacia el equipo de trabajo (Director de ventas, 2020). El desplazamiento de la subjetividad problematiza la concepción de hombre empresa (Foucault, 2012) y en cambio pone sobre la mesa la discusión de un “sujeto económico de servicio”, en otras palabras, más que buscarse un ideal de desarrollo para sí mismo se tiene como objeto la búsqueda del desarrollo colectivo sobre el individual,

fundamentando esta idea en valores cristianos como la solidaridad, el servicio y la ayuda al otro.

Sumado a lo anterior, el lenguaje religioso también fluye a través de un lenguaje humanista aplicado al ámbito empresarial, es así que desde el discurso empresarial se profesa el mensaje de que “el destino de todos los esfuerzos” (Director general, 2020) “se centra en la persona (...) es lo más importante del grupo Bimbo” (Supervisora de ventas, 2020). En estos términos lo que se denomina como “la filosofía de la compañía” (Director general, 2020) señala que la empresa debe “ser humana (...) plenamente humana (...) una empresa humana” (Director general, 2020).

Algunos efectos de este lenguaje humanista pueden rastrearse en la narrativa sobre el sentido de la actividad económica, por ejemplo, entenderse como humanista en el campo laboral implica ir más allá del interés económico: “como que no es solo negocio (...) no solo por lo económico (...) que no se vea que es solo dinero pues (...) eso es ser humanista” (Vendedor, 2020). En este mismo sentido se asume que “las personas no son ningún recurso” (Director de ventas, 2020), se narra de esta manera una cultura del cuidado en las formas y medios de comunicarse: “siempre cuidando la parte humana (...) esa parte humana de preocuparse” (Supervisora de ventas, 2020). Los efectos de esta cultura del cuidado tienen relación en el ámbito productivo, desde allí se puede generar el sentimiento de compromiso, recurso necesario para una alta productividad: “esto [atención a lo humano] a su vez va a generar compromiso (...) la gente se va a sentir comprometida con el líder y va a seguir y va a hacer lo que tenga que hacer por compromiso” (Supervisora de ventas, 2020).

De esta manera se puede señalar que la cara humanista del lenguaje religioso tiene una función persuasiva frente a la interpretación de la tensión dada entre la economía capitalista y las personas. En estos términos se puede plantear que su intención es convencer de una relación amigable entre el capitalismo y el ser humano. Esta función persuasiva muestra una cara del capital que desidentifica las demandas de alta productividad, de la deshumanización y los efectos subjetivos de dicha productividad.

Dicho lo anterior, se podría pensar, desde otros sentidos económicos, que la convicción religiosa del servicio y el interés económico no tienen afinidad, sin embargo, en el discurso empresarial de Bimbo estos elementos se pretenden articular bajo “el motivo y propósito de la empresa [de] ser altamente productiva y plenamente humana” (Director general, 2020). El lenguaje en torno a la productividad y el lenguaje religioso se hacen afines al presentarse en conjunto como una fuerza del bien, los efectos que se derivan de su conjunción terminan en “algo bueno para el mundo” (Director general, 2020). Por ejemplo, una alta productividad es garantía de poder “pagar impuestos (...) alimentar lo más barato posible (...) pagar buenos sueldos (...) vender más barato (...) sirviendo a los de afuera (...) [tener] salarios completos, justos y oportunos (...) [y] generar un valor agregado para el empresario, que corre un riesgo” (Director general, 2020). Viceversa, contar con niveles de baja productividad es una fuerza del mal que atenta contra el bien común, dado que esta “tira recursos del mundo [y] el mundo no tiene por qué pagar” (Director general, 2020).

NEGACIÓN E INVERSIÓN SIMBÓLICA DE LA JERARQUÍA ORGANIZACIONAL

La noción de un sujeto económico de servicio y la de una empresa que aporta bien al mundo, vienen acompañadas de una inversión simbólica de la jerarquía organizacional, en donde narrativamente se posiciona simbólicamente al empresario como el elemento menos significativo de la jerarquía. Esto ocurre en paralelo a la construcción de narrativas sobre prácticas y creencias desinteresadas, en términos bourdiesianos (2001). Es en este sentido que las metáforas sobre el bien hacia el mundo pretenden enmascarar o eufemizar los intereses económicos de la compañía y de los sujetos económicos en ella y en cada una de sus correspondientes ocupaciones. Desde este lugar, elementos económicos como el valor agregado, las finanzas, las ventas, las compras y los gastos son narrados como elementos secundarios con respecto al interés primario que tienen el bien hacia el mundo y las personas.

La negación simbólica de la jerarquía (Bourdieu, 2001) eufemiza los lugares de poder de la compañía, esto ocurre a partir de actos de humildad cristiana practicados por quienes ocupan estos cargos de poder; pero es justamente por tener estas posiciones y tener un alto capital económico que estas prácticas pueden transmutar en actos de humildad. Las condiciones sociales de la persona son un componente necesario para la configuración de la humildad del poder, parafraseando a Bourdieu, la magia de la humildad solo es posible si la persona que la conjura es acreedora de un significativo volumen global de capital (Bourdieu, 2001), siendo allí el capital económico el que tiene un peso más importante en esta transmutación.

Acabo de ver al hombre de la portada de la revista de expansión, como uno de los líderes más importantes de nuestro país sentado en la clase turista conmigo (...) cuando ves al fundador hacer lo que hizo y era quien es (...) con toda la humildad (...) con todo lo cercano que era con la gente (...) y me dice (...) este comemos, comemos una hamburguesa parados en Punta del Este, y tú dices este hombre es el accionista de la compañía, (...) y nos encontrábamos en un puesto de hamburguesas que se le antojaron. (Director de ventas, 2020)

A manera de contraste con esta humildad simbólica, se puede referir aquí el caso de la empresa multinacional estadounidense Amway, dedicada a la comercialización de productos de nutrición, belleza, cuidado personal y del hogar. Desde la narrativa empresarial de Amway se busca la legitimación directa (sin invisibilización) de las relaciones de desigualdad económica en el sistema productivo, a partir del uso de un lenguaje religioso de carácter más protestante yuxtapuesto a un lenguaje capitalista.

(...) la historia revela algunas preguntas comunes cuando se debate sobre el capitalismo: ¿es correcto hacer dinero?

¿Es correcto hacer mucho dinero? Como estas preguntas suelen tener raíces religiosas voy a dar una respuesta basada en la religión. (...) Los hebreos de las Escrituras del Antiguo Testamento creían que, aunque Jehová es espíritu, Él había creado de manera deliberada un mundo material al cual llenó con placeres materiales y recompensas, y había declarado que todo eso era bueno. (...) el mundo que Dios había creado seguía siendo un lugar para disfrutar. Creían que Dios daba beneficios materiales a aquellos que lo complacían y obedecían (...) es Dios quien te da el poder de producir riqueza a fin de confirmar su pacto. (Ball, 2015, pág.104).

La particular valoración de la humildad desde una ética católica en el grupo Bimbo, carece de sentido en el lenguaje religioso de carácter protestante de Amway, en este último se legitiman las narrativas del éxito económico como fin en sí mismo, se interpela a personas que desean “mejores oportunidades financieras (...) tener dinero para vivir mejor (...) tener libertad personal sin el obstáculo de cargar con responsabilidades financieras (...) alcanzar un éxito impresionante” (Ball, 2015, p.20-21). En este sentido, más que ocultar bajo la humildad, se invita a exhibir los signos del éxito, a hacer visible la jerarquía social y el mayor nivel de vida económica que esta implica. Por ejemplo, desde Amway se narra a un sujeto poseedor de lujos:

terminábamos nuestros platos calientes de filetes vieneses y abundante pan negro alemán (...) mi rostro apareció en la pantalla de televisión del restaurante (...) Terminamos la visita en una propiedad aristocrática. Caminamos por jardines que eran nuevos cuando napoleón invadió la ciudad. Había cisnes negros y blancos por los lagos y estanques que rodeaban la residencia blanca con pórticos (...) Acababa de terminar una conferencia frente a un auditorio lleno en Sídney, Australia. Nos estábamos quedando

en un hotel de lujo con vista al teatro de la ópera de Sídney. La Reina Isabel II había usado la misma suite hacía poco. (Ball, 2015, p 53-63)

De los datos anteriores se puede concluir que en el discurso de Bimbo se invita a ocultar los signos de la riqueza y la jerarquía, mientras que en Amway ocurre lo contrario, estos deben ser exhibidos para que exista una coherencia entre el discurso y su realidad material. En cuanto a los lenguajes religiosos, se ve que estos no necesariamente llevan a configuraciones similares del discurso frente a la problemática de la legitimación, por ejemplo, la versión católica de Bimbo elogia más la humildad y el servicio, mientras que el estilo más protestante de Amway requiere que sea necesario hacer visible los signos de riqueza y éxito, en una lógica inversa a la encontrada en Bimbo. La narrativa del desinterés opera aquí para comunicar que el interés económico no está por encima de los valores religiosos y el humanismo que desde allí se deriva.

Las diferencias entre los discursos de Bimbo y Amway en cuanto a los signos de la riqueza y la jerarquía puede comprenderse mejor a la luz de los aportes de Max Weber, específicamente en lo que respecta a la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Según Weber el protestantismo ascético, en especial el calvinismo, “ayudó a construir ese poderoso mundo del sistema económico moderno [capitalismo]” (Weber, 2004, p.233). El argumento de Weber es que, a través del desarrollo de la doctrina de la predestinación, en dónde se planteaba que “Cristo sólo ha muerto por los elegidos” (Weber, 2004, p.120) y que por ello “una parte de los hombres se salvará [mientras] la otra se condenará” (Weber, 2004, p.119); derivó en preguntas del tipo “¿soy *yo* un elegido? ¿y cómo puedo *yo* estar seguro de esta elección” (Weber, 2004, p.128), esta inquietud del creyente se conoce como la “*certitudo salutis*”, es decir, la certeza de la salvación, la “cuestión absolutamente predominante, en el sentido de *poder conocer* su estado de gracia (...) la pregunta de sí existen características seguras en las que se pueda reconocer la pertenencia a los “electi”.” (Weber, 2004, p.129).

Es en estos términos que la tesis de Weber muestra cómo se interpretaba el “*trabajo profesional infatigable* [como] el mejor medio para *conseguir* esa certeza” (Weber, 2004, p.131), sin embargo, desde el calvinismo se cita la importancia de la “acreditación de la fe” (Weber, 2004, p.156), lo que da como efecto la inquietud y la preocupación por la “señal de elección” (Weber, 2004, p.135), por “acreditar el efecto de la gracia” (Weber, 2004, p.139), por “la señal de la santidad” (Weber, 2004, p.230), y sus similares. En estos términos se presenta un desplazamiento de sentido en el desarrollo de estas ideas e inquietudes del creyente, que lleva a la creencia de que “los verdaderos convertidos [anhelan] con un ascetismo más intenso, saborear *ya en este mundo* la comunión con Dios en su bienaventuranza” (Weber, 2004, p.158), es decir, se “orienta la religiosidad práctica hacia el *goce en este mundo* de la bienaventuranza (...)” (Weber, 2004, p.159).

Dicho esto, se puede ver una nueva forma de comprender la riqueza, por ejemplo, se interpreta “el enriquecimiento del empresario como una “profesión”.” (Weber, 2004, p.231), se hereda “una enorme buena conciencia en el enriquecimiento” (Weber, 2004, p.229) y se interpreta ello como un signo de “estar en plena gracia de Dios y de estar visiblemente bendecido por él” (Weber, 2004, p.229). Por otra parte, surge una interpretación de la pobreza como un “síntoma del pecado de pereza” (Weber, 2004, P.230). La noción de estas ideas de la riqueza, según Weber, tendrán un mayor impacto en los Estados Unidos, lugar de procedencia de la multinacional Amway, sin embargo, este “afán de lucro” ya se presenta “despojados de su sentido metafísico” (Weber, 2004, p.234).

Desde esta descripción que se ha hecho sobre el sentido de la riqueza en el protestantismo ascético, puede comprenderse de mejor manera la importancia que tiene para un empresario de carácter protestante y estadounidense, como el de Amway, los signos del éxito, que pueden ser los mismos signos de la riqueza, del prestigio y de la jerarquía. Por otro lado, se ha dicho que en la tradición católica “siempre se rechazó la opinión de que *el individuo* tenga que *considerarse* elegido y acreditarlo” (Weber, 2004, p.127), por lo

cual se borra de su devenir ideológico la necesidad de mostrarse y exhibirse en la riqueza, dado que carece de sentido buscar los signos del éxito como signos de una posible gracia de Dios. Además, es importante señalar que el contexto de profunda desigualdad en la distribución de la riqueza en América Latina, misma que da una base sólida para que sea posible la afinidad entre las ideas marxistas y el catolicismo, en la conocida teología de la liberación, hace inviable la legitimación de los signos de riqueza por parte de quien sería un empresario autodenominado católico. Igualmente, es importante mencionar que como parte de este contexto latinoamericano está la emergencia de un “espíritu conciliar” concebido desde la época del Concilio Vaticano II (1962), mismo que toma mayor fuerza en la conferencia episcopal de Medellín celebrada en 1968. Este espíritu conciliar tiene como fundamento “la opción por los pobres”, la cual opera en una afinidad negativa con aquel sentido que busca los signos del éxito en una noción de riqueza ostentosa, pues: “Ya nuestro poeta Díaz Mirón había dicho: “Nadie tendrá derecho a lo superfluo mientras alguien carezca de lo estricto”.” (Servitje Sendra, 2001, p.73)

PENDIENTES Y PROSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN

En lo que sigue se exponen algunas cuestiones e interrogantes respecto a la pregunta inicial sobre la función del lenguaje religioso en las dinámicas económicas de la compañía. En primer lugar, se ha encontrado que el lenguaje religioso en el grupo Bimbo posiciona ideologías colectivistas y solidarias en contraste a ideologías individualistas y egoístas características del lenguaje capitalista; en este sentido surgen inquietudes en torno a ¿cómo operan estas ideologías colectivistas en el proceso de acumulación de capital de la empresa y en la legitimación del mismo? Y ¿qué peso tiene la moral cristiana en la conducta económica de los empresarios católicos?

El lenguaje religioso aquí estudiado permite contrastar la noción de un empresario de servicio con un empresario de sí mismo (Foucault, 2012), en este sentido es pertinente profundizar en los elementos que comprenden esta particular subjetividad

empresarial y la forma en que la racionalidad católica dialoga con diversas posturas económicas de antaño y contemporáneas como son, por ejemplo, la teoría de la dependencia, el neoliberalismo, el marxismo, etc.

Otro punto interesante para profundizar en torno a la racionalidad católica de la empresa tiene que ver con la noción del bien común como elemento integrador dentro de la misma, en este sentido surge la inquietud de ¿cómo se describe el deber ser de las relaciones de clase a partir de esta racionalidad católica de la empresa? y ¿qué argumentos se acude y cuáles serían sus efectos en términos de integración o disputa entre trabajadores y empresarios? La misma pregunta puede realizarse para las relaciones de género en términos de los efectos que tiene sobre la división sexual del trabajo.

Por último, a partir de los datos obtenidos se cree relevante el estudio de los sincretismos que pueden presentarse entre las narrativas del emprendedurismo, muy característico de la literatura empresarial y la racionalidad católica de la economía impulsada desde la Doctrina Social de la Iglesia. En estos posibles sincretismos es importante observar las narrativas del desarrollo, la riqueza, el trabajo y de la misma naturaleza humana, mismas que tienen efectos en la actividad económica.

BIBLIOGRAFÍA

- Ball, Ron. (2015). *La idea de Amway: Secretos inspiradores del éxito de una de las empresas más extraordinarias del mundo*. Taller del Éxito, Inc.
- Bourdieu, Pierre. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.
- Bajtín, Mijaíl. (1991). *Teoría y estética de la novela*. Santillana S.A.
- Foucault, Michel. (2012). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el collège de France (1978- 1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Giniger, Nuria. (2014). *Doctrina Social de la Iglesia y Responsabilidad Social Empresaria: ética y política del neoliberalismo. Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la*

Religión en el Cono Sur, 24(42), 34-66.

Grupo Bimbo. (2019). *Informe Anual Integrado*. Grupo Bimbo.

Servitje Sendra, Lorenzo. (s.f.). *La doctrina social de la Iglesia y la práctica empresarial*. <https://es.catholic.net/op/articulos/42748/cat/414/la-doctrina-social-de-la-iglesia-y-la-practica-empresarial.html>

Servitje Sendra, Lorenzo. (2001). México y su miseria. *La cuestión social. Número especial. Textos de don Lorenzo Servitje Sendra*. 2017, 25(1), 70-74.

Servitje Sendra, Lorenzo. (2011). *Economía, sociedad y política*. Limusa.

UNIAPAC. (2008). *La rentabilidad de los valores. Una visión cristiana de la Responsabilidad Social Empresarial*. Multicolor Industria Gráfica.

Várguez, Luis. (2009). La doctrina social de la iglesia católica como una forma de secularización interna y su incidencia en un sector del empresariado mexicano. *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*, 1-8.

Weber, Max. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza Editorial.

11. FRONTERAS, RELIGIÓN Y MEDICINA TRADICIONAL

LA EXPERIENCIA DE UNA MISIONERA ENTRE MIGRANTES¹

Elisete Signor
Javier Jiménez-Royo

La cuestión de la movilidad y la migración está en mi ADN porque soy fruto de abuelos que migraron del norte de Italia. Salieron de allí el siglo pasado para no morir de hambre. Se establecieron al sur de Brasil, se casaron, tuvieron que migrar de nuevo a otra ciudad brasileña; ciudad en la que nacieron mis papás y, luego, nací yo. Por eso, pienso que la cuestión migratoria está en mi ADN.

1 Este capítulo nace de una entrevista no estructurada grabada y realizada expresamente por parte de Javier Jiménez-Royo a Elisete Signor con motivo del presente libro. La entrevista se articuló en base a los lugares donde Elisete Signor ha trabajado con migrantes en América. Aspectos como el uso de la medicina natural aparecieron recurrentemente en el relato, volviéndose un elemento importante de forma espontánea. El relato fue transcrito por Jiménez-Royo respetando el orden de los acontecimientos tal y como Signor los contó. A su vez, Signor ha participado en el proceso de producción del texto revisándolo. Si hemos elegido que no aparezcan las intervenciones del segundo autor, algo que hubiera vuelto más transparente el proceso de la conversación, ha sido en favor de tener un relato con mayor fluidez. Nuestra intención es que este capítulo conforme un relato sobre una experiencia en primera persona de alguien implicada en fenómenos que frecuentemente investigamos desde la academia, compartiendo, a su vez, los temas de interés del presente libro. Por este motivo, y por evitar interrumpir la narración, hemos evitado el análisis, que dejamos en manos de los/las potenciales lectores/as.

Siempre me llamó la atención la labor que los misioneros hacían en mi pueblo, daban atención espiritual. Me encantaba ver que venían *padres*² italianos, monjas italianas, entre los misioneros brasileiros. A los quince o dieciséis años me interesé por la Congregación de las Misioneras de San Carlos – Scalabrinianas, y yo sabía que trabajaba con migrantes. A nivel personal, el mundo de mi familia me parecía pequeño, necesitaba un mundo más grande para ayudar más. La congregación fue fundada por Juan Bautista Scalabrini, considerado hoy en la iglesia como el padre de los migrantes. El Papa lo proclamó santo en el año 2022, creo que pensando en la realidad actual de la migración.

Ingresé y estudié en la Congregación entre los dieciséis y los veintidós años. Ahí hice mis primeros votos y me fui a trabajar a una escuela de migrantes durante cinco años, mientras estudiaba filosofía y teología. Mientras trabajaba, estudiaba los dos grados, uno de día y otro de noche. Cuando terminé, no me quedé allí para filosofar o desempeñarme en la teología. Me enviaron a la triple frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay y permanecí diez años en Paraguay.

Llegué a Los Cedrales, Paraguay, en el año 1994. Allí atendíamos a migrantes brasileños. Procedían del norte de Brasil, que era el lugar de origen de la mayoría de migrantes brasileiros en aquella época, dada la situación económica en esa región. Los migrantes que tenían más recursos económicos, agarraban un avión y se iban generalmente a Estados Unidos, pero también a otras partes, de manera documentada e indocumentada indistintamente. Los más pobres agarraban una bolsa de plástico, metían sus ollas y sus platos y se iban a la selva de Paraguay. Allí su principal actividad era cortar árboles y plantar menta.

Las hermanas Scalabrinianas nos encontramos con una realidad muy pobre. Paraguay era como un “quinto mundo”: no había luz, no había calles, no había hospitales, no había doctores, no había enfermeros, no había televisión... Lo único que había era

2 Sacerdotes.

sacerdotes y hermanas Scalabrinianas para acompañar al pueblo. Los migrantes vivían entonces como los nativos, lo hacían todo manualmente. Todo eso cambió cuando yo me marché, hacia el año 2000/2001, ya trabajan con máquinas.

Atendíamos a nivel espiritual, a mantener la fe en la pobreza de la gente, pero también nos dedicábamos a la salud y las necesidades sociales de la gente. Queríamos mejorar la salud de las personas, pero tampoco teníamos dinero. Así que hicimos una gran huerta comunitaria con más de doscientas clases de árboles y plantas medicinales. Teníamos todo lo necesario para secar, triturar y empaquetar. Hacíamos, además, jarabes con la miel natural que la gente trabajaba allí; jarabes, sobre todo, para la bronquitis o la gripe. Trabajábamos aprovechando los conocimientos de la cultura guaraní, de la cultura indígena, y su medicina alternativa. Pero también aprendimos un poco de la Pastoral de Salud de Brasil y de la labor de Zilda Arns³. Si hoy en día va uno a aquella zona de Paraguay, se encuentra con el comercio no es de chipa, tortilla o maíz; son ramos de medicina alternativa, de plantas naturales. Vivíamos un poco de lo que íbamos aprendiendo. Y no solo se beneficiaban los migrantes brasileños, sino también migrantes internos del mismo Paraguay.

No solo les dábamos y les enseñábamos a las personas esta medicina natural. Nosotras también la usábamos para nuestras infecciones y enfermedades de presión alta, de azúcar en la sangre, de dolor de espalda, de dolor en las articulaciones, de infección urinaria, etc.

También ayudábamos a mantener la fe. En aquellos años, la mayoría de migrantes eran católicos, el evangelismo no tenía la fuerza que tiene hoy. Los momentos de celebración religiosa era como un oasis para los migrantes. En aquel momento tenía muy pocos sacerdotes. A veces estaban hasta dos o tres meses sin ver a un sacerdote. Así que las propias hermanas Scalabrinianas teníamos

3 Pediatra brasileña, fundadora de la Pastoral de la Infancia, nominada al premio Nobel de la Paz en 2006.

que preparar matrimonios, bendecirlos, liderar celebraciones, defunciones... Llegué a bautizar a niños o a enterrar a personas. Y es que la medicina alternativa que hacíamos en la huerta comunitaria no servía para tratar a niños con gravedad o adultos con cáncer, como los había. Para irse al doctor tenían que cruzar a Brasil o a Argentina. Hoy es diferente, ha mejorado mucho la medicina en la zona. Pero entonces atravesábamos momentos muy duros.

Pero había límites. Las hermanas somos consideradas laicas y no somos parte de la jerarquía, por lo que no teníamos el sacramento de la Orden para consagrar la eucaristía. Por eso, tenía que manejar entre 30 y 40 kilómetros para ir a buscar las hostias consagradas y así poder repartirlas el domingo en la celebración.

A pesar del machismo de la jerarquía católica en Paraguay, los migrantes nos acogían bien. Éramos nosotras las que los visitábamos y estábamos pendientes de ellos, de su salud física y espiritual. Teníamos una comunidad muy activa. Se llama, ya que todavía existe, Virgen Aparecida. Además de alimentar la fe, de dedicarnos a la salud, también desarrollamos muchas actividades para la formación de los migrantes: talleres, actividades; o fiesta culturales, dedicadas a la comida, a los bailes, etc.

Se puede decir que allí experimenté yo una iglesia-pueblo, diríamos hoy una *sinodalidad*, como dice el Papa en la Iglesia Católica hoy. Ahí ya vivíamos la sinodalidad en los años 80-90. Esta experiencia es muy distinta a la que encontré, más tarde, en Boston, donde los migrantes no querían mucho a las hermanas. Y lo que es peor, tampoco nos querían a nivel institucional. Las hermanas no podíamos subir al altar; el altar era para el sacerdote, lo que fue muy duro para mí. Era una iglesia muy tradicional institucionalmente.

Llegué a Estados Unidos en el año 2000, poco antes de que se cayeran las torres en Nueva York, en el año 2001. Este episodio se vivió con mucha intensidad dentro del país. Más tarde, cuando explotó todo el asunto de la pedofilia en la iglesia católica de Boston, yo estaba trabajando en la diócesis. Fue un momento institucional muy difícil.

Estuve en Boston entre los años 2000 y 2022. Allí trabajaba, por un lado, en la iglesia con migrantes latinos, aunque más específicamente con migrantes brasileiros, en el Apostolado Brasileño de Boston. Por otro lado, en los Centros Scalabrinianos de atención a los migrantes. Esto fue así durante aproximadamente los primeros diez años. La segunda mitad de mi periodo en Boston la dediqué en exclusiva a los Centros Scalabrinianos.

Aquellos centros para migrantes no eran albergues, eran centros de información. Mi trabajo principal allí también estaba relacionado con la salud. Me dedicaba a registrar a migrantes al sistema de salud a nivel estatal y federal (*Affordable Care Act*⁴, ACA). Tenía todo el acceso a la salud digitalizado y registraba a los migrantes que calificaban para el seguro de salud a estos dos niveles. También atendía a los migrantes en relación a su documentación, alimentación, renta... los acompañábamos a la Corte.

No obstante, no dejé de lado la medicina alternativa. En el jardín del convento y de los Centros Scalabrinianos tenía mis propias plantas para mí y para los migrantes. El invierno en Boston es muy duro y tenía que estar moviendo las plantas continuamente: resguardándolas en invierno, sacándolas al patio en verano. Les repartía a los migrantes pequeñas porciones de las cuatro o cinco plantas medicinales más importantes que tuviera. Tenía boldo, boldo chileno, menta piperita/mini, cola de caballo, *lemongrass*... Recuerdo que, en una ocasión, me encontré con una mamá, iba con su hija. Habían migrado desde Brasil y se habían instalado a las afueras de Boston. Cuando le enseñé el boldo a la mujer, se puso a llorar mientras decía que en Brasil era toda su medicina y que jamás hubiera pensado que lo encontraría en Boston.

Aunque el sistema de salud estadounidense es bastante contrario a la medicina alternativa, tuvo éxito entre los migrantes con los que trabajé. Aprendieron mucho y, a día de hoy, muchos de ellos tratan de producirla en sus casas. Tampoco se muestra contraria a su uso la Iglesia Católica. Aunque muchas veces esta

4 También conocido como *Obama Care*.

medicina procede de culturas indígenas, la Iglesia Católica ha respetado las prácticas, creencias o rituales de éstas culturas. Sin embargo, hay que decir que la medicina alternativa, como su propio nombre indica, no sustituye a la medicina convencional. Algunos movimientos religiosos o de otro tipo señalan que Dios o la medicina alternativa pueden curarlo todo. No. Con la fe uno puede amenizar su sufrimiento, canalizar sus decepciones. Tampoco la medicina alternativa puede curarlo todo. No sustituye una visita al doctor, un examen de sangre, una quimioterapia. Un té puede servir para los riñones, pero si uno tiene piedra en los riñones, debe visitar al doctor.

En 2022 llegué aquí, a Tijuana, la frontera más transitada, violenta y loca del mundo. Aunque había estado veintidós años en una gran metrópoli como era Boston, el miedo me acompañó durante los tres primeros meses. Tenía miedo de salir a la calle, de manejar, de ir a hacer una recarga de teléfono, de caminar con dinero encima. Sentía miedo constantemente y eso que, como migrante, llegué con un lugar al que ir, con renta, con casa, con comida... ¡con todo! Sin embargo, miedo, inseguridad, nostalgia es lo que sentía.

En Tijuana he venido desarrollando mi trabajo en el albergue “Instituto Madre Asunta”. No está vinculado directamente a la jerarquía de la Iglesia Católica, es privado, es de las Misioneras Scalabrinianas. Esto no quiere decir que no respetemos a la jerarquía católica, solo que no dependemos directamente de sus leyes. Somos iglesia, pero aquí tenemos nuestra propia espiritualidad: la espiritualidad del carisma Scalabriniano. Nos diferenciamos por la acogida que le damos, en este caso, a las migrantes que vienen con sus hijos.

La realidad que vivimos en este albergue es coherente con la gran diversidad que se vive en la ciudad. En el tiempo que llevo trabajando aquí han llegado haitianas, cubanas, venezolanas, bolivianas, peruanas, brasileñas, mujeres de América Central, salvadoreñas, guatemaltecas, nicaragüenses y mexicanas... hasta rusas, chinas y paquistaníes. En el grupo que tenemos ahora hay administradoras, periodistas, enfermeras... o sea, ya con su profesión. Por otro lado,

han llegado indígenas que no conocían lo que era vivir en una casa en la ciudad. Además, aunque decimos que somos hermanas católicas, no imponemos nuestras creencias, no les pedimos que crean en lo que nosotras creemos. Ha habido católicas, pero también evangélicas, musulmanas, santeras cubanas... Y es que Tijuana es un corredor de la movilidad. De hecho, a pesar de la diversidad de las personas que hay aquí, lo que las une de forma increíble es la esperanza y la fe de llegar al objetivo que tenían al salir de casa.

La misma diversidad también se da entre las personas que colaboran aquí, las personas que trabajan con nosotras. Hasta hace cuatro años, las colaboradoras tenían que ser católicas. Hoy ya no se les exige esto. Hay católicas, evangélicas, testigos de jehová, mormonas, mujeres que no creen en nada. Esta diversidad cultural y religiosa nos enriquece a nosotras y enriquece a las mujeres migrantes.

Aunque vienen doctores, aquí continuamos produciendo medicina alternativa. En la bodega tenemos más de treinta tés de medicina alternativa que tenemos para las migrantes y sus hijos. Tenemos tés digestivos, aceites para masaje; también hay quien llega, muchas de procedencia indígena, y aportan sus conocimientos y los mezclamos, como últimamente con la hoja de guayaba o la paja de maíz. Son conocimientos que se quedan en el albergue cuando estas mujeres se marchan. Colabora con nosotras una enfermera titulada y, en ocasiones, ella misma mezcla la medicina convencional con la medicina tradicional.

Contamos también con la ayuda de psicólogas para hacer intervenciones. A veces, las mujeres migrantes están faltas de energías y de esperanza y hacemos intervenciones, es decir, talleres específicos, dedicados al duelo, la frustración, las emociones... No obstante, algunas veces la psicología y la teoría no tranquilizan el corazón de las mujeres. Entonces vamos a nuestro espacio sagrado, donde las migrantes pueden ir a la hora que quieran. Es el espacio sagrado de la casa. Lo llamamos "la capilla", "el templo". Es el lugar sagrado del albergue donde tienen el espacio para llorar, pensar, para que le hablen a Dios, a Alá o ese ser superior.

Mi experiencia es una de las muy diversas implicadas en el fenómeno de la movilidad y la religión. Investigar estos fenómenos es de gran importancia. Nosotras, que estamos en el campo de la movilidad humana hacemos mucho, a veces hacemos milagros en la realidad, pero frecuentemente no sabemos escribir, evaluar, analizar. Los investigadores que se implican en libros como este hacen una labor importante, al enseñarle al mundo los pequeños cosmos de religión y movilidad que son los albergues, las casas de acogida, las fronteras, las centrales camioneras⁵, etc. En una frontera como la que estamos, así como cualquier contexto, fronterizo o no, es fundamental captar, visibilizar y dar voz a las personas vinculadas con estos fenómenos relativos a la movilidad, ya que muchas veces constituyen realidades desconocidas, con consecuencias del mismo modo inadvertidas.

5 En México se les llama “centrales camioneras” a las estaciones de autobuses.

SOBRE LAS AUTORAS Y AUTORES

Javier Jiménez-Royo

Es Doctor en Antropología Social por la Universidad de Sevilla. Actualmente desarrolla su investigación sobre migración, religión y salud con una Estancia Posdoctoral por México del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) en El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), en Tijuana, México. Toda su trayectoria investigadora ha estado dedicada a los fenómenos religiosos, primero, en relación con su tesis de Doctorado, entre gitanos pentecostales en el sur de España y Argentina; más tarde, entre pentecostales en el noroeste de México, donde se interesó por las teorías nativas de las posesiones demoníacas en el marco de un Proyecto de Investigación “Etnografías simétrica y colaborativa”; y actualmente se centra en las articulaciones entre la salud y la religión entre migrantes atrapados en Tijuana.

Pablo Maximiliano Ojeda

Es Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Argentina, Magister en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata, Especialista en Educación Mediada por Tecnologías de la Información y la Comunicación por la Universidad Pedagógica Nacional, y Profesor Superior en Historia por el Instituto Joaquín V. González de la ciudad de Buenos Aires. Sus investigaciones, desde la perspectiva de la historia social, la antropología de la religión y los estudios culturales, exploran la relación entre religiosidad y disidencia, profundizando en problemáticas como las prácticas espirituales populares y la influencia de la conversión religiosa en la configuración de la identidad.

Jesús Eduardo Villota Mera

Es sociólogo por la Universidad de Nariño (Colombia), maestro en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, sede Ecuador) y actualmente cursa sus estudios de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Hace parte del eje “Diversidades religiosas, espirituales y de creencias” del Grupo de Trabajo “Religiones y Sociedad” de CLACSO y es parte del programa “Temporalidades del Futuro” del Colegio Internacional de Graduados. Sus líneas de investigación incluyen los estudios *romaníes*, estudios de género y sociología de la religión.

Dinorah Lizeth Contreras Aragón

Es licenciada en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y maestra en estudios culturales, con especialidad en identidades fronteras y migración, por El Colegio de la Frontera Norte (El Colef). Desde 2014, ha dedicado sus proyectos de investigación al estudio de la religiosidad coreana en México, realizando trabajo de campo en Ciudad de México, Seúl, Tijuana y la región Montaña del estado de Guerrero. Su principal campo de investigación es el estudio de la religiosidad coreana en México asociada a

procesos migratorios, estudios de género y frontera, priorizando el método etnográfico en sus investigaciones. Desde 2020, es miembro del Círculo Mexicano de Estudios Coreanos (CMEC). Actualmente cursa el doctorado en estudios culturales en El Colef.

Lucero Jazmín López Olivares

Es Doctora en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte y Maestra en Estudios de Asia y África, con especialidad en el Sur de Asia, por El Colegio de México. Sus áreas de investigación incluyen la práctica del hinduismo en México, migración india a México y la traducción de fuentes sánscritas. Entre sus últimas publicaciones se cuentan: “La construcción del ideal nacional: las perspectivas de J. Nehru y B.R. Ambedkar en la India poscolonial” (*Indialogs*, vol.11, 2024) y “Mokṣadharmā and the Interpretation of the First Principle” (*Vishveshvaranand Indological Journal*, Vol. LX-LXI). Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, de la Universidad Nacional Autónoma de México unidad Morelos, con apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (Conahcyt), bajo la asesoría del Dr. Óscar Figueroa.

Daniel Valdez

Es investigador en el campo de los Estudios Culturales, con una sólida formación académica obtenida en El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), donde actualmente se encuentra realizando una estancia posdoctoral en el Departamento de Estudios Sociales. Originario de la dinámica ciudad de Tijuana, Baja California, su pasión por comprender las complejidades de las prácticas espirituales y las creencias religiosas no institucionalizadas lo ha llevado a enfocarse en áreas como el neo-paganismo, neo-esoterismo y espiritualidades alternativas. Su investigación profundiza en la relación entre estas expresiones culturales y el campo de la salud, explorando cómo influyen en la percepción y el bienestar de las personas. Su trabajo es reconocido por su enfoque interdisciplinario y su compromiso con el entendimiento profundo de las dinámicas

culturales contemporáneas. Como nativo de Tijuana, su perspectiva única enriquece su investigación y su capacidad para contextualizar fenómenos culturales dentro del contexto fronterizo.

Luis Muñoz-Villalón

Es doctor en Antropología Social por la Universidad de Sevilla, donde ha trabajado como personal docente e investigador desde 2018 hasta 2023. Sus principales líneas de investigación se enmarcan dentro de la antropología de la religión, con especial atención a los nuevos itinerarios de conversión, así como a las relaciones contemporáneas entre religiosidad, espiritualidad y salud. Además, las reflexiones metodológicas en torno a la etnografía siempre han sido un lugar desde el que repensar la actualidad de la disciplina antropológica. Así, entre sus publicaciones destacan los artículos “¿Dónde creen que van?": Una etnografía sobre la comunicación tras la muerte en madres huérfilas" (2020) –en la revista *Disparidades-*, y “La deriva como (pre)disposición metodológica: inmersión etnográfica y compromiso ontológico en una práctica espiritual católica" (2023) –en la revista *Etnográfica*. Además, formó parte del proyecto “Etnografías Simétrica y Colaborativa. Una Propuesta Teórica, Metodológica y Pedagógica a través de tres Etnografías Experimentales” (2018-2021), y en la actualidad es miembro del proyecto “ReSpell - Religion, Spirituality and Wellbeing: a Comparative Approach of Transreligiosity and Crisis in Southern Europe” (2023-2026).

Daniela Elisa Alvarez

Es Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad del Salvador y Licenciada y Profesora en Estudios Orientales por la misma universidad. Cuenta con el título de Magister en Ciencias de las religiones por la Universidad de la Laguna (España), habiendo obtenido el premio a la excelencia de máster. Actualmente se desempeña como docente de Educación Superior en cátedras de *Ética I*, *Ética II* e *Introducción al Pensamiento Oriental* en la Universidad del Salvador y en *Epistemología de los saberes en la Modernidad/Colonialidad* en

el Profesorado de Filosofía del Instituto de Formación Docente Continua de Bariloche. Integra el programa de investigación: “Filosofía de los modos de existencia: la crisis del especismo.” Ha participado como expositora en Jornadas y Congresos nacionales e internacionales. Tiene numerosas publicaciones en libros y revistas. Obtuvo una beca de estudios en la Universidad de Sophia (Tokio) donde estudió idioma japonés y religiones de Japón. Es co-creadora de la revista *Letras Bárbaras* y perteneciente al colectivo homónimo.

Sofía Luciana Santillán Sosa

Es candidata a doctora en ciencias políticas y sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde realiza su investigación doctoral titulada, “Incidencia de los discursos de los feminismos trans-excluyentes en la participación de las mujeres trans dentro del movimiento feminista”. Sus principales líneas de investigación se enmarcan dentro de los estudios de género, con enfoque en las experiencias trans*, así como las relaciones contemporáneas entre movimientos anti-género, religiosidad y feminismo radical trans-excluyente. Entre sus publicaciones destaca la investigación titulada: “Hombres trans: narrativas biografías de los miembros de la Fraternidad Transmasculinas Ecuador (FTM)”, (2020) y el artículo titulado: “¿Hacia una ciudad incluyente? Efectos de los cambios estético-corporales de varones transmasculinos” (2022). Es activista transfeminista, Cofundadora del colectivo feminista Maywa Warmi, además colabora con artículos de opinión en Revista Crisis y Revista El Debate (Ecuador).

José de Jesús Fernández Malvárez

Se formó como Licenciado en Antropología Social (UAQ), Maestro en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas (UAQ) y Doctorado en Estudios Multidisciplinarios sobre el Trabajo (UAQ). De manera complementaria, ha realizado estancias académicas y de investigación en la Universidad Complutense de Madrid en España y la Universidad de los Andes en Colombia. Actualmente es

profesor-investigador de Tiempo Completo de la Facultad de Artes de la Universidad Autónoma de Querétaro, así como Coordinador de la Maestría en Dirección y Gestión de Proyectos Artísticos y Culturales, Coordinador de Planeación y FOPER y Coordinador del Centro de Investigación en Artes y Humanidades (CIAH). Miembro del Grupo Colegiado: Interpretaciones de la Cultura, la Educación y las Artes y autor de más de 20 publicaciones académicas resultado de investigaciones originales. De manera complementaria, tiene a su cargo la Dirección de la revista de Literatura, Artes y Humanidades: *Mimus Polyglottos*, de la Editorial Eólica y es Editor de la Revista *Di.Si.Densencias Literarias*. Sus líneas de investigación giran en torno a la antropología simbólica, el trabajo, la religión, el arte y la educación.

Diego Fernando Arias Peña

Es graduado en Sociología por la Universidad Nacional de Colombia y cuenta con una Maestría en Ciencia Social, con especialización en Sociología, otorgada por El Colegio de México. Actualmente, es candidato a doctor en Ciencias Políticas y Sociales, con énfasis en Sociología, en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su investigación se enfoca en la sociología de la religión, con especial interés en las intersecciones entre religión y economía.

Elisete Signor

Es Graduada en Filosofía por la Universidad de Caixas do Sul (Brasil) y Graduada en Teología por el Instituto de Teología y Pastoral (Brasil). Se incorporó a la Congregación de los Misioneros de San Carlos en el año 1986 y desde entonces ha trabajado entre migrantes. Su labor misionera se ha localizado en Paraguay, Boston (MA, Estados Unidos), Tijuana y El Paso (TX, Estados Unidos). Entre las labores en las que ha estado al frente en la congregación, ha sido Directora Ejecutiva del Centro Comunitario Scalabrini así como del Centro Scalabrini de Asistencia y Cultura entre 2006 y 2022, Boston (MA, Estados Unidos) y Coordinadora de Proyectos y Sostenibilidad entre 2022 y 2024 en Tijuana (México).

El presente libro tiene por objeto la reflexión acerca de las múltiples formas en que las religiones o las prácticas espirituales –la división entre ambas categorías puede resultar superficial– se materializan al implicarse en movimientos y cruzar fronteras. Más concretamente, los capítulos de este libro buscan responder a preguntas como, ¿Qué ocurre cuando creencias, ideas, prácticas, personas, dispositivos religiosos atraviesan fronteras? ¿Qué transformaciones religiosas, o de otro tipo, emergen en el cruce de fronteras? ¿Qué clase de fronteras se ponen en cuestionamiento a partir de la reflexión sobre los fenómenos religiosos en movimiento? Para adentrarnos en lo que este volumen propone, merece la pena detenernos en algunos de los conceptos clave, como son los de movimiento y frontera, y sus vinculaciones con lo religioso.



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais
