

EXPERIENCIAS DE CONVERSIÓN RELIGIOSA: CAMINOS PARA SU ANÁLISIS EN CHIAPAS

Minerva Yoimy Castañeda Seijas*

PRESENTACIÓN

La presencia de religiones disidentes frente a la religión católica (Bastian, 1994) es tema de discusión y preocupación de las Ciencias Sociales desde finales de la década de 1980. En Chiapas, estado donde estos procesos de cambio religioso han alcanzado gran notoriedad y celeridad, los estudios de la conversión, como elemento importante de los mismos, han sido centrales en cuanto a trabajos empíricos se refiere.

El objetivo de este ensayo es problematizar sobre el tema de la conversión religiosa, para entender el proceso de expansión de las religiones no católicas y comprender la dinámica del cambio religioso que se vive en la actualidad en algunos estados de México y, sobre todo, los del sureste.

Las investigaciones sobre conversión religiosa realizadas en Chiapas tienen de por sí una historia propia y sus resultados son de imprescindible revisión. Por ello, este artículo propone un recorrido a través de las conclusiones de estas investigaciones, para pensar e interpretar la conversión y, de esta manera, proponer un camino de análisis del proceso de conversión. Esto es de interés, porque los estudios en Chiapas han adolecido de exploraciones que vinculen lo personal y emotivo con otros elementos para interpretar y reflexionar sobre el complejo proceso de conversión religiosa.

IMÁGENES DEL CAMBIO RELIGIOSO EN CHIAPAS. POR LOS CAMINOS DE LA INVESTIGACIÓN

A partir de la década de 1940 México experimentó un proceso de fragmentación y de diversidad religiosa, que se expresa hoy en un pluralismo en cuanto a expresiones de la religiosidad se refiere. Hoy el país ofrece un paisaje religioso plural y

* Estudiante del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de CIESAS-Occidente, generación 2004-2008. Las reflexiones que se presentan son resultados parciales del proceso de elaboración de la tesis de doctorado.

contrastante al igual que otros de América latina como Colombia, Chile y Brasil, donde las religiones no católicas han impactado tanto los centros urbanos como las comunidades indígenas (Stoll, 1990). Sin duda, la emergencia de lo religioso expresa también lo que ocurre a nivel social, las transformaciones en la sociedad, las rupturas de vínculos y lazos sociales donde, el sujeto cotidiano se encuentra ante un mercado religioso flexible y plural para reelaborar y cotejar sus nociones sobre lo trascendente, su persona y lo social.

Los cambios en la religiosidad del sureste mexicano y las conversiones al protestantismo llamaron la atención de científicos y políticos preocupados por estos temas. Como pioneros en la tarea de la investigación, el CIESAS desarrolló el proyecto "Religión y Sociedad en México" con tres grandes objetivos generales en 1989. El primero, se ocupaba de describir el perfil de las llamadas "sectas" y la sociografía de su acción; el segundo, de apuntar cómo se había dado la historia de la penetración protestante en Chiapas en el siglo xx; y, por último, proponían realizar un estudio comparativo del proceso de conversión religiosa y sus efectos en comunidades del sureste. Como señala el antropólogo Leonel Durán Solís, por razones de tiempo y costo, sólo se pudo desarrollar el primer tema en el proyecto y abordar parcialmente el tercero (Giménez, 1989: I).

El gobierno, interesado particularmente por los asuntos religiosos, entregó fondos al Colegio de la Frontera Norte, al CIESAS, y al Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), para realizar estudios en las fronteras norte y sur del país por ser consideradas las más vulnerables, en tanto podían ser "presas fáciles" de la penetración extranjera (Casillas, 1996).

De forma general, los primeros estudios sobre la "expansión de lo protestante" se ocuparon de la caracterización general de "las sectas" y su distribución geográfica en el estado mexicano y, específicamente, en el sureste. Inspiradas en el fantasma de "la teoría de la conspiración" o de la "penetración americana", estas investigaciones dieron respuesta a los cambios religiosos que ocurrían en la zona. A partir de este primer momento, la investigación siguió desarrollándose iluminada por diferentes teorías antropológicas y sociológicas, en tanto potenciaban las diferentes lecturas que se le daban al cambio religioso, analizaban los factores que influían en su desarrollo y relativizaban lo que se había planteado sobre la influencia americana en este proceso. Actualmente, la discusión sobre la conversión se ha diversificado al relacionarse con cuestiones étnicas, políticas, culturales y sociales que permite aproximarse de manera más diversa al fenómeno religioso, potenciando así su comprensión.

Los momentos por los que ha transitado la investigación sobre religión, han sido analizados por Casillas al señalar que:

A finales de los 70 comenzaron a proliferar los estudios sobre las actividades evangelizadoras de las asociaciones cristianas no católicas. En un primer momento, se elaboraron señalamientos crítico – ideológicos; posteriormente fueron seguidos por otros de carácter comprensivo y explicativo que han empezado a mostrar una diversidad sociorreligiosa no necesariamente relacionada con la destrucción de un conjunto de valores de cohesión nacional o regional, sino como parte de un largo proceso de pluralidad confesional propia de una sociedad moderna (Casillas, 1996: 68).

Específicamente en Chiapas los estudios sobre conversión religiosa han adquirido varios matices desde lo teórico y lo metodológico. Hernández (1993) refiere que se han realizado tres tipos de estudios, a saber: históricos, sociodemográficos y estudios de casos en diferentes zonas del estado. Coincido con Hernández cuando señala que en las investigaciones realizadas, han predominado las explicaciones funcionalistas vinculadas al concepto de anomia y de control social. En general, se ha relacionado el fenómeno con cuestiones externas a la conversión como los factores socioeconómicos, políticos y sociales y, además, se ha visto como reflejo de estos cambios. Por otro lado, la autora citada plantea que los indígenas aparecen en los trabajos como sujetos pasivos que reciben las ofertas religiosas sin ningún cuestionamiento. El reto para las investigaciones sobre estos temas, según la autora, está en relacionar el análisis de la vida cotidiana con una perspectiva macro de las fuerzas sociales que intervienen en este proceso. De tal modo, “Se han silenciado las voces de quienes viven esas transformaciones. ¿Cómo viven la experiencia de la fe los indígenas chiapanecos? ¿Cómo podemos hablar de la fe desde el discurso académico y continuar relacionando la experiencia religiosa con la lucha política?” (Hernández, 1993: 181-182).

Hasta estos momentos, al menos dos trabajos publicados han sistematizado y reflexionado sobre las investigaciones de protestantismos realizados en Chiapas. El primero, ya citado: “Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas” de Aída Hernández (1993) y, el segundo, realizado por Carolina Rivera, María del Carmen García, Miguel Lisbona, Irene Sánchez y Salvador Mesa con el título *Diversidad Religiosa y Conflicto en Chiapas. Intereses, Utopías y realidades* (2005). Este último se ocupa de un análisis profundo sobre los temas religiosos debatidos en el sureste, permite entender y seguir la experiencia de investigación aunque específicamente está dirigido a examinar el

conflicto religioso, a partir de algunos estudios de caso. Así revisan las investigaciones sobre religión a partir de cinco criterios, a saber: los conceptos y las fuentes; estado de la cuestión y sociografía religiosa; diversidad geográfica y metodológica de los estudios de caso; hipótesis e interpretaciones del fenómeno religioso y, para concluir, un apartado titulado, “La conversión: un campo de estudio por explorar”. Si bien en este epígrafe del texto, se encuentra un minucioso y detallado análisis, sus proposiciones de nuevos campos de investigación pueden abrirse más siguiendo propuestas más rupturistas, desde el punto de vista teórico y metodológico, en relación con los propios temas tratados en los estudios anteriores.

En algunos de los estudios iniciados en la década de 1980 las preocupaciones se centran en la entrada del protestantismo en las diferentes regiones y en la caracterización histórica y doctrinal de la diversidad religiosa. Entre éstos podemos situar los realizados bajo el proyecto que desarrolló el CIESAS y en el que participaron: Gilberto Giménez, María de los Ángeles Ortiz, Elizabeth Juárez Cerdi, Jorge Luis Cruz Burguete y Aída Hernández. Esas aproximaciones etnográficas incluyeron un diagnóstico sociorreligioso de las comunidades de estudio y un análisis de las posibles causas del cambio. Esta tendencia descriptiva de la situación continuó en estudios posteriores, relacionada además con factores económicos, políticos, ideológicos, culturales y personales que han incidido en el curso de los procesos de cambio religioso. Aquí se pueden señalar los estudios realizados por Gabriela Robledo (1987), José Andrés Méndez García (1993, 1996) y Carolina Rivera (1992, 2001, 2003). Por ejemplo, los estudios de Rivera (2001, 2003) superan el nivel descriptivo para ofrecer una reflexión sobre la conversión y una clasificación para las denominaciones no católicas en sentido general. En estos dos momentos de la investigación el tema de la conversión aparece en varios de los estudios consultados como preocupación general por la dimensión que va cobrando la movilidad de un grupo religioso a otro en los pueblos indios de Chiapas, pero no como un concepto o estrategia teórica que permite la dinamización de las discusiones en torno al fenómeno religioso.

En particular, la investigación de Giménez (1988) se centró en la presencia de “las sectas” en el sureste mexicano, realizando una clasificación de las mismas y un análisis a partir de los datos censales. Si bien esta investigación pudiera ser objeto de muchas críticas en cuanto a la utilización y manejo de las fuentes y de conceptos como el de *secta*, se puede considerar como un estudio clásico de imprescindible consulta para establecer el camino que han recorrido los estudios sobre protestantismo.

Los estudios de finales de la década de 1980 se preocuparon por explicar las causas que propiciaron la expansión protestante y por los factores sociales que influyeron en que los sujetos decidieran cambiar de religión. Debe destacarse que los trabajos de campo de estos investigadores se concentraron en su mayoría en la región de los Altos de Chiapas, esta situación puso en evidencia una notable inquietud sobre la necesidad de diferenciar los estudios por zonas territoriales, porque:

...además para muchos investigadores nacionales y extranjeros, esa región fue —y sigue siendo— [Los Altos] la obligatoria y particularmente interesante, por lo que han hecho abstracción de las demás regiones que también merecen atención, debido a los importantes procesos sociales en los que hoy nos encontramos (Cruz, 1989: 37).

Cruz Burguete hacía referencia a esta situación y concluía que la población de la zona fronteriza se encontraba en una situación de desesperación buscando constantemente respuestas a sus necesidades económicas, políticas y espirituales. Así, definió cinco factores que determinaban la conversión religiosa, en cuestión: la inconsistencia de la Iglesia católica, los contenidos de los discursos protestantes, las aspiraciones individuales frente a la modernidad, la versatilidad de las prácticas religiosas y, las crisis de confianza, la emergencia popular y las propuestas religiosas.

La inconsistencia de la Iglesia católica entre la población indígena es uno de los factores que se han señalado como motivadores de la conversión religiosa (Hernández, 1989; Juárez, 1989; Rivera, 2001). Por ejemplo, Rivera señaló, a partir de su experiencia de campo, los que "...acogieron una religión distinta a la católica no dejaron su religión para tomar otra...". La autora se remite a la poca influencia del trabajo eclesiástico que "...no ha permitido a la Iglesia católica regional hacer frente a las demandas de una población que se adscribe nominalmente a una iglesia que no consigue darle un significado adecuado a la realidad que comparten cotidianamente" (2001: 77). Plantea, además, que las iglesias no católicas llegaron para llenar un espacio que satisficiera las necesidades espirituales y de consuelo que tenían los sujetos y, sobre todo, para generar esquemas socializantes de una fuerte identidad grupal.

Sin embargo se hace necesario matizar estas argumentaciones, porque no se puede dejar de reconocer la heterogeneidad tanto de doctrinas como de prácticas de la Iglesia Católica. La labor desempeñada por el Obispo Samuel Ruiz en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y la amplia aplicación en las comunidades indígenas de las ideas de la Teología de la Liberación, es un ejemplo de lo que sucedió en Chiapas, aunque este proceso no se dio por igual en todas las regiones del estado chiapaneco.

Samuel Ruiz declararía en una carta pastoral "... nuestra diócesis está sellada con las características inherentes a una pastoral indígena, entendida ésta no sólo como preocupación por los nativos, sino como una encarnación de nuestra presencia en su mundo" (1993: 19). Su inclinación hacia los pobres y las consecuencias que esto tendría en el trabajo pastoral, fue declarado al igual que su hacer cotidiano durante los años que lideró la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Unido a su esfuerzo hay que señalar la influencia de los movimientos de reivindicación indígena en Latinoamérica, y en el propio Chiapas que mostraron la presencia y la disposición de hacerle frente a la desigualdad. Jan de Vos (1997) al explicar cómo las ideas de la Teología de la Liberación hicieron eco en Chiapas, señala los dos elementos con anterioridad enunciados conjuntamente con el trabajo que se hizo por parte de los indígenas al interior de sus comunidades.

Los equipos de pastoral se nutrieron de un nuevo grupo de colaboradores que permitió desarrollar una evangelización donde se pasara del adoctrinamiento a la participación comunitaria, y los elementos culturales fueran centrales para la reelaboración de las propuestas religiosas. Esto, unido a la existencia de una infraestructura de catequistas indígenas con casi 20 años de experiencia, permitió a la Iglesia católica en Chiapas tomar otro rumbo y que, a pesar de la diversidad religiosa caracterizada por la oposición a esta corriente, el catolicismo siguiera dentro de la preferencia de sus pobladores tanto en los centros urbanos como rurales. Hay que hablar entonces de una Iglesia católica reformada culturalmente y, aunque no sea así para todas las regiones del estado chiapaneco, unida a los ideales de la Teología de la Liberación.

De esta forma, se puede concluir, como ha señalado Rivera (2003) que el catolicismo ha sido, también, heterogéneo. Existe en Chiapas presencia de diversas manifestaciones del catolicismo incluyendo lo que se reconoce como catolicismo de la costumbre o tradicionalista. De esta manera, se puede situar dentro de esta diversificación la existencia de los protestantismos y de otras expresiones religiosas.

Desde la perspectiva de Hernández (1990) para la conversión ha sido importante el papel que ha tenido la lectura de la Biblia para establecer otro tipo de comunicación entre los miembros de las comunidades, porque así se ha renovado la oralidad como vía de conocimiento. A partir de la lectura de las escrituras sagradas se establece una analogía entre los pasajes bíblicos y la vida cotidiana (Cruz, 1997) esto hace que culturalmente reajusten su lenguaje a las ideas religiosas. Así, de alguna manera, piensan su cotidianidad desde las nuevas normas y valores propuestos por las Iglesias a las que se han convertido, conformando los ideales de "persona" que deben ser, tanto en el comportamiento individual como al interior de las instituciones y en la sociedad local.

Las aspiraciones individuales frente a los procesos de cambios que ocurren en las comunidades y frente a los procesos modernizadores, ha sido otro factor considerado para el cambio religioso. Este ha sido tratado desde diferentes variantes analíticas por Hernández (1989), Ortiz (1989), Cruz (1989), Juárez (1989), Lisbona (1992) y Méndez (1993). Por ejemplo, Ortiz enfatiza en su estudio que:

...en tanto no exista un cambio en la situación económica que socialmente permita a los individuos lograr las aspiraciones personales que den sentido a su vida, continuarán proliferando religiones como esta y de otro tipo, que sean un modelo alternativo de interpretación, pero también de control social para algunos individuos en situación caótica (Ortiz, 1989: 95).

Por otra parte, la versatilidad de las prácticas religiosas protestantes, ha sido un factor importante para entender el cambio religioso (Cruz, 1989). En los grupos religiosos se refuncionaliza cada pasaje bíblico de acuerdo con los contextos donde se desarrolla la acción proselitista. Por ejemplo, se reconoce la influencia que los grupos pentecostales han tenido en las comunidades donde radican. El Pentecostalismo más que ser una imposición de la religión norteamericana ha sido asimilado desde las culturas locales y se ha reelaborado a partir de las concepciones y cosmovisiones de sus practicantes (Martin, 1990). Stoll (1990) considera que es una expresión autónoma de la religiosidad popular. De ahí que sea bien recibido en algunas localidades al igual que otras expresiones religiosas. El pentecostalismo ha tenido la capacidad de constituirse como un sistema popularmente holista de significación de la realidad y de orientación del comportamiento, donde la lectura de la Biblia ofrece reglas de vida y soluciones a los problemas con actualidad. Brandao (1989) explica de esta manera la influencia pentecostal para Brasil, donde las doctrinas pentecostales han ocupado un lugar preponderante dentro de las preferencias religiosas de la población.

Un elemento reiterado en algunos de los primeros estudios, fue la acusación de la injerencia de las Iglesias de Estados Unidos en la expansión de lo protestante en México. Cruz Burguete considera que: "...los vecinos del norte, ven con buenos ojos tanto las rupturas comunitarias, y hasta familiares, al interior de los pueblos indios de Chiapas, así como la extensión de sus valores culturales" (1989: 65). Según Rivera *et al.* (2003) esta afirmación se contrapone a los cinco factores por él analizados porque refuerza un factor externo que no contempla en los procesos enunciados para el análisis de la conversión. Actualmente estas ideas han quedado al margen en los análisis de la conversión, porque las iglesias constituidas sufrieron un proceso de mexicanización a partir de 1962, donde por ejemplo, los

presbiterianos decidieron que todos los misioneros extranjeros que sirvieran en México debían abandonar el país en 1972 (Rivera, 2001).

No obstante, no se puede obviar, la labor desarrollada por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para contribuir a considerar la “penetración” como una causa del cambio religioso. Es bueno recordar que el ILV fue el nombre con el cual se dio a conocer en América latina la misión evangélica Traductores Wycliffe de la Biblia. Según Stoll (1990), el cambio de nombre fue una estrategia para presentarse en países como Perú, Colombia, Argentina y México. Anunciarse como una organización de investigación científica les ofrecía posibilidades para obtener contratos oficiales y entenderse con las autoridades gubernamentales, cuyo apoyo los protegía de las expulsiones y, a la vez generaba contradicciones, una vez evidenciados sus objetivos evangélicos. A partir de este reconocimiento, los intelectuales mexicanos reaccionaron ante su presencia, hasta lograr su expulsión del país (Casillas, 1993). Si bien es cierto que el ILV pudo contribuir con sus traducciones de la Biblia a hacer trabajo misionero y a expandir el mensaje bíblico por el territorio mexicano, no se puede pensar que las poblaciones indígenas u otras no hayan reaccionado de alguna manera a estas influencias externas y, que no hayan resignificado tanto las estructuras de las iglesias como sus doctrinas a partir de su cotidianidad.

Años más tardes, en la década de 1990, los estudios apuntaron a otras aristas del fenómeno que permiten una mejor comprensión. Fue la propuesta de Hernández, quien le dio un nuevo sentido a la investigación de lo religioso y sugirió nuevos problemas que no habían sido tratados anteriormente. Se preocupa por las personas que reciben las doctrinas y los entiende como sujetos activos de su vida religiosa. En su estudio la autora plantea que “son los sujetos sociales los que les dan contenidos a las doctrinas”; el “protestantismo no es revolucionario ni reaccionario en sí mismo, sino que son la coyuntura histórica, espacial y sobre todo los grupos sociales, los que les dan un contenido en uno u otro sentido” (Hernández, 1993: 102). La autora continúa sus estudios de los migrantes conversos relacionándolos con temas como: la etnicidad, los conflictos, la identidad étnica y las políticas gubernamentales señalando siempre el papel transformador de los creyentes en la aceptación y comprometimiento de las nuevas doctrinas religiosas.¹

¹ Para más detalles sobre estos temas véase los trabajos de Aída Hernández Castillo, *Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas* (1994); *De la Sierra a la Selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur* (1995) y *La otra frontera. Identidades Múltiples en el Chiapas Postcolonial* (2001).

Juárez Cerdi (1989) efectuó un trabajo etnográfico en Yajalón, donde a diferencia de la región de Los Altos, los diversos grupos religiosos “conviven” sin tener conflictos aparentemente. Según la autora, los grupos están cumpliendo la misión de proporcionar los mecanismos por los cuales el individuo da salida a sus conflictos sociales, para satisfacer a través de los diferentes bienes simbólicos sus necesidades tanto materiales como de identidad e integración. Ella ha continuado sus estudios sobre religión en Zamora, Michoacán, analizando cómo la normatividad de las Iglesia pentecostal y bautista es asumida por las mujeres al mismo tiempo que las negocian y rompen con ciertas reglas establecidas por la doctrina.

Continuando con el análisis de las causas o motivos de la conversión, la investigación de Gabriela Robledo (1987) señaló el cambio masivo al protestantismo como una respuesta política popular ante la política estatal de apoyo incondicional al poder caciquil. Su estudio fue realizado en San Juan Chamula donde la expulsión de protestantes ha fomentado nuevas comunidades en los alrededores de San Cristóbal de las Casas.² Para este caso, considera que el protestantismo brinda una respuesta política a la crisis por la que atraviesa la comunidad tradicional por cuatro razones:

...su aceptación provoca una ruptura definitiva con las viejas estructuras comunitarias manipuladas y controladas por los caciques; el protestantismo les proporciona una ideología de salvación y renovación; su crecimiento ha permitido la formación de un nuevo liderazgo indígena, opuesto al liderazgo caciquil de la comunidad y por último, refiere que la nueva religión ha reorganizado la vida comunitaria con el surgimiento de asentamientos de indígenas protestantes, con autoridades civiles y religiosas propias (Robledo, 1987: 142).

De igual manera, Enrique Marroquín (1996) analiza las formas de conflictos en localidades indígenas de Oaxaca, señalando que con el aumento de las conversiones aparecen nuevas formas de conflicto entre las iglesias cristianas. Considera que esta confrontación no se da en el plano teológico sino social. Para este autor, las transformaciones religiosas en el medio urbano significan desafiliación, atomización y pluralismo, en el medio indígena revisten la forma de conflictos de gran intensidad.

² Para profundizar en los estudios sobre los expulsados de Chamula revisar los trabajos de Gaspar Morquecho (1991) “Conflicto político- religioso en los Altos de Chiapas”, y Aída Hernández (1993).

Se encuentran otros estudios tanto para México como para otros países de América latina que muestran la dinamización del proceso de crecimiento de las iglesias no católicas en diferentes contextos. Así por ejemplo se puede citar el trabajo de Willems (1980) para Brasil y Chile desde una perspectiva que vincula la teoría de las clases, el poder y el significado de la religión. Señalando como la formación de nuevas sectas se puede interpretar como reacción al liderazgo autoritario y considerando el pluralismo religioso como un factor político que se hará sentir en ambos países. Siguiendo estas ideas, Bastian (1997) señalaba para México que el cambio religioso significaba una alternativa liberadora frente al poder caciquil tradicional.

Otros aportes al estudio de las religiones no católicas se encuentran en las investigaciones de Carolina Rivera quien ha desarrollado varios trabajos que van desde la caracterización y clasificación de las diferentes variantes del protestantismo, enfatizando cuestiones teóricas y doctrinales, hasta reflexiones más agudas sobre el crecimiento evangélico en Chiapas. Hay que destacar que sus primeros trabajos se realizaron en la zona zoque³, resultando de gran utilidad para comprender cómo se da el fenómeno de la conversión religiosa en la región, donde la Iglesia Adventista es la principal fuente de destino de las conversiones. Así la autora señala (2003) la multicausalidad del proceso de conversión, con énfasis en los sujetos que lo experimentan. Al entender la conversión a partir de diversos factores, subraya que sus causas y fundamentos no son únicos y unívocos; entonces, propone hablar de la naturaleza de distintas conversiones religiosas. Es importante la labor desarrollada por Rivera en cuanto a la precisión conceptual, me refiero a la definición de los términos: afiliación religiosa y conversión religiosa. Por *afiliación religiosa* entiende la incorporación de un individuo a una agrupación religiosa como autoadscripción a una institución a la cual se ingresa o de la cual se sale, con relativa facilidad, sin lograr una conversión religiosa, sería en términos de Garma (2001) “movilidad religiosa” o los “nómadas religiosos” de Marzal (2002). Por otro lado, refiere que *conversión religiosa* está más ligada a la religiosidad del individuo, como creencia y puede estar y desarrollarse fuera o al margen de una afiliación religiosa determinada y explícita, lo que para Lisbona (1992) sería un “cambio de paradigma”.⁴ Como se puede apreciar,

³ Otros estudios en el área zoque en relación con “lo religioso” son los realizados por Miguel Lisbona (2000) sobre el catolicismo tradicional, igualmente se pueden consultar los trabajos realizados por Dolores Aramoni (1992).

⁴ Lisbona Guillén siguiendo a Th. Kuhn plantea que si el paradigma es el conjunto de creencias, valores reconocidos y técnicas que son comunes a un grupo dado, entonces puede inferirse que cuando un católico se hace protestante se produce un cambio de paradigma y no de religión (Lisbona, 1992: 58).

los investigadores han discutido una u otra forma de abordar el fenómeno de la conversión religiosa pero no se encuentra una reflexión teórica que cuestione el propio término de cambio religioso o el de conversión y apunte a la interpretación y al diálogo con nuevos modelos de análisis del propio fenómeno, a partir de toda la producción etnográfica existente, para de esta forma avanzar en el conocimiento.

En estudios posteriores Villasana Benítez (1998, 2002) analiza el cambio de adscripción religiosa en relación con sus influencias en las características sociodemográficas y los cambios en la composición de la familia en Tapalapa, un municipio zoque. Utiliza datos de los censos realizados en el estado y de encuestas aplicadas en la comunidad de estudio. Desde el análisis estadístico señala la poca diferenciación de la composición familiar entre las familias con diferentes adscripciones religiosas. A pesar de la valiosa discusión estadística, este estudio no considera a la familia como centro del análisis social. Sería interesante plantearse un estudio cualitativo de la familia, que diera cuenta de la importancia de esta institución social en el proceso de asimilación o no del cambio religioso y de las relaciones que se tienen en su interior a partir de este fenómeno.

Un análisis de los grupos no católicos y su relación con la organización política interna de las comunidades indígenas es el que ofrece José Andrés García Méndez en *Entre el apocalipsis y la esperanza: La presencia protestante en Chiapas* (1993). El autor, a partir de datos censales, muestra un panorama, para el caso de Chiapas, de heterogeneidad religiosa, considerando elementos históricos y doctrinales. Igualmente examina el tema de la conversión y plantea que:

...el afiliarse al cristianismo —sea católico o protestante— se ha convertido en una alternativa para salir de la rígida estructura tradicional de poder, y para participar en él, desde otro ángulo; situación que lentamente puede conducir a una nueva forma de identidad étnica (García, 1993: 309).

García Méndez explica tres tendencias que tiene el protestantismo en las comunidades indígenas de acuerdo con las condiciones socioeconómicas y culturales. La primera, muestra cómo el protestantismo es un factor que tiende a la desestructuración y a la pérdida de la identidad indígena, generando violencia simbólica y conflictos físicos que impactan a algunas comunidades. La segunda, considera que se ha constituido en un elemento que no sólo ha permitido la solidaridad y cohesión social al grupo religioso sino que ha ofrecido una nueva interpretación de la realidad. Por otra parte, la tercera plantea, la cohesión y la solidaridad sociales al garantizar orden en el grupo religioso y la posibilidad de una mejor relación con el resto de la sociedad, lo que le permite al individuo organizarse y buscar alternativas sociales para una mejor forma

de vida (García, 1993: 316). Estas tendencias del protestantismo están construidas desde las formas en que se recibe “lo protestante” en las comunidades. En un trabajo posterior, García (1996) retoma el tema analizado en el primer estudio y reconoce, entonces, cinco formas de enfrentar la labor proselitista en las comunidades indígenas en Chiapas. Considerando ahora, el rechazo a la presencia de los nuevos credos religiosos sin generar conflictos violentos y, además, otra posibilidad donde los conversos serían la mayoría de la población por lo que se invertirían los papeles y se cambiaría la correlación entre protestantes y católicos explicada en los tres puntos anteriores. Señala así, que se encuentran distintos niveles de conflictividad social, llegando incluso a niveles de extrema violencia (García, 1996: 45).

Desde otra perspectiva, pero aportando conclusiones importantes, encontramos el trabajo *Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas*, de Carlos Fernández Liria (1992). El autor se interroga por la concepción del tiempo que se pone en juego en la mentalidad del expulsado (convertido) y que interpreta como un nuevo comienzo absoluto de su vida. En otras palabras, lo que desde el punto de vista del cambio religioso se le ha denominado el *antes* y el *después* de la conversión y de qué manera los sujetos lo incluyen en sus vidas. De esta forma, Liria plantea que: “...lo que se esconde en el fenómeno de la conversión es un intento de constituir un nuevo espacio en el que la sociabilidad sea posible sin la enfermedad. Se trata, como vamos a ver de un proyecto social, de un proyecto de constituir de nuevo sociedad” (Liria, 1992: 16).

Como se ha mostrado los estudios sobre cambio de adscripción religiosa o conversión examinan el problema desde diferentes ópticas y reconocen en muchos casos la multicausalidad del fenómeno. Los primeros estudios señalaron la injerencia imperialista en la transmisión de los cultos “protestantes”; los siguientes, acentuaron el crecimiento protestante como respuesta a las crisis de la vida, a la forma de reordenar la vida de los creyentes, relacionándolo con causas económicas, políticas y sociales. Varias obras han conectado el conflicto político con el religioso, específicamente para los estudios de los casos de expulsados del municipio de San Juan Chamula. Carecemos de estudios con una visión desde el individuo que problematice desde lo personal y lo social el proceso de la conversión y que mire el desarrollo de este proceso con una perspectiva temporal.

Por todo lo anteriormente expuesto, y de acuerdo con Casillas (1996) cuando encuentra reiteraciones sobre las razones que explican la conversión, a veces basadas en planteamientos teóricos poco claros sobre los procesos culturales y religiosos. En este sentido hay que explorar otras aristas del fenómeno.

En pocas palabras pareciera que se ha caído en una especie de “bache” en donde las reiteraciones en los estudios monográficos apenas esbozan algunas pequeñas diferencias, pero siguen intocados aspectos medulares y tampoco se avanza en explicar el fenómeno de la modernización social y su expresión religiosa, ni hay mayor referencia a los procesos mundiales de pluralidad religiosa que hoy por hoy forman parte de la humanidad (Casillas, 1996: 94).

En general, los estudios realizados se han referido a una multicausalidad en los procesos de conversión, y sus interpretaciones refieren básicamente lo que se ha denominado como “crisis de la Iglesia Católica” y “desarrollo de las nuevas propuestas de proselitismo de los diversos protestantismos”. Sin embargo, aún constituye un reto el desarrollo de un concepto de persona —creyente/converso— que supere cierta visión pasiva que sigue limitando las investigaciones. Esto remite y justifica la necesidad de estudiar el proceso de conversión religiosa desde una perspectiva centrada en el sujeto que experimenta y vive la fe, desde la emotividad y reflexividad, contextualizado regionalmente y haciendo énfasis en las estrategias proselitistas que ofrece el mercado religioso a nivel regional, nacional o internacional.

Hay otros retos para los estudios sobre “lo religioso”, por ejemplo: un estudio más profundo sobre el contenido teológico —normativo de las doctrinas religiosas, sus vehículos de transmisión, proselitismo y sus implicaciones en la praxis cotidiana de los creyentes en tanto, como dice Aída Hernández, siempre hay una resignificación y refuncionalización de los mensajes que se reciben. Otras perspectivas de análisis que han sido poco exploradas son la generacional y la de género. También sería pertinente para la antropología trascender los temas y las teorías con las que se analiza el fenómeno para salir de ciertas trampas epistemológicas (Hernández, 1989). Así lo recomiendan Rivera y colaboradores:

la diversificación de ofertas religiosas, por lo tanto, debe obviar las perspectivas que la han considerado un problema para centrarse en su comprensión a través de explicaciones que hagan del fenómeno de interés un elemento más de la realidad propia de las sociedades estudiadas (Rivera *et al.*, 2003).

Elementos importantes señala De la Torre (2001) para un análisis plausible de lo religioso: la necesidad de buscar marcos teóricos y estrategias de conocimiento empírico que nos permitan encontrar los puntos de intercepción entre el interés racional-emotivo desde la perspectiva subjetiva, con las condiciones sociales y culturales y con las estrategias indirectas promovidas por las instituciones religiosas.

En este texto se han expuesto algunas imágenes de la dinámica del proceso de conversión religiosa, para dar sentido a la investigación de otra cara de la conversión: la experiencia, la vivencia de los sujetos. En el siguiente apartado se propone una explicación que involucra emociones, creencias, prácticas y reflexiones en la vida de los individuos que deciden experimentar la religión.

ANTROPOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA: NUEVO CAMINO PARA EL ANÁLISIS DE LA CONVERSIÓN

Mi experiencia etnográfica en el tema de la conversión religiosa, se remite a un estudio de caso en la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Tapilula⁵, municipio ubicado al norte del estado chiapaneco. Allí me dediqué no sólo a buscar historia local del adventismo contada desde sus fieles, sino a escuchar relatos de conversión personales, a partir de entrevistas y estancias en las casas con los creyentes. Para analizarlos, no presupuse ninguna teoría, intentaba que la experiencia religiosa brotara sola, para así captar la variedad y la emotividad en cada una de ellas a partir de una relectura de las ideas pragmáticas de William James (1999). No obstante, pasó lo que tenía y debía pasar, la información etnográfica rebasó todas las nociones teóricas para la interpretación y ofrecía una inmensidad de posibilidades para su análisis, situación ésta que facilitó la búsqueda de nuevas estrategias analíticas.

En este punto reflexioné y, empezó un camino de búsqueda para lograr un acercamiento que permitiera entender las experiencias de conversión religiosa, a partir del interés por su variedad, emotividad, pragmaticidad y por situarlas contextualmente. Es cierto que W. James permite una mirada diferente al proceso de conversión, a los trabajos antecedentes leídos en Chiapas, pero su conveniencia se limitaba en este caso, a subrayar las cuestiones de utilidad y valor práctico en la vida de los creyentes. Los sentimientos religiosos que James describe asociados a la conversión no aparecen reflejados en los relatos de las experiencias de conversión, analizados con la extraordinaria y medular dimensión emotiva que él les confiere, sino relacionados con la práctica y con su utilidad en el quehacer cotidiano de los sujetos estudiados. La emoción religiosa, lo luminoso, la felicidad, la certeza de que James habla, aparecen conectados con la práctica, con la vivencia

⁵ Este estudio se presentó como tesis de maestría en el CIESAS-Sureste en septiembre del 2004, titulada: *En busca de un destino. Experiencias de conversión entre adventistas de Tapilula, Chiapas.*

en las experiencias relatadas. La fe religiosa adventista es apropiada como algo concreto, útil y descriptible desde la vivencia religiosa y no como algo abstracto, intangible e ineficaz simbólicamente, aunque en los relatos su narración verbal y no verbal sea un poco difícil, por la vinculación con la indiscutible fe religiosa. La emotividad de la experiencia religiosa se tradujo en conocimiento adquirido a partir de la conversión y en la utilidad de ese aprendizaje para su vida cotidiana.

En la investigación, interesaba saber cómo cada sujeto definía el proceso que estaba viviendo para poder entender las lógicas propias, individuales, el sello personal de cada experiencia, contrastándolo con los mensajes que emitía el discurso religioso adventista sobre el mismo tema. Por ejemplo, don Nino⁶ define su conversión como un proceso de aprendizaje, que ha estado marcado también por su situación de vida. Conoció el adventismo desde pequeño pero sólo decidió convertirse ahora que tiene una familia y donde él como hombre desea un cambio en su vida. Reconoce las posibilidades que tiene para él en estos momentos ser creyente y, por eso, pertenece a la Iglesia Adventista. Sitúa el estudio de la Biblia como una constante de su vida cotidiana, "...si uno se aferra y va a estudiar todos los días y buscarle cuál es lo bueno y lo malo de las escrituras, uno se va graduando".⁷ Este conocimiento es lo que le permite defenderse de las "mentiras de los otros", de los "engaños", de la "brujería" y reconocer el poder del conocimiento para su nueva vida.

Los relatos de conversión de los informantes referían los elementos que le dan sentido a las diferentes experiencias que, aun que parecieran iguales, no lo son. Es cierto que en ellos se reconocen, los clásicos factores que motivan la conversión: familiares, económicos, sociales, pero al adentrarnos en ellos buscando un poco más el significado, el sentido, el valor, la diferencia de unos con otros radica no sólo en la forma de contarlos y en los recursos literarios que emplean, sino también en las utilidades de la religión a nivel personal en los recorridos y los destinos marcados por el propio relato de conversión, que configura su biografía y su pertenencia a la Iglesia Adventista. Un camino para empezar el análisis era hilar las semejanzas y diferencias de los relatos de las experiencias de conversión para a partir de ellas, comenzar a traducir e interpretar su significado.

⁶ Benigno Jiménez Morales, pertenece a la Iglesia Adventista Monte de los Olivos, en Tapilula, Chiapas. Entrevista realizada en noviembre de 2003.

⁷ Entrevista a Benigno Jiménez Morales, Tapilula, noviembre de 2003.

Por eso, en el análisis interesa tanto el contexto sociocultural y religioso donde se producen, como el diálogo con la experiencia vivida. Es situar un punto medio entre las explicaciones que se han vertido, por los investigadores, sobre los procesos de conversión específicamente en Chiapas. Es decir, para analizar las experiencias de conversión hay que situar primero: en qué iglesia se está dando el proceso, y el desarrollo de la misma en la región; el contexto sociocultural y la historia personal y así poder interpretar las expresiones de las experiencias a partir del propio encuentro con el etnógrafo.

De esta forma se propone el camino de la *Antropología de la Experiencia* para intentar comprender las experiencias de conversión religiosa, situando tanto su discusión conceptual como empírica. Específicamente, se considera la perspectiva desarrollada por Víctor Turner (1986) interesada por las expresiones de las experiencias y los *performances*. De esa forma, se combina la “propia subjetividad”: la reflexión de la experiencia etnográfica con la naturaleza procesual de la experiencia y el análisis de la cultura expresiva (Wright, 1994: 354). Ubicar la discusión sobre la conversión en este debate es trascender un poco el análisis multicausal de la conversión y, por tanto, situarlo en una reflexión más amplia que se interese, tanto por lo contextual social y religioso como por lo personal y la práctica etnográfica, es darle otro contenido a la tan citada multicausalidad.

La experiencia de conversión es culturalmente construida. De ahí que E. Bruner (1986) distinga entre la realidad, la experiencia y sus expresiones. La experiencia nos habla de cómo la realidad se presenta a la persona y las expresiones sobre cómo la experiencia individual se enmarca y articula en el relato o el testimonio. Toda realidad vivenciada sólo se convierte en experiencia cuando es expresada, es decir, cuando es narrada y habla del sentido de las acciones. Pero las expresiones le dan forma a las experiencias vividas, estas últimas sólo viven y se comunican en y por medio de la expresión, y para darles forma los actores acuden a los recursos narrativos que su cultura y su religión le proveen para articularlas. De esta manera, cada creyente habla de su realidad vivida, de su historia personal y de su experiencia en su relato de conversión. Allí se cruza tanto la historia personal como la historia religiosa.

En los relatos de la experiencia de conversión, los creyentes expresan su satisfacción con “las pruebas” que tienen de la presencia de Dios en su vida y de las obras realizadas por Él, de la existencia en su cotidianidad. Estas reflexiones por parte de los creyentes están relacionadas con la utilidad que le ven a estas acciones del “Señor” y los beneficios ofrecidos a sus vidas. Es la satisfacción de sus necesidades, no siempre “materiales”, también “espirituales”. Además, cotejan,

dan seguridad y consistencia a sus creencias y a su fe a partir de estas pruebas, que para ellos constituyen la máxima expresión de la presencia de Dios. Por ejemplo, para doña Irma⁸ las pruebas se dieron antes de su bautizo y ella las reconoce como el centro de su cambio; a partir de ahí, dice: “nació mi fe”. A don Nino el “Señor” le pone pruebas a diario, a partir de los conflictos que ha tenido con sus amigos después de su conversión pero de las cuales ha salido adelante, porque son a la vez evidencias de la fuerza de sus creencias y de su fe. Otro caso significativo es el de doña Lupe⁹, quien dice vivir por las pruebas de sanación que le ha dado “su Dios” y, por tal motivo, sigue perteneciendo a la iglesia. En su relato ella narra cómo a partir de sus oraciones, logró evitar ir a un salón de operaciones y que su hijo muriera. Ella lo interpreta como las “maravillas del señor” a partir de su comunicación directa con él, sin interlocutores que medien esta relación afectiva y a la cual se entrega como una “fiel servidora”.

Los acontecimientos azarosos de la vida de los creyentes adquieren para ellos una lectura mística y milagrosa, hasta configurarlos como pruebas irrefutables de la fe, y de las potencialidades de las obras del señor. Cuando un creyente ha experimentado este tipo de situaciones, asume una posición de pertenencia dentro de la iglesia, articula su historia personal con las “nuevas” creencias, que pasan a formar parte de su biografía. Al estar relacionadas estas “pruebas de fe” con las necesidades y sus expectativas, las sustituyen y se crean nuevas formas de sentir a partir de las lealtades a Dios y a la Iglesia Adventista. Lupe dice: “como mismo se le pide, hay que darle y cumplirle”. Se establece una relación de compromiso y afectividad, de don y contradon, como pruebas de las lealtades que se ofrecen después de las experiencias de conversión.

Así, estos sucesos son interiorizados por los creyentes y se conforman como criterios de validez de la experiencia religiosa. Es decir, señales de la verdad, de lo correcto y de lo bueno de pertenecer al adventismo como grupo elegido, diferenciado y con un destino diferente. También es la forma de poder demostrarle a los otros, ya sea a través de la práctica o del discurso, la viabilidad y las posibilidades que tiene ser creyente y miembro de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

⁸ Irma Mancilla Alejandro, pertenece a la Iglesia Adventista Monte de los Olivos en Tapilula, Chiapas. Entrevista realizada en octubre de 2003.

⁹ Guadalupe Álvarez Álvarez pertenece a la Iglesia Adventista Monte de los Olivos, Tapilula, Chiapas. Entrevista realizada en diciembre de 2003.

La experiencia religiosa se nutre también del discurso institucional al ofrecer recursos narrativos, proporcionar una estructura lógica y estereotipada para la forma y el contenido de las expresiones de la conversión. La Biblia, como marco de referencia, contribuye a dar coherencia y sentido a las expresiones de la experiencia de conversión personal. Por ejemplo, la historia de Saulo de Tarso convertido en Pablo, ofrece un testimonio de conversión digno de imitación y de recursos que pueden ser utilizados para reconstruir cada experiencia personal. Sin embargo, dos precisiones nos sugiere Bruner para la interpretación de la experiencia: la primera, que hay que reconocer la distancia entre la experiencia y su manifestación simbólica en la expresión; la segunda, el contar una experiencia va a tener dificultades, no va a ser siempre un texto articulado porque tiene relación con la historia personal, con los recursos narrativos y con el vocabulario (*Idem.*: 7).

La conversión religiosa supone un sujeto activo en términos de Richardson (1985). Ello implica una nueva personalidad, y evidencia cómo los creyentes no están sujetos a marcos culturales para su práctica religiosa desde la normatividad, sino que pueden resignificarla desde su experiencia, su posición en la estructura social y sus expectativas personales.

El proceso de conversión más que una ruptura duradera con la fe anterior, es un proceso amplio de elaboración de nuevas creencias y prácticas en la constitución de religiosidades vernáculas, destacando así la temporalidad de la conversión (Dube, 2003). Al analizar algunos relatos de conversión de los adventistas se encontró explícitamente una referencia al pasado católico, a la brujería, como solución de los problemas de enfermedad y a los conflictos en la vida cotidiana; todo ello en contraposición con un presente "salvo" en manos de Dios, del adventismo y en conformidad total con la vida, sin temor a la enfermedad y a la muerte, donde la familia y la persona son el centro del cambio (Castañeda, 2004). Según los creyentes ese pasado fue un pasado olvidado, cuando comenzó su nueva vida a partir del bautismo. ¿Cómo se construye el pasado y el presente desde la conversión religiosa?, ¿qué determina la significatividad de este proceso en la vida de las personas?, y el futuro ¿es pensado más allá de la muerte?, ¿es el futuro un motivo del cambio religioso?

El presente en la Iglesia Adventista se construye como oposición al pasado, y se legitima y refuerza por la centralidad contradictoria del "pasado pecador". La acción simbólica es un compuesto doble formado por un pasado ineludible y un presente irreductible (Sahlins, 1988). Y aparte el bautismo como situación liminal de la experiencia de conversión, permite a los creyentes enfrentarse al pasado cotejándolo en función del presente. El aquí está marcado, para mujeres

y hombres, por las pruebas de la elección y de la presencia de Dios hacia ellos. Éstas van acompañadas de sentimientos de satisfacción, agradecimiento, sensación de renacimiento y de reflexiones sobre el destino personal y familiar: ¿quién se es?, ¿qué hacer?, ¿cómo seguir a Dios?, ¿cómo obrar ante Dios?, ¿qué es bueno o malo para Dios?

“Los brujos hay pero ya no nos hacen nada, porque el señor nos cuida, nos protege y estamos feliz”, así lo dice don Onésimo.¹⁰ Por su parte, don Nino señala en el mismo sentido que: “ya por ejemplo el espiritismo y todo ya, lo dejamos afuera porque eso sí son del diablo, son del mundo, el que lo quiera que lo busque o si nosotros yo le tengo mucha fe al señor”. Igualmente, Lupe cuenta cómo lo resolvía todo mediante el espiritismo: la salud de ella, de sus hijos, le pedía ayuda para su trabajo, para cada cosa que hacía le pedía protección; además, conoce de cerca esa tradición religiosa porque su mamá curaba. Así la brujería y el espiritismo son el pasado. Su presente les garantiza la seguridad donde la enfermedad por brujería no tiene cabida en sus vidas. Cambiaron su pasado por las ganancias que le ofrece su “nueva vida”.¹¹ Desde su nueva práctica religiosa, el desconocimiento de Dios, hace que las personas caigan en las tentaciones del diablo, —brujería— y que su vida sea influenciada por ello. El pecado y el diablo, son las imágenes negativas de la vida pasada y se instituyen como las referencias de la conversión, resaltando en cada momento, “la lucha” continua por el bien, que está en manos del adventismo y de los rituales a seguir dentro de la iglesia para garantizar su bienestar.

En los relatos de la experiencia aparece una nueva arquitectura temporal, que supera la secuencia lineal del antes, la crisis y el después. De esta forma, la narración se estructura como un proceso de ida y vuelta con las experiencias anteriores. Esta temporalidad demuestra la complejidad de las dimensiones de la vida social. Los relatos muestran las diferencias, las recurrencias y las sutilezas de la combinación de pasado-presente-futuro reconstruidas poética y retóricamente, para darle un sentido a la vivencia desde lo personal (Castañeda, 2004: 140-141).

¹⁰ Onésimo López Villareal, miembro de la Iglesia Adventista. Entrevista realizada en diciembre de 2003 en Tapilula, Chiapas.

¹¹ Un estudio profundo sobre este tema, que relaciona conversión, brujería y enfermedad es el de Fernández Liria y argumenta que “la conversión es un intento de constituir un nuevo espacio social en la que la sociabilidad sea posible sin la enfermedad. Se trata de un proyecto social, de un proyecto de constituir, de nuevo sociedad (Fernández, 1992:16).

Cuando se experimenta la conversión religiosa, otras formas de sociabilidad ganan significado en la vida individual del sujeto y, por lo tanto, hay nuevas formas de estar y relacionarse con los otros. El proceso de la conversión religiosa se vive en una relación dialéctica entre continuidad y ruptura: lo malo/lo bueno; lo confuso/lo entendible; lo conflictivo/ la paz; el pasado/el presente/el futuro.

A partir de todo lo expuesto podemos subrayar que la experiencia de conversión, la vivencia de ese proceso, puede influir en las formas de estar en la iglesia, de ser creyente, de participar, de pertenecer a ella, y de lidiar con los otros. La diferencia se hace evidente por las prácticas que deben asumir los conversos cuando deciden cambiar el destino de sus vidas a partir de estos nuevos espacios de sociabilidad.

El destino visualizado a partir de la experiencia de conversión los lleva a plantearse una serie de cambios que deben ocurrir en su vida. Estos cambios que se asumen y que son reconocidos por todos, se traducen en una manera diferente de vivir, en un estilo de vida definido principalmente por los preceptos y las prohibiciones adventistas. De esta manera su relación con los otros les va a permitir reacomodar sus expectativas y sus prácticas a partir de esta interacción, que les va a demostrar las ganancias y la utilidad de pertenecer a la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Se reconstruyen como creyentes adventistas a partir de lealtades a su grupo y de la traición a los otros, los diferentes.

Las manifestaciones de la conversión religiosa se expresan tanto a nivel discursivo como en las prácticas cotidianas. Las narrativas de conversión, a saber: los relatos de la experiencia, la estética del cuerpo y la participación en los rituales van a dar las pautas para entender esas otras formas de sociabilidad y participación social. Dan cuenta de las transformaciones y de las implicaciones de la aceptación y recreación de un "nuevo" sistema de representación simbólico religioso (Carrasco, 1988). El relato se entiende como una narración confesional y como un viaje (*Idem.*:1988), donde el sujeto se mira a través de él y se va reconociendo como tal al recorrer su pasado y sus expectativas ante el futuro, para situarse en la identidad del presente. Al reconstruir el converso su vida en los relatos, es posible encontrar dos dimensiones expresadas en los mismos: la biográfica y la mítica. Ellas hacen referencia tanto a la reconstrucción de las etapas de la vida del sujeto como a su relación personal con Dios, su incorporación a la iglesia y su vivencia religiosa.

La idea de la propuesta que se intenta desarrollar, a través de estos relatos de conversos, es comprender las narrativas no como intermediarias en los procesos de representación de la realidad, sino como acciones que construyen, actualizan y mantienen la realidad (Ayús, 2004: 93). De esta forma, las narrativas intervienen

en la construcción del mundo social y religioso, al constituir los códigos culturales y los sistemas simbólicos religiosos que articulan y dan sentido a la religión, la sociedad, la cultura, la persona y su vida cotidiana.

El conocimiento adquirido se puede constatar, en alguna medida, a partir de la referencia, mención y cita de versículos de la Biblia que utilizan en los relatos. Los creyentes buscan reafirmar lo expuesto a partir de “las sagradas escrituras” como muestra y evidencia pública de su saber. Para ellos este conocimiento se transforma en el poder de la palabra de Dios, porque es a través de ella que pueden “servir” a la Iglesia Adventista explicando a los otros su propuesta religiosa. De esta forma, “la palabra de Dios” se configura como un arma poderosa ante la ignorancia de otros: “católicos” y “no creyentes”. Así, su relato se convierte en su carta de presentación ante los otros, muestra la dimensión de su conocimiento bíblico, aunque no se entienda en términos de conocimiento profundo. Veamos dos casos: los relatos de doña Irma y doña Lupe son contados en primera persona, tienen un discurso más propio, donde se contextualizan ellas dentro de su universo. Refieren constantemente su conocimiento pero en términos de la omnipresencia de Dios y de sus bondades para con ellas y llegan a parafrasear algún que otro versículo para apoyar las situaciones que explican y darse a entender. Por el contrario, en cada reflexión que don Nino hace, aparece lo expuesto por la Biblia, dependiendo del tema tratado. El recurso de la intertextualidad le permite referir su conocimiento y exponerlo como válido ante los ojos de los otros modelando un relato con más efectos de verosimilitud.

Se reconoce uno de los objetivos de la Iglesia Adventista que los creyentes conozcan en detalles lo expuesto en la Biblia para cada situación de vida. Así la lectura literal de la Biblia permite conocer qué hacer ante determinada situación de su vida. La Biblia pauta criterios para el comportamiento y la acción individual, los mismos se hacen explícitos también en las prácticas rituales de las iglesias. Veamos unos ejemplos para entender mejor lo explicado.

En cada culto de la tarde del sábado, en la Sociedad de Jóvenes, uno de los recursos más utilizado para instruirlos en la Biblia es el juego. Todos participan en competencias de conocimiento sobre *Las Sagradas Escrituras* y para ellos, constituye constantemente un reto a su saber y a su aprendizaje. A partir de esto, se puede hacer una lectura de sus conocimientos relacionados con el aprovechamiento de “la escuela sabática” —principal ritual de los adventistas— y de la dedicación al estudio individual, como deberes de los sabáticos durante la semana. De esta forma, se evidencia que no todos dedican el mismo tiempo al estudio individual aunque la doctrina adventista lo indique como un deber y deje establecido un cronograma para su lectura y reflexión todos los días de la semana. Si se piensa en que el relato

ha sido construido para ser contado al antropólogo(a), estos elementos pueden ser leídos como la expresión de lo que se desea dar a conocer y de cómo se quiere ser reconocido. Es una forma de hacer evidente, muy sutilmente, el fundamento de su propuesta religiosa y las herramientas necesarias para exponerlo. Su conocimiento es tan válido y certero como otros.

De esta manera, la experiencia de conversión religiosa de los adventistas, en tanto conjunto de nuevos conocimientos, emociones, significados y prácticas, se configura para los creyentes como un marco interpretativo que les permite dar una lectura al presente como “metamorfosis” del pasado¹² y mirar al futuro a partir de una praxis religiosa que los hace ser otros e identificarse como diferentes, a partir de un destino (adventista) seleccionado y construido colectivamente. De esta manera, se entiende la conversión como un proceso, donde el pasado da claves para interpretar el presente y actuar en él. Al experimentar la conversión, los creyentes pueden o no sustituir, repositionar y resignificar sus creencias a favor de lo que les es útil y les trae beneficios y da sentidos éticos, estéticos renovados y prácticos para su vida. Estos “cambios” se muestran tanto a nivel discursivo como práctico, y los hacen identificarse y pertenecer al grupo religioso.

En resumen, se propone analizar las experiencias de conversión religiosa a partir de cinco ejes que definen su multicausalidad: el primero, ubicar los procesos de conversión en la institución religiosa a partir de entender su historia, su propuesta doctrinal y su dinámica interna; el segundo, se refiere al análisis del contexto socio-cultural y religioso en el que se inserta la experiencia; el tercero, a entender la experiencia de conversión a partir de la historia personal como un proceso que se construye temporal y narrativamente (ello implica recurso metodológico diferente al de la entrevista puntual); el cuarto, ubicar el análisis antropológico a partir de las propias características del encuentro etnográfico y de contexto donde se desarrolla; y, por último, analizar y traducir las experiencias de conversión, no homogeneizando, sino mostrando las variedades de las mismas.

De esta manera para entender la expansión, presencia y legitimación de las religiones no católicas en el territorio chiapaneco primero hay que diferenciar de qué se está hablando, porque su distribución a nivel territorial no es homogénea, por ejemplo: los adventistas tienen regiones donde su presencia es muy fuerte

¹² La expresión metamorfosis se utiliza en el sentido kafkiano de la transformación vivida desde el interior del sujeto — Gregory Samsa—, donde hay un cambio radical de su vida, para el que lo experimenta y se hace perceptible de una manera distinta a los otros. Esto se utilizó como metáfora para desarrollar la tesis de maestría.

como la (des)conocida región zoque al norte del estado, a diferencia de los Altos de Chiapas, donde apenas ahora se está viendo la presencia de esta iglesia. Y a partir de esto, apostar por una interpretación que se ubique dentro de la propia lógica de la iglesia, para poder comprender cómo es que se da su crecimiento, y qué estrategias solventan este proceso.

Sobre la conversión religiosa se ha escrito una abundante bibliografía en Chiapas. Las discusiones teóricas, en sus principios, tenían una orientación funcionalista, que se fueron complejizando conjuntamente con el propio problema de investigación. Actualmente se desarrolla entre un análisis de la estructura social y el sujeto, con énfasis en su multicausal. Esta propuesta que se presenta es un modesto intento de pensar la conversión desde la vivencia personal del converso y las emociones que involucra, sosteniendo que no es un proceso personal, sino que se diluye entre los caminos de la cotidianidad social y religiosa. Y, que para su interpretación y traducción se requieren de nuevos modelos de comprensión y análisis.

BIBLIOGRAFÍA

Aramoni Calderón, Dolores, 1992, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México.

Ayus Reyes, Ranfis, 2005, *El habla en situación: conversaciones y pasiones. La vida social en un mercado*, ECOSUR, UJAT, UAM, FONCA, México.

Barfield, Thomas (ed.), 2000, *Diccionario de Antropología*, Bellaterra, España.

Bastian, Jean-Pierre, 1989, *Los Disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872- 1911*, Fondo de Cultura Económica y el Colegio de México, México.

—, 1990(1986), *Historia del protestantismo en América Latina*, Ed. CUPSA, México.

—, 1997, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México.

—, 2004, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, FCE, México.

Bruner, Edward M, 1986, “Introducción. Experiencia y su expresión” en Victor Turner *The Anthropology of experience*. Illini Book edition, USA.

Cantón Delgado, Manuela, 1998, *Bautizados del fuego. Protestantes, discurso de conversión y política en Guatemala (1889-1993)*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica Plumsock Mesoamerican Studies.

—, 2002, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel, Barcelona.

Carrasco, Pedro E, 1988, “¿Convertir para no transformar?”, en *Revista Cristianismo y Sociedad*, Núm. 95, México.

Castañeda Minerva Yoimy, 2004, *En busca de un destino. Experiencias de conversión entre adventistas de Tapilula, Chiapas*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-sureste, Chiapas.

Casillas, Rodolfo, 1993, *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, FLACSO, México.

—, 1996, “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes”, en Giménez, Gilberto (Coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*, Universidad Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Sociales, México, pp. 67-101.

—, 2003, “Los nexos de los rezos: líneas pastorales y sociales de la iglesia católica en el estado de Chiapas durante los años noventa”, en Diana Guillén (coord.) *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, Instituto Mora, México.

Cruz Burguete, Jorge Luis, 1989, “TZISCAO” en *Cuadernos de la Casa Chata*, Núm.162, Religión y Sociedad en el Sureste de México, Vol. II, México, CIESAS del Sureste, pp.35-122.

De la Torre, Angela Reneé, 2000, *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, ITESO-CIESAS, Universidad de Guadalajara, México.

—, 2001, “Apuntes para explicar las causas y motivos de la conversión”, en *Revista de Ciencias Religiosas*, Universidad del Valle de Atemajac, Año 2, septiembrediciembre, Núm.6, México.

Dow, James y Alan Standstrom, 2000, *Holy saints and fiery preachers. The anthropology of protestantism in México and Central America*, Praeger Publishers, Estados Unidos de América.

Dube, Saurabh, 2003, *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura*. El Colegio de México, México.

Fortuny Loret de Mola, Patricia, 1996, “Mormones y Testigos de Jehová: la versión mexicana”, en Giménez, Gilberto (Coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Universidad Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Sociales, pp.175-215.

—, 1998, “Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos”, en *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Masferrer Kan, Elio (comp.), México, Plaza y Valdés, pp.123-154.

- , 1999, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, INAH-CIESAS.
- , 2001, “Diversidad y especificidad de los protestantes”, en Revista *Alteridades*, Núm.11 (22), pp.75-92.
- García Méndez, José Andrés**, 1993, *Entre el Apocalipsis y la esperanza: La presencia protestante en Chiapas (Diagnóstico Sociorreligioso)*, Tesis de Licenciatura, México, INAH.
- , 1996, *Según el favor de Dios. Adscripción religiosa y participación política en dos comunidades indígenas de Chiapas*. Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.
- Garma Navarro, Carlos**, 1993, “La identidad social en las memorias religiosas”, en Casillas Rodolfo, *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, FLACSO, México.
- , 1999, “Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa”, en *Perspectivas del fenómeno religioso*, R. Blancarte y R. Casillas (comp.), México, FLACSO, pp.129-177.
- , 2005, “Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el censo 2000”, en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma (edit.) *Protestantismo en el Mundo Maya Contemporáneo*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, Núm. 30, UNAM, UAM, México, pp. 25-43.
- Geertz, Clifford**, 1989, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.
- , 1994 (1968), *Observando al Islam*, Paidós, Barcelona.
- , 2002 (2000), *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona.
- Giménez Montiel, Gilberto**, 1988, “Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociodemográficos y estadísticos”, en *Cuadernos de la Casa Chata*, Núm. 161, México, CIESAS, pp.5-56.

—, 1992, *Reseñas Bibliográficas. Teoría y Análisis de la identidad social*, Cuadernos del INI, México.

—, 1996, *Identidades religiosas y sociales en México*, Universidad Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Sociales, México.

González, Fernando M, 1994, “Creencia y factibilidad en relación al discurso religioso y político”, en *El verbo oficial*, Andrew Roth Seneff y José Lameiras (edit.) El Colegio de Michoacán, ITESO, México.

Hernández Castillo, Aída, 1989, “Del Tzolkin a La Atalaya. Los cambios religiosos en la religiosidad de una comunidad Chuj-k’anjabal de Chiapas”, en *Cuadernos de la Casa Chata*, Núm.162, Religión y Sociedad en el Sureste de México, Vol. II, México, CIESAS del Sureste, pp.124-266.

—, 1989-1990, “Cambio y reelaboración religiosa: Los testigos de Jehová en una comunidad CHUJ-KANJOVAL de Chiapas”, en *Anuario CEI III*, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp.113-126.

—, 1993, “Entre la victimización y la resistencia étnica. Revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo”, en *Anuario 1992* del Instituto Chiapaneco de la Cultura, Departamento de patrimonio Cultural, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.165-186.

—, 1994, “Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio entre los mames de Chiapas”, en *Revista Nueva Antropología*, Núm. 45, Vol. XIII, México, GV editores, pp.83-105.

—, 2001, *La otra frontera. Identidades múltiples en Chiapas poscolonial*. México, CIESAS.

James, William, 1999(1986), *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Península, Barcelona.

Juarez Cerdi, Elizabeth, 1989, “Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica”, en *Cuadernos de la Casa Chata*, Núm.163, México, CIESAS, pp.107-217.

Lalive D'Espinay, Christian, 1968, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Chile.

Lisbona Guillén, Miguel, 1992, "Religión en Ocoatepec, Chiapas", en *Anuario 1991* del Instituto Chiapaneco de la Cultura, Departamento de Patrimonio Cultural, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 37-74.

—, 1994, "Los estudios sobre los zoques de Chiapas: una lectura desde el olvido y la reiteración", en *Anuario 1993*, CESMECA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.78-125.

—, 1996, "Los zoques en las notas etnográficas de Blom: Impresiones y escritos de un viajero en Chiapas", en *Anuario 1995* del CESMECA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.469-491.

—, 2000, *Sacrificio y castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*, Tesis de Doctorado, México, UAM.

—, 2000, *En tierra zoque. Ensayos para leer una cultura*, México, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Mannoni, Octave, 1997(1969), *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Amorrortu editores, Buenos Aires Argentina.

Marzal, Manuel, 2002, *En tierra encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina*, Universidad Católica de Perú, Editorial Trotta.

Marroquin, Enrique, 1996, *El conflicto religioso en Oaxaca (1976-1993)*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, UAM Xochimilco, México.

—, *Lo religioso en el conflicto de Chiapas*, Ponencia presentada en el XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales La Iglesia Católica en México, El Colegio de Michoacán.

Martin, David, 1990, *Tongues of fire. Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Basil Blackwell.

Masferrer Kan, Elio (comp.), 2000, *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, ALER, México.

Merleau- Ponty, Maurice, 1994 (1975), *Fenomenología de la percepción*, ediciones Península, Barcelona.

Meyer, Jean, 1991, *Historia de los cristianismos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Editorial Vuelta, México.

Ortiz, María de los Ángeles, 1989, "Religión y Sociedad en Tapachula", en *Cuadernos de la Casa Chata*, Núm.163, Religión y Sociedad en el Sureste de México, Vol. III, México, Ciesas del Sureste, pp.1-106.

Odgers, Olga, 2004, "Cambio religioso en la frontera norte: Aproximaciones al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factor de cambio", en Elizabeth Díaz Brenis y Elio Masferrer Kan (edt.) *Pluralismo religioso y transformaciones sociales*, ALER, México.

Pitarch, Pedro, 2004, "La conversión de los cuerpos. Singularidades de las investigaciones religiosas indígenas", en *Revista Liminar. Estudios sociales y humanísticos. Actos de Fe, Religión y Conflicto*, Año 2, Vol. II, Núm. 2, diciembre, pp.6-17.

Prat, Joan, 2001(1997), *El enigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Ariel, Barcelona.

Rambo, Lewis, 1996, *Psicología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?* Herder, Barcelona.

Richardson, James T., 1985, "The active vs. Passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research", en *Journal for the Study of Religion*, 24 (2), pp. 119-236.

Rivera Farfán, Carolina, 1992, "Práctica religiosa e identidad en dos pueblos Zoques", en *Anuario 1991* del Instituto Chiapaneco de Cultura, Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.96-111.

—, 2001, "Expresiones del Cristianismo en Chiapas", en *Revista Pueblos y Fronteras*, Núm.1, PROIMMSE, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, pp. 67-91.

—, 2003, *Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del Valle de Pujilic*, Tesis de Doctorado, México, UNAM.

—, 2005, “El protestantismo evangélico en la Depresión Central de Chiapas, en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma (edit.) *Protestantismo en el Mundo Maya Contemporáneo, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas*, Núm. 30, UNAM, UAM, México, pp. 129-154.

Rivera Farfán, Carolina y M. Lisbona, 1993, “La organización religiosa de los zoques, problemas y líneas de investigación en el área”, en *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.70-103.

Rivera Farfán, Carolina, Ma. García, M. Lisbona, I. Sánchez y S. Mesa, 2003, (en prensa). *Diversidad religiosa y Conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*.

Robledo Hernández, Gabriela, 1987, *Disidencia y Religión. Los expulsados de San Juan Chamula*, Tesis de Licenciatura, México, ENAH.

Rodríguez, Brandao, Carlos. 1989, “Creencia e identidad, cambio religioso y cambio cultural”, en: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. III, Núm. 7, Colima, pp.57-117.

Ruiz Guerra, Rubén, 2003, *Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas (Los vínculos de la identidad protestante)*, en Diana Guillén (coord.) *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora, pp. 131-174.

Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma (edit.), 2005, *Protestantismo en el Mundo Maya Contemporáneo*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, Núm. 30, UNAM, UAM, México, pp. 25-43.

Sahlins, Marshall, 1988, *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, España.

Stark, R. y C. Y. Glock, 1980, “Dimensiones de la adhesión religiosa”, en Roland Robertson, *Sociología de la religión*, FCE, México.

Stoll, David, 1990, *Is Latin America turnig Protestant? The politics of Evangelical Growth*, Berkely University of California.

Turner, Bryan, 1994, "Los avances recientes en la teoría del cuerpo", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Núm. 68, Madrid, pp.11-39.

Turner, Victor y Edward Bruner (edit.), 1986, *The Anthropology of Experience*, Illini Book edition, USA.

Villasana Benítez, Susana, 1995, *Identidad étnica entre los zoques de Chiapas. Estudio comparativo*. Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

—, 2002, Sociodemografía de la familia. Estudio de la adscripción religiosa de las familias zoques de Tapalapa, Chiapas, 1985-1997, Universidad Autónoma de Chiapas.

—, 1998, "Evolución de la presencia religiosa en la región zoque de Chiapas", en *Cultura y Etnicidad zoque, nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, D. Aramoni, T. A. Lee, M. Lisbona (comp.), Chiapas, UNICACH-UNACH, pp.143-166.

Villasana, Susana y Laureano Reyes, 1988, Estudios recientes en el área zoque, Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas.

Willaime, Jean Paul, 1996, "Dinámica religiosa y modernidad", en Gilberto Giménez *Identidades religiosas y sociales en México*, Universidad Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Sociales, México.

Willems, W., 1980, "Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile", en Roland Robertson, *Sociología de la religión*, FCE, México.

Worsley, Meter, 1980, "La religión como categoría", en Roland Robertson, *Sociología de la religión*, FCE, México.

Wright, Pablo, 1999, "Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría práctica de la etnografía", en RUNA Archivos para las Ciencias del Hombre, Vol. XXI, Año 1993/94, Buenos Aires, Argentina (pp. 347-380).