

La religión “práctica” y el reclutamiento de campesinos a movimientos religiosos en Latinoamérica.

Miguel C. Leatham*

El surgimiento de los movimientos religiosos no-católicos en las sociedades campesinas y urbanas de Latinoamérica, se ha vuelto un campo creciente de atención entre los antropólogos socioculturales y sociólogos de la religión. Como ya está bien documentado, en las tres décadas pasadas se ha aumentado substancialmente el número de las *Congregaciones de Pentecostelistas, Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día, Evangélicos, y Santos de los Últimos Días (Mormones)* en virtualmente todos los países de América Latina (Stoll 1990, Fortuny 1995). La investigación ha demostrado, una expansión particularmente rápida de los grupos pentecostelistas y evangélicos en Guatemala y en el Brasil.

A estas alturas, en la literatura sobre esta expansión, todavía escasean investigaciones a profundidad sobre las dimensiones experimentadas por los propios involucrados, en la decisión de juntarse —*el reclutamiento*— a un grupo sectario en Latinoamérica.¹ Por lo general, los datos de esta especie no son tan ricos para el sector rural de la región como para el urbano. Los estudios antropológicos de Fortuny (1989, 1995) y de Burdick (1993), son buenos ejemplos de trabajos sobre la microdinámica de la expansión



IZTAPALAPA 39

ENERO-JUNIO DE 1996.

pp. 93-108

* Profesor de Antropología en la Universidad de Texas A & M, Kingsville, Texas, EUA.

no-católica en las zonas urbanas. Los trabajos antropológicos de Finkler (1983, 1985) y Leatham (1993), ejemplifican un enfoque explícito sobre el "reclutamiento" de campesinos y migrantes rurales mexicanos, donde se desarrolla un análisis a base de biografías. También se halla algo parecido en el trabajo de Evans (1990), sobre los guatemaltecos rurales pentecostales de Quetzaltenango.

Un aspecto clave para entender los procesos de reclutamiento latinoamericanos, que generalmente no se ha puesto de relieve en la literatura, es el concepto de juicio de la "autenticidad" religiosa (término de Carter s.f.). Las investigaciones fenomenológicas, en las que se ha utilizado la recolección de "historias de acción" (Wallis y Bruce 1986:34-35) de los reclutados campesinos, señalan un ideal cultural, por el cual, los pueblos rurales latinoamericanos juzgan "lo correcto", de la afiliación religiosa lo que ellos consideran como la religión "auténtica".

No debe darse por contado, que existan suficientes datos para apoyar directamente esta afirmación, de que el reclutamiento rural se basa sobre un tema cultural común. En los países "no desarrollados," y desde el estudio de Mooney (1980s) sobre la Danza de los Espectros, los estudios antropológicos del movimiento religioso mayoritariamente, han ignorado la microdinámica

que promueve la expansión de los movimientos (véanse las críticas de Jarvic 1963, Finkler 1983, y Leatham 1993). Para los movimientos latinoamericanos, en los primeros años de la década de 1980, se han empleado los acercamientos microsociológicos, es decir, centrados en actores.

La falta de datos ricos sobre la "transafiliación" religiosa campesina, se debe, en parte, a una vieja confusión de dos fenómenos analíticamente distintos, el "reclutamiento" y la "conversión" (Greil u Rudy 1984:160). Quizá sea, porque muchos investigadores no hayan prestado suficiente atención a la secta como "fuerza formativa," en expresión de Faris (Faris 1969:56-67), y que por ello, no han contemplado una distinción entre el proceso de decidirse a juntarse a una secta, y el proceso, en pos del reclutamiento, de la transformación de la identidad (Zygmunt 1972:461, Balch 1985:27). Se han generado, dos consecuencias contraproducentes, por mezclar la conversión con los procesos de reclutamiento. Por una parte, se descuidan datos detallados y élicitos de los actores, sobre la participación religiosa de pre-reclutamiento; y por otra, no se documenta bien el trasfondo del conocimiento religioso de los actores en la etapa de pre-reclutamiento (Leatham 1993:30). Estas clases de datos, deberían ser examinados en relación a la decisión de afiliarse a

un movimiento. He intentado, resolver estas dificultades en una etnografía del reclutamiento a una colonia sectaria milenarista en México, Nueva Jerusalén. En ese estudio, los blancos principales de la investigación son la microdinámica y las bases cognoscitivas religiosas del reclutamiento campesino.

En este trabajo, examinaré la evidencia etnográfica sobre la participación en varias formas religiosas campesinas, con el fin de montar una discusión sobre una "religión práctica". Esta ha estado, guiando constantemente el reclutamiento del campesinado latinoamericano a religiones alternativas. El campesino, exhibe un estilo cognoscitivo religioso que puede caracterizarse de "pragmático" o "práctico," el que subyace su decisión en cuanto a lo que considera y no como "buena" religión. El siguiente sumario de la creencia católica rural en Latinoamérica, realza un marco conceptual dentro del cual los campesinos autenticarán lo sagrado.

1. Una caracterización del catolicismo rural o "folk".

El *catolicismo folk*, puede considerarse como un estilo cognoscitivo religioso de profundo arraigo en las sociedades rurales latinoamericanas. El catolicismo campesino, se orienta en torno a una "economía" que enfatiza la procuración de beneficios terrestres, tales

como buena salud, mejores relaciones sociales, y la protección de las cosechas. Shadow y Rodríguez (1990:37) han formulado una buena descripción operativa para el catolicismo folk:

...La religión popular, es sobre todo un "religión práctica" que responde al sentimiento de lo poco satisfactorio de la existencia humana y a la convicción de que debe ser mejor. Conforme a las realidades de la vida campesina, los cultos populares se preocupan más por controlar o mejorar, las inciertas condiciones materiales y sociales de este mundo, que por especular o filosofar sobre la salvación de las almas, o de su condición y porvenir existencial en el más allá. *La religión folk*, tiende a privilegiar lo inmediato mientras que aplaza o soslaya los desasosiegos de lo etéreo.

Las señales físicas y los milagros, son elementos de central importancia en la creencia católica folk. Como asienta Willems (1967:36-37), el "valor focal" del catolicismo folk es la "expectativa de las 'intervenciones liberadoras' por el sobrenatural".

Para la cuestión del reclutamiento sectario campesino, es significativo el hecho de que el catolicismo folk es una forma de creencia altamente receptiva a la innovación religiosa y, a las aseveraciones carismáticas (Willems 1967:133, 258), a veces de índole milenarista (Leatham 1993:255, 354-355).

A su vez, esta forma de creencia tiende a resistir la sistematización o la canonización del conocimiento religioso (Giménez 1978:49, 227; Wolf 1966:99). Como ha observado Willems (1967:96):

Existe una presteza constante para aceptar, sin estorbo de escrúpulos doctrinales, las nuevas experiencias religiosas, dentro de un marco rudo fabricado de los conceptos cristianos. Bajo tales condiciones, parece que la disensión religiosa encontraría amplias posibilidades de realizarse exitosamente.

Los campesinos tienden a preferir la demostración a la teología, reconocen la prerrogativa del juicio privado de la autenticidad religiosa. Así, se aceptan fácilmente las novedades en el *milieu* religioso folk cuando se introducen bajo circunstancias portentosas, típicamente como una aparición (Willems 1967:95, 133). La noción del contacto directo con lo sagrado, es un rasgo prominente de la religión campesina (Macklin 1988:83; véase también Carroll 1990:38; sobre catolicismo folk italiano). El sacramentalismo —una concentración de la atención devocionaria sobre el uso de los objetos sagrados— constituye un medio constante para manipular el poder sobrenatural.

La naturaleza heterodoxa del catolicismo campesino, y su énfasis sobre la resolución de problemas de este mun-



Ceremonia religiosa asociada al maíz. Sierra Norte de Puebla. Foto Ricardo María Garibay.

do, en vez de la salvación ulterior, es, en gran medida, resultado de la atención y servicios inadecuados del clero en el sector rural. El grado de contacto con el clero católico, influye fuertemente sobre la disponibilidad ("*availability*") (Wallis y Bruce 1882:106), para juntarse a un grupo no-católico (Leatham 1993:212-213, Martin 1990:284). Nota Willems (1967:37) para gran parte del campesinado:

No hay tiempo ni oportunidad para la instrucción religiosa. Cualquiera que sea la *práctica ortodoxa del catolicismo*, ella es meramente periférica a la práctica del *catolicismo folk*. En todo caso, uno puede concluir con confianza que, generalmente, el campesinado es controlado mayormente por la religión, pero muy poco por la Iglesia Católica Romana.

Véase también Marzal (1975:78), sobre este punto.²

Servirá esta conceptualización esquemática de las creencias rurales, como trasfondo cultural para un examen de los datos de reclutamiento. Se presentará evidencia derivada de *colonias de origen católico folk*, de movimientos de santos populares o folk ("*folk saints*"), y de las congregaciones relacionadas con el protestantismo. Aquí se pretende demostrar, la conexión entre estos fenómenos y los motivos focales del catolicismo campesino.

2. El reclutamiento a las "ciudades santas"

De la década de 1870 hasta el presente, la América Latina rural ha engendrado varias "ciudades santas" grandes, basadas en la creencia católica folk, y con fuertes tendencias separatistas o ideologías marcadamente sectarias. Surgieron dos de estas comunidades, Joazeiro e Império do Belo Monte, en el Brasil (Della Cava 1970, Pereira de Queiroz 1977). De México, se conoce una de tales colonias, Nueva Jerusalén (Leatham 1993). Dos colonias nacieron en la República Dominicana, siendo la comunidad de Olivorio Mateo la más prominente (Dieve 1976, Hurbo.1 1985). En cada caso, un profeta (hombre) con rasgos de *santo folk*, o "patriarca santo" (Della Cava 1970:87), fundó una colonia, la cual luego se desarrolló, en una área rural geográficamente muy marginada. Después, cientos, y aun miles de reclutados campesinos, se mudaron a la colonia para ser sujetos al gobierno del fundador carismático. Todas estas colonias, en un grado u otro, han poseído una doctrina milenarista.

Los trabajos de Warnholz (1988) y de Leatham (1993), sobre una colonia milenarista mexicana, parecen ser las únicas etnografías de primera mano de este tipo de comunidad latinoamericana. Las colonias brasileñas, en especial han sido estudiadas detalladamente de

la documentación histórica. Existen algunos datos especialmente relevantes al reclutamiento a la ciudad profética de Joaseiro, los cuales posibilitan unas comparaciones interesantes con el desarrollo de la colonia mexicana (Leatham s.f.).

Originalmente una aldea en la Diócesis de Ceará, *Joaseiro do Norte* empezó a transformarse en colonia en el año de 1889. El profeta, el Padre Cícero Romão Batista, afirmaba que al suministrar la sagrada comunión a la beata María de Araújo, la hostia había sanado sobre su lengua (Della Cava 1970:31). Según una revelación divina recibida por María de Araújo, Joaseiro habría de convertirse en el arca de la salvación para toda la humanidad contra la mano castigadora de Dios (Della Cava 1970:36). La jerarquía de la diócesis suspendió al Padre Cícero, en parte por su predicación heterodoxa de ideas milenaristas. Pregonaba que era inminente el *Día del Juicio*, y que el nuevo derramamiento de la sangre de Cristo, en el "milagro de la hostia," produciría una segunda Redención emanada de la colonia (Della Cava 1970:40-41). Durante los próximos veinte años, inundaron la colonia miles de peregrinos desempleados. La población de Joaseiro alcanzó 15,000 habitantes para 1910 (Della Cava 1970:84).

Della Cava (1970), historiador de Joaseiro, percibe diversas razones para

pedir entrada a la colonia y establecerse junto a su fundador, el Padre Cícero. A través de su afiliación, los peregrinos rurales, quienes eran la mayor fuente de crecimiento demográfico de la colonia, buscaban una variedad de soluciones personales.

La mayoría de estos "peregrinos" o "fanáticos" eran analfabetos, empobrecidos, e inactivos políticamente. Detrás de sus impulsos no ortodoxos o heterodoxos, yacía su esfuerzo, frecuentemente inútil, de controlar su ámbito y de superar las injusticias sociales que hacían miserables sus vidas (Della Cava 1970:85).

A base de cientos de cartas dirigidas al Padre Cícero de personas deseosas de juntarse a la comunidad, identifica Della Cava (1970:86-87) varios posibles motivos de reclutamiento a Joaseiro. Estos incluyen el alivio de la enfermedad crónica, abandono por el marido, temor de asesinato a manos de bandidos, así como la falta de tierra y de salario de subsistencia. El Padre Cícero, ya visto como "santo patriarca," disfrutaba de una reputación nacional como benefactor generoso. Sus seguidores lo tildaron de "O padrinho", *El padrino*. El cual proveía a sus adeptos de asistencia material, el entrenamiento ocupacional, y oportunidades para la agricultura. Los creyentes creían que el padre era taumaturgo y curador pode-

roso, según el modelo del *santo folk*.

En un análisis cultural del minelaris-
mo brasileño, Pessar (1981) argumenta
convincientemente, que las colonias
proféticas del noreste poseían fuertes
atracciones para las masas de campesinos,
ya que buscaban la restauración de
los principios divinamente ordenados
que regían las relaciones de patrón-
cliente en el campo. Estos principios se
basaban en el catolicismo folk. Durante
el proceso de la neo-liberalización de la
economía rural brasileña, a fines del
siglo XIX, sufrió un declive el ideal cul-
tural de la obligación del patrón de am-
parar al campesino. Esto sucedió, en
gran medida, debido a la introducción
de las relaciones de labor contractuales
en pos de la declaración de la República
(Pessar 1981:263-267).

Un rasgo significativo que predispone
en los casos brasileños, es la tradición
profética sostenida en el campesinado
sertanejo. Esta corriente, también pro-
veía un vehículo para la expresión de la
protesta popular y, la obtención de apo-
yo contra abusos de los terratenientes.
Para sus seguidores, el profeta, tal co-
mo el Padre Cícero, se convertía en un
patrón y un redistribuidor de los bienes
de subsistencia. En una carta a un sa-
cerdote colega, el Padre Cícero así in-
terpretó el significado del crecimiento
de su colonia (citado Della Cava
1970:87):

Joaseiro ha sido un refugio para los nau-
fragios de la vida. Resguarda a gente de
dondequiera, quienes vienen humilde-
mente a albergarse bajo la protección de
la Virgen Santísima. ...Entonces, es un
bien la venida a Joaseiro de aquellos que
buscan a la Santísima Virgen, porque es
de Dios, quien los trae.

Joaseiro continúa siendo hasta hoy,
un gran centro de peregrinaciones en el
Brasil (cf. Funarte 1985).

Otra colonia sectaria, la *Nueva Jeru-
salén*, es una comunidad milenarista de
unos 4,770 habitantes, ubicada en la
Cuenca del Balsas superior del occiden-
te de México (Leatham 1993:96). Los
reclutados a Nueva Jerusalén han sido,
por la mayoría, campesinos de todo el
sistema rural mexicano. Esta ciudad
santa, se fundó en 1973, tras la repetida
ocurrencia de unas apariciones maria-
nas apocalípticas a una campesina. El
fundador, el Padre Nabor Cárdenas,
suspendido por la Diócesis de Tacám-
baro, todavía gobierna la colonia.

La doctrina de *Nueva Jerusalén*, se
deriva de la ideología católica tradicio-
nalista cismática, unida con un fuerte
ascetismo monástico y la creencia cató-
lica folk. Los seguidores creen que la
Virgen del Rosario, vive encarnada en
cuerpo y alma dentro de una pintura, la
cual se venera en el centro ritual del
pueblo. También sostienen los adeptos,
que los seres celestiales transitan exclu-
sivamente entre el cielo y Nueva Jeru-

salén. Por lo tanto, se cree que la colonia es una "extensión del cielo" (Leatham 1993:84). Con el término de "realidad" –conotando la autenticidad absoluta– se refieren los seguidores campesinos a la presencia en la colonia de los seres sobrenaturales. El *régimen severo de la penitencia, el ritual, las labores, y la vigilancia* que impone la colonia sobre sus residentes, sirven para crear una "institución total". Prohíbe la jerarquía sectaria las diversiones profanas, las bebidas alcohólicas, fumar, y la violencia entre los miembros, bajo la pena de posible expulsión (Leatham 1993:87).

He realizado un análisis extensivo de una muestra de biografías e historias de reclutamiento de campesinos de Nueva Jerusalén (Leatham 1993:282-297). Mi estudio revela motivos de soluciones mundanas "no salvíficas", y poca o ninguna atención a la doctrina milenarista de la colonia en la decisión de afiliarse. Es significativo que el campesinado mexicano en general tiene poco de tradición milenarista, a diferencia del campesinado brasileño (Leatham 1993:78, 352). Los intereses principales de los reclutados, al tiempo de sus entradas a la colonia, eran la obtención de ayuda para tales problemas como son la reforma personal de la violencia doméstica, la borrachera, la infidelidad, y el escape de las rencillas (Leatham 1993:283). Estos reclutados, buscaban activamen-

te los recursos ascéticos, como medios poderosos para lograr dichos cambios personales.

En ambos casos, *Nueva Jerusalén* y *Joaseiro*, daban auge al reclutamiento sobre las afirmaciones de la intervención directa y continua de Dios, la Virgen, y los santos. La insistencia de que había fenómenos, místicos o milagrosos en estas comunidades –tales como la "encarnación" de la Virgen en su pintura en Nueva Jerusalén, o los sanamientos atribuidos al Padre Cícero– apoyaba la noción de que la religión auténtica se hallaba sólo en ese lugar. Las intervenciones supuestamente milagrosas en cada colonia, prestaban credibilidad a la aseveración del líder profético y de sus seguidores de que vivían en el "lugar más santo de la tierra," una "Nueva Jerusalén" (Leatham n.d., Della Cava 1970:84).

3. Movimientos de santos populares.

Una segunda categoría de reclutamiento campesino, relacionada con la cuestión del juicio de la autenticidad religiosa, es la del crecimiento de las clientelas de santos populares. Los campesinos latinoamericanos, en su mayor parte, juzgan la autenticidad de un *santo folk* en base a sus manifestaciones taumatúrgicas, su percibido acceso directo a lo sobrenatural, y su ejercicio de la pobreza voluntaria. El

santo popular, por lo usual, adquiere sus dones milagrosos después de un periodo de tribulación personal (Macklin y Crumrine 1973:105). Operando fuera del control directo de la jerarquía católica, los santos populares emplean sus carismas divinos para aliviar las enfermedades y, obtener otros beneficios mundanos en favor de los pobres rurales y urbanos (Macklin 1988:83-85).

En México, miles de devotos rurales realizaban peregrinaciones a campamentos de tipo revividores, donde podrían venerar e invocar la ayuda de santos populares. Entre los más famosos, figuran el Niño Fidencio Constantino (a principios de siglo) y Teresa Urrea (1870s), "La Santa de Cabora," a quienes los peregrinos consultaban para curaciones. Se presentan, claros elementos del culto al santo popular en el liderazgo de las colonias sectarias latinoamericanas. Estos rasgos también pueden identificarse, en la religiones basadas en "materias" o "medios espirituales", como el *espiritualismo* y la *umbanda*, y entre variedades latinoamericanas del pentecostalismo.

En su mayoría, los movimientos de santos populares se distinguen de las colonias en dos aspectos fundamentales. Los santos populares latinoamericanos, por lo usual, no reclaman la exclusividad respecto a sus habilidades o la naturaleza de los recursos que profieren. No es característico que los san-

tos populares, pidan el cometido permanente o sectario de sus clientes. Finalmente con pocas excepciones, los santos populares no han sido fundadores de comunidades estables, sino de campamentos de peregrinación.

4. La peregrinación campesina.

Las colonias rurales y los cultos de santos populares, se han ligado históricamente a las peregrinaciones. En los campamentos de santos populares y ciudades santas, como *Joaseiro* y *Nueva Jerusalén*, los peregrinos buscaban— y todavía buscan— favores divinos. Miles de peregrinos rurales, decidieron acometerse a la residencia permanente en una de las colonias grandes. Sin embargo, es interesante que entre los peregrinos a Nueva Jerusalén— y también puede decirse con confianza de Joaseiro— la mayoría de ellos siempre ha tratado a la colonia como simplemente parte de la economía general de los santuarios religiosos. Los peregrinos, perciben a éstos como lugares privilegiados de la adoración, donde pueden ganar acceso más directo a los recursos sagrados para sí mismos y sus seres cercanos (Leatham 1993:335-336).

Los peregrinos a Nueva Jerusalén, comparten con los reclutados a la colonia un trasfondo de interés en las soluciones mundanas. Por lo general, estos peregrinos no son atraídos por la doc-

trina milenarista (Leatham 1993:357). De hecho, el comportamiento de los peregrinos campesinos sigue el patrón descrito por Bax (1990:44):

Los peregrinos, son primeramente y ante todo, confesores de una religión práctica, la cual provee soluciones para los problemas físicos y de otra índole personal. Con este fin, aunque a menudo contra los deseos de las autoridades eclesiásticas, concentran su interés sobre los lugares santos, y más especialmente sobre los individuos en quienes presienten que se manifiesta el poder celestial, directa y tangiblemente.

Así, como cuando los campesinos buscan la ayuda de un santo popular, visitan la colonia periódicamente, usualmente en días festivos, mas no se compenentran plenamente a la comunidad carismática. Un factor decisivo en la supervivencia económica de Nueva Jerusalén, ha sido el ingreso continuo de recursos materiales donados por los peregrinos (Leatham 1993:169-170).

5. El reclutamiento a los grupos "no-católicos".

Hasta aquí, se han examinado motivos de reclutamiento relacionado con formas religiosas del campo de la tradición católica. Para esta discusión, se empleará el término "no-católico" para los grupos, que se conocen como "pro-

testantes" en los estudios del cambio religioso latinoamericanos. Argumenta Bastian (1993:33) que pueden considerarse estos grupos, como parte de un *continuum* de la religión autóctona de la región. Esta perspectiva, dirige la atención a las nuevas formas religiosas, especialmente el pentecostalismo, como derivados del catolicismo folk, y así, menos "protestantes" en su origen y contenido de lo que generalmente se ha pensado. Varios grados de sectarismo —en el sentido del exclusivismo salvífico (Wallis 1974:303-304)— caracterizan al rango de las congregaciones *no-católicas* en América Latina.

Los estudios de grupos *no-católicos* con datos detallados sobre el reclutamiento, han señalado en forma predominante patrones relacionados con la curación, la reforma del "vicio" personal, y el alivio de las cargas económicas. Estos motivos, son notablemente similares a los que se identifican en los casos católicos folk. Fortuny (s.f., 1989:37) reporta que los reclutados a los grupos de afiliación protestante, perciben el *catolicismo folk* como carente de valores ascéticos, los cuales podrían alentar la fidelidad matrimonial y el evitar el abuso y la borrachera. Fortuny (1995:223) también nota que los reclutados, pueden considerar como importante la aplicación igualitaria de ascetismo a ambos sexos, lo que no ocurre en el medio católico folk.

En particular, los estudios de mujeres latinoamericanas reclutadas a movimientos "no-católicos" (como el pentecostalismo y los evangélicos), han puesto de relieve el tema de la reforma del marido: de alterar el comportamiento del hombre en favor de las necesidades emocionales y económicas de la mujer (Fortuny 1995:223-224, 227). Esto se logra principalmente a través de la prohibición sectaria de tomar y la "no-tolerancia" del abuso de la esposa (Brusco 1986, Fortuny 1989:46, Gill 1990:709). De los hombres reclutados al espiritualismo mexicano, una significativa proporción entró en busca de la terapia para el abuso del alcohol, a instancias de sus esposas (Finkler 1983:293).

En los grupos religiosos taumatúrgicos, especialmente el pentecostalismo y algunos cultos, como el espiritualismo, basados en el uso de "materias", frecuentemente se decide a juntarse al grupo después de una curación sobrenatural (Fortuny 1989:36, Finkler 1985:28). El reclutamiento luego tiende a extenderse a través de las redes personales de los reclutados (Finkler 1985:28, Fortuny 1995:206-208). En un estudio microsociológico realizado recientemente en Quetzaltenango, halló Evans (1990) que los reclutados citaron a menudo la atracción del pentecostalismo, por su énfasis sobre las prácticas "místicas," las cuales han sido desalentadas por el clero católico de pos-Vaticano II y el personal orientado

a la Teología de la Liberación.

6. La religión "práctica" y la autenticidad.

Recientemente, ha estado emergiendo una nueva perspectiva sobre la naturaleza del reclutamiento de los grupos "no-católicos" en la América Latina. En particular, se está atendiendo más al impresionante grado de la correspondencia, entre formas esenciales de creencia y práctica católicas populares y, las de los nuevos grupos. La compatibilidad de este tipo es tan significativa, que la emplean los proselitistas pentecostales en Guatemala y en otras regiones para atraer a prospectos para ser reclutados (Annis 1987:80-81, Martin 1990:203, 261). Para el Caribe, escribe Hurbon (1986:154), que los Testigos de Jehová y los grupos adventistas, reclutan a individuos rurales quienes se esfuerzan por controlar los espíritus potencialmente dañinos o malignos. En varias sociedades del Caribe, se cree que la Iglesia Católica alivia los cultos de espíritu (Hurbon 1986:152-153). Así, hay una especie de dialéctica entre el crecimiento de estos nuevos grupos y, las creencias de los cultos de espíritu que forman parte del *catolicismo folk* de la región. Willems (1996:122), ha notado, la continuidad cultural entre el catolicismo folk y las religiones taumatúrgicas (umbanda y pentecostalismo) en el Brasil.

Bastian comenta que, desde que empezó a acelerarse la formación de sectas pentecostalistas en los años 60s, se ha vuelto cada vez más aparente que:

El florecimiento de la religión heterodoxa que se atestigua en Latinoamérica, es un redespigue de la religión "popular", de las formas rurales del catolicismo sin sacerdotes (Bastian 1993:35).

A este proceso, se refiere Stoll (1990:112-113) como una "re canalización" del *catolicismo folk*. Este análisis, atrae la atención al proceso ecléctico y de juicio privado, inherente en el *catolicismo folk*, involucrado en la formación de una religión de *bricolage*, adecuada a las necesidades de los miembros (Bastian 1993:44). Desde que son, por la mayoría, fenómenos endógenos del ámbito católico folk, argumenta Bastian por la primacía de los principios católicos folk en la creación de las nuevas agrupaciones (Bastian 1989:75-76). Habla de "una aculturación de las formas históricas protestantes a la práctica y los valores de la cultura católica popular" (citado en Hernández 1994:94). En este sentido, también, concluye Garma (1987:165) que, entre los pentecostales totonacas a quienes estudió, los "creyentes" tienden a integrar el estilo del catolicismo folk a su cosmología, por reconstituirlo en el contexto de los códigos pentecostalistas de la conducta y la creencia. Escribe Fortuny

(1995:198) acerca del pentecostalismo mexicano:

Los servicios son espontáneos e informales; el Espíritu Santo se manifiesta en *las visiones, los sueños, la glosolalia, y la curación*. Los movimientos pentecostalistas, permiten que los creyentes expresen creativamente su devoción, de manera que puedan incorporar elementos de su cultura local dentro de la ideología religiosa protestante. De ese modo, ellos construyen una nueva religión que se siente propia.

El análisis de las cuestiones de reclutamiento rural para los grupos orientados en torno al catolicismo, como los "tradicionalistas" cismáticos (Leatham 1993), y para los grupos "no católicos", tiende a apoyar esta perspectiva de un *continuum* religioso basado sobre principios católicos folk. Desde el Segundo Concilio del Vaticano (1962-1965), la jerarquía católica latinoamericana se ha esforzado por colocar "en perspectiva" el culto a los santos, el interés en los fenómenos milagrosos, y el uso de los sacramentales, a fin de enfatizar las fundaciones bíblicas y la vida espiritual centrada en los sacramentos. Hay poca duda de que esta reorientación, ha conducido en parte, a una diversidad mayor sobre el paisaje religioso. Los campesinos, como parece, buscan mantener el acceso directo a lo sagrado por medio de lo taumatúrgico y lo sacramental. Intentan lograrlo por inven-



Semana Santa entre los "pimas". Macoba, Sonora. Foto Ricardo María Garibay.

tar nuevas formas de la religión folk. El *bricolage* resultante, se compone a base de los ideales religiosos prácticos.

Argumentan ambos Willems (1967:134) y Evans (1990:299-300, 313), que las sectas pentecostalistas latinoamericanas atraen a defectores católicos, en amplia medida, debido a que aprueban y promueven fenómenos taumaturgicos o milagrosos, los cuales son objetos del escepticismo en la Iglesia Católica oficial. La aceptación pronta de las innovaciones religiosas (como la glosolalia pentecostalista y las curaciones religiosas) por los creyentes populares, se ha demostrado como factor en el reclutamiento de entre los campesinos latinoamericanos a las congregaciones pentecostalistas.³

Reporta Hurbon (1986:160) que la secta, conocida como *Los Apóstoles del Amor Infinito*— un grupo innovador tradicionalista de Canadá, similar a *Nueva Jerusalén* en algunos aspectos importantes— ha tenido éxito en reclutar entre la gente rural y los migrantes recientes del campo a la ciudad en Puerto Rico y Guadeloupe. La expansión de los Apóstoles en el Caribe, parece ser atribuible, en gran parte, al revival del "sistema tradicional mágico-religioso, el cual la Iglesia Católica había puesto en peligro como resultado de los cambios que había sufrido después del Vaticano II" (Hurbon 1986:160). Los reclutadores de los *Apóstoles del Amor Infinito* buscan a

nuevos reclutados en los viejos santuarios de peregrinación marianos, como la Montaña Santa en el sur de Puerto Rico. Estos sitios han caído en el desuso en la Iglesia Católica institucional, pero siguen siendo lugares favoritos frecuentados por los creyentes rurales, quienes buscan allí milagros y formas religiosas populares (Hurbon 1986:160).

Significativamente, entre los grupos de orientación tradicionalista católica cismática (e.g., *Nueva Jerusalén, Apóstoles del Amor Infinito*), el reclutamiento se promueve a menudo por el mismo énfasis folk sobre lo milagroso que se observa en los casos no-católicos. Los hallazgos sobre la defeción campesina del catolicismo, sugieren que, para grandes números de creyentes folk, si éstos no pueden obtener milagros, reforma personal, y experiencias religiosas novedosas dentro de un ambiente católico —principalmente debido al desénfasis clerical del sacramentalismo y las normas de la sociedad campesina local— las formas relacionadas con el protestantismo, pueden ser alternativas aceptables para obtenerlos. De esta manera, los pueblos rurales latinoamericanos, guiados por su juicio privado de lo milagroso, continúan su búsqueda de soluciones para los problemas de la vida cotidiana, identificando como “auténticas” aquellas formas que corresponden a su concepto práctico de la vida religiosa.

NOTAS

- 1 El término “reclutamiento”, se refiere a la decisión de afiliarse a un grupo religioso. El reclutamiento se considera analíticamente, como un proceso distinto al de la “conversión”, único término utilizado tradicionalmente en la literatura antropológica sobre el cambio religioso. A su vez, la conversión se concibe, como referente al proceso de cambio de la identidad personal después del contacto con un grupo (Balch 1985:27). Véase la discusión de Leatham (1993:28-30).
- 2 En el caso de México, una escasez crítica de la atención clerical al campesinado, ha contribuido mucho a esta situación. Un estudio de 1971, realizado por una comisión de los Obispos Mexicanos, indicó que la Iglesia Católica, contaba con sólo 625 parroquias y curatos, proveyendo el ministerio para 23 millones de pobladores rurales, en más de 100 mil asentamientos por todo el país. (Hanratty 1980:182).
- 3 No hay suficientes datos de reclutamiento disponibles, para discutir aquí el papel en el reclutamiento de la participación en la glosolalia, o de la posible ganancia de estatus por el aumento en la participación religiosa entre las mujeres (ver Fortuny 1989, s.f.).

BIBLIOGRAFÍA

- Annis, Sheldon. *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin, Texas: University of Texas Press, 1987.
- Balch, Robert. “What’s Wrong with the Study of New Religions and What We Can Do About It”. B. Kilbourne, ed. *Scientific Research in New Religions: Divergent Perspectives* (Proc. of 64th Annual Meeting of the Pacific Division of the American Association for the Advancement of Science), vol. 2, Pt. 2. San Francisco: Pacific Division/American Association for the Advancement of Science, 1985.

- Bastian, Jean-Pierre. "The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Socio-historical Perspective". *Latin American Research Review* 28(2):pp. 33-62. 1993.
- Bax, Mart. "Patronage in a Holy Place: Preliminary Research Notes on a 'Parallel Structure' in a Yugoslav Pilgrimage Centre". *Ethnos* 55(1-2): pp.41-55, 1990.
- Brusco, Elizabeth Ellen. *The Household Basis of Evangelical Religion and the Reformation of Machismo in Colombia*. Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1986.
- Carroll, Michael P. "Italian Catholicism: Making Direct Contact with the Scared" *Sociological Studies in Roman Catholicism: Historical and Contemporary Perspectives*. R. O'Toole, ed. pp. 27-44 Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1990.
- Carter, Lewis F. "The Problem of Authenticity in the Study of Religious Traditions". *Paper read at the 1994 Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion*, s.f.
- Deive, Carlos Esteban. Olivorio: Estudio de un movimiento mesiánico en Santo Domingo. *Actas de XLI Congreso Internacional de Americanistas* 3: pp.132-142. México, 1976.
- Della Cava, Ralph M. *Miracle at Joazeiro*. New York: Columbia University Press, 1970.
- Evans, Timothy Edward. *Religious Conversion in Quetzaltenango, Guatemala*. Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1990.
- Faris, Ellsworth. "The Sect and the Sectarian (Chap. 5)". *The Nature of Human Nature* by E. Faris. pp. 46-60. Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1969 [1937].
- Finkler, Kaja. Dissident Sectarian Movements, the Catholic Church, and Social Class in Mexico. *Comparative Studies in Society and History* 25(2):pp. 277-305, 1983.
- Finkler, Kaja. *Spiritualist Healers in Mexico: Successes and Failures of Alternative Therapeutics*. South Hadley, MA: Bergen and Garvey, 1985.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia. *Converted Women Redefining Their Family Roles in Mexico*. Ms, s.f.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia. "Religión y sociedad en el sureste de México", vol. 5. *Cuadernos de la Casa Chata* 165. México: Secretaría de Educación Pública, 1989 .
- Fortuny Loret de Mola, Patricia. *On the Road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehovah's Witnesses in Mexico*. Ph.D. thesis. University College London, 1995.
- Funarte/Instituto Nacional do Folclore. *Pequeno Atlas de Cultura Popular do Ceará: Juazeiro do Norte*. Fortaleza:Universidade do Ceará, 1985.
- Garma Navarro, Carlos. *El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista. 1987.
- Gill, Lesley. "Like a Veil to Cover Them": Women and the Pentecostal Movement in La Paz. *American Ethnologist* 17 (4):pp. 708-721, 1990.
- Giménez, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecueménicos, 1878.
- Greil, Arthur D. R. Rudy. What Have We Learned from Process Models of Conversion? *Sociological Focus* 17(4):pp. 305-323, 1984.
- Hanratty, Dennis M. *Change and Conflict in the Contemporary Mexican Church*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1980.
- Hernández Castillo, Rosalva Afda. Identidades colectivas en los márgenes de la nación: Etnicidad y cambio religioso entre los "mames" de Chiapas. *Revista Nueva Antropología* núm 45: pp. 83-106, 1994.
- Hurbon, Laënnec. "New Religious Movements in the Caribbean". *New Religious Movements and Rapid Social Change*. J. Beckford, ed.

- pp. 146-176. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1986.
- Leatham, Miguel C. *Peasants, Prophets, and "New Jerusalems": A Comparative View of Latin American Holy Cities*. 1994 Kennedy Memorial Lecture (ms). Department of Anthropology, University of New Mexico, s.f.
- Leatham, Miguel C. "Vayamos allá donde Está Nuestra Madre": *Peasant Recruitment to a Mexican Millenarian Colony*. Disertación doctoral. University of New Mexico, 1993.
- Macklin, Barbara J. "Two Faces of Sainthood: The Pious and the Popuiar". *Journal of Latin American Lore* 14(1):pp. 67-91, 1988.
- Macklin, Barbara J. and N. Ross Crumrine. "Three North Mexican Folk Saint Movements". *Comparative Studies in Society and History* 15(1): pp. 89-105, 1973.
- Martin, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Marzal, Manuel M. "Interpretación de la religiosidad popular". *Religiosidad y fe en América Latina*. Serie la Fe de un Pueblo núm.2 Ponencias y documentos informativos del Encuentro Latinoamericano de religiosidad popular, celebrado en Santiago de Chile, Dic. 1973. pp. 77-93. Santiago. Chile: Ediciones Mundo, 1975.
- Pessar, Patricia R. "Unmasking the Politics of Religion: The Case of Brazilian Millenarianism". *Journal of Latin American Lore*. 7(2):pp. 255-277, 1981.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *O Mesianismo: No Brazil e no mundo*. Sao Paulo: Editora Alfa-Omega, 1977.
- Shadow, Robert D., and María J. Rodríguez V. "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: Hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma". *Mesoamérica* 19 (junio):pp. 35-72, 1990.
- Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Wallis, Roy. "Ideology, Authority, and the Development of Cultic Movements". *Social Research* 41:299-327, 1974.
- Wallis, Roy. and Steve Bruce. "Network and Clockwork". *Sociology* 16(1):pp. 102-107, 1982.
- Wallis, Roy. and Steve Bruce. "Accounting for Action: Defending the Common Sense Heresy". *Sociological Theory, Religion and Collective Action* by R. Wallis and S. Bruce. pp. 11-46. Belfast: The Queen's University, 1986.
- Warnholz Loch, Margarita. "La nueva Jerusalén": *Un estudio de milenarismo en México*. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, D.F., 1988.
- Willems, Emilio. "Religious Mass Movements and Social Change in Brazil". *New Perspectives of Brazil*. E. N. Baklanoff. ed. pp. 205-232 Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1966.
- Willems, Emilio. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1967.
- Wolf, Eric R. *Peasants Foundations of Modern Anthropology Series*, M. Sahlins, ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.
- Zygmunt, Joseph F. "Movements and Motives: Some Unresolved Issues in the Psychology of Social Movements". *Human Relations* 25 (5): pp. 449-467, 1972.