

La conversión religiosa en la construcción de la identidad del sujeto

*Reflexiones a partir del referente empírico. El caso de una familia
cristiana-evangélica de Colima: Los Amezcua Torres*

Karla Y. Covarrubias Cuéllar*

Este trabajo presenta cómo ciertos grupos culturales (En este caso la familia) realizan construcciones de sentido a partir del fenómeno religioso y cómo transforman su identidad a la par de las dinámicas culturales complejas en las que habitan.

Karla Covarrubias presents in this work how certain cultural groups (in this case the family) construct sense from the religious phenomenon and how they transform their identity as well as their complex cultural patterns in which they live.

* Mexicana. Doctora en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora e Investigadora del Programa Cultura del Centro Universitario de Investigaciones Sociales de la Universidad de Colima. Coordinadora nacional de la Investigación sobre la recepción de la telenovela *Mirada de Mujer*. Sus líneas de investigación son Antropología de la familia, Sociología de la Religión y Estudios de Audiencias. karla@cgic.ucol.mx

Introducción.

Esta investigación tuvo el objetivo de conocer cómo ciertos grupos culturales (en este caso la familia) construyen sentido a partir de la religión y cómo las subjetividades se transforman en otras identidades a la par con las dinámicas culturales de este mundo complejo, atiborrado de significados en todos los ámbitos de la vida social. Así en este marco de la complejidad cultural, del estado-mundo, de la crisis de la modernidad, las conversiones religiosas toman sentido como objeto de estudio, pues me parece que la religión es uno de los tejidos más sensibles de la cultura y en tiempos de crisis, su estudio se vuelve primordial.

Mi inquietud académica por realizar una investigación con el tema religioso se basa por un lado, en comprender cómo repercuten los movimientos sociales de orden religioso en la cultura (por supuesto en Colima y en México en general) y por otro, explicar cómo esta movilidad estructural de sentido, toca y trastoca la experiencia de vida de los sujetos sociales. Es pues a través de la religión por medio de la cual se configuran muchos de los procesos de identidad; es dentro de este campo de la cultura donde los sujetos sociales edifican mundos y experimentan procesos cognitivos en la búsqueda de sentido. La religión a través de la conversión religiosa funciona como un sistema modelante y modulante que nos permite comprender los procesos de internalización y apropiación de la cultura, los cambios de identidad¹.

¹ Esta investigación constituye parte de mi tesis doctoral titulada "En el nombre precioso de Cristo Jesús...La conversión religiosa en la construcción de identidades. El caso de una familia cristiana-evangélica de Colima: Los Amezcua Torres". Tesis defendida en 1998 en la Facultad de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, España. Esta tesis puede consultarse en el Programa Cultura del Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Colima.

Uno de los puntos de partida de esta investigación es que no es posible estudiar la conversión religiosa por sí misma, sino que por su complejidad, es necesario considerar los contextos inmediatos en los que ésta se produce, ámbitos culturales como la familia, el barrio, la comunidad, la región y el país, contextos que a su vez se mantienen estrechamente vinculados a la historia biográfica del sujeto. Este es el gran marco referencial de esta investigación con el cual se ha trabajado a la religión desde la cultura, y no sólo desde la religión misma.

Hay un conjunto de preguntas epistémicas sobre el objeto de estudio que motivaron y guiaron esta experiencia de conocimiento y son las siguientes: ¿por qué en sociedades profundamente católicas, como es el caso de México, se rompe con la tradición de la religión católica?, ¿bajo qué condiciones socioculturales (individuales y sociales) sucede esto? ¿qué implicaciones sociales, culturales, económicas y emotivas implica este cambio de filiación e identidad religiosa?, ¿cuáles son esos factores socioculturales que han modificado el sentido religioso de muchas familias y personas de distintos estratos sociales?, ¿cómo se da entonces esta ruptura religiosa entre una generación y otra y de qué depende?, ¿cómo se vive y qué implica este cambio cognitivo en el sujeto convertido?, ¿qué significa para el sujeto su identidad como “cristiano”?, ¿cómo se percibe el sujeto a partir de su experiencia de conversión?.

I. Genealogía social e Historia de familia: **una semblanza del acercamiento con los Amezcua Torres**

Esta investigación sobre conversión religiosa ha sido construida a partir de genealogías sociales e historia de familia. Dicha investigación está considerada dentro de los estudios de larga duración (Braudel) y de movilidad social, los cuales tienen la finalidad de conocer y sobre todo

comprender, cómo se va heredando la cultura a través del tiempo, de generación en generación (ciertas disposiciones culturales, visiones, apreciaciones y valoraciones del mundo, así como ciertas prácticas sociales, etc.), en un complejo sistema de familias consanguíneas. Dentro de esta retrospectiva también se ha trabajado sobre la ruptura y transformación de esta misma herencia cultural, para ello he puesto la mirada tanto en la trayectoria religiosa católica, como en la ruptura simbólica que representa la conversión religiosa.

El foco principal está en una familia colimense que desde hace poco más de quince años apropió una nueva manera numinosa de ver el mundo, así llegaron en 1980 a casa de los Amezcua Torres las conversiones religiosas. Ahora con este cambio en el ámbito religioso, ellos se autodenominan “cristianos” y pertenecen a una Congregación protestante-evangélica-pentecostal llamada *Estrella Blanca de Dios*, ubicada en Colima.

En el relato de la historia de familia visto como una totalidad, podemos visualizar al menos cuatro grupos familiares entrelazados consanguíneamente. Es necesario decir que al interior de estas familias, convivieron miembros de varias generaciones. Este factor dio un carácter *extenso* en el número de integrantes e *intenso* en las relaciones sociales, de tal manera que dichas circunstancias de vida, produjeron un mundo complejo y hostil que se refleja tanto en la calidad y estilo de vida, así como en la cultura de la pobreza, condición social de estas familias. Veamos a vuelo de pájaro las familias de origen que conforman la historia de familia de los Amezcua Torres.

Cuadro I. Familias consanguíneas que conforman la Historia de la familia Amezcua Torres a través de cinco generaciones

(Familia A)

Fam. Casillas González

(1866-1885, primera y segunda generación)



(Familia C)

Fam. Torres Casillas

(1902-1927, segunda, tercera generación)



(Familia D)

Fam. Amezcua Torres

(1945-1995, segunda, tercera, cuarta y quinta generación)



(Familia B)

Familia Torres Jiménez

(1856-1885, primera y segunda generación)

La pareja que conformó la familia Amezcua Torres tuvo doce hijos (siete mujeres y tres hombres), uno de ellos se murió de hambre a la edad de diez meses. En este grupo familiar también vive una nieta de la pareja. Veamos en el siguiente cuadro la representación de la familia completa.

Cuadro 2. Familia Amezcue Torres: Padre, madre hijas, hijos y nieta

NOMBRE	EDAD	GEPR PARENTESCO	IDENTIDAD RELIGIOSA
Jesús Amezcue Salgado	77	IC&f	Evangélico
Martina Torres Casillas	68	&f	Evangélica
Gabriela Amezcue Torres	48	2TE&f	Católica
Javier Amezcue Torres	46	IT&f	Evangélico
Margarita Amezcue Torres	44	2T&f	Católica
Josefina Amezcue torres	42	2T&f	Católica
María Amezcue Torres	39	2T&f	Católica
Miguel Amezcue Torres	(+)	IT&f	Católica
Martha Amezcue Torres	37	2T&f	Católica
Alicia Amezcue Torres	33	2T&f	Evangélica
Pedro Amezcue Torres	30	IT&f	Evangélica
Leticia Amezcue Torres	27	2T&f	Católica
Niclás Amezcue Torres	25	ITY&f	Evangélica
Natalia Carrillo Amezcue	9	2T2T&f	Evangélica ^(***)

Simbología:

(+) Finado

(*) La codificación del meta-lenguaje parental GEPR, fue tomada de Alberto M. Cirese. Ver en Anexos: Cuadro 2^a

(**) Nacida en un contexto culturalmente evangélico

Esta familia tiene seis casos de conversión religiosa (la nieta no está considerada aquí como un caso de conversión) y, al trabajar con la historia de vida en cada uno de ellos, descubrí que los sujetos convertidos narraban su experiencia de conversión como una vivencia altamente significativa en su vida. De esta manera y con una mirada “desde adentro” del objeto de estudio, pude reflexionar sobre los matices tan distintos y tan similares entre una experiencia de conversión y otra.

Podemos decir que las condiciones de vida tanto de las familias que antecieron a los Amezcua Torres como las condiciones de vida de esta última familia, fueron prácticamente las mismas: la pobreza, la violencia física, moral y psicológica, la marginación social, la cultura machista, el abuso de autoridad, la enfermedad como desequilibrio psicofamiliar, social y económico entre muchas otras². Es necesario decir también que estamos frente a un amplio grupo de familias que tiene una baja escolaridad y que tienen una arraigada identidad católica. Además una buena parte de esta genealogía social, se relacionaron con las actividades del campo (campesinos jornaleros, ejidatarios, salineros). Otra buena parte se encuentra vinculada a trabajos del sector terciario formal (secretarías, electricistas, maestros de primaria, etc.) e informal, es decir, emergentes (albañiles, jardineros, peluqueros, trabajo doméstico, etc.). También a manera de retrospectiva, puede verse a lo largo de la

² Para conocer ampliamente la densidad de la vida social de esta historia de familia, sugerimos consultar la tesis doctoral antes mencionada.

historia de esta familia, significativos procesos de migración hacia Estados Unidos, otro de los rasgos culturales de muchas familias mexicanas.

Podemos decir entonces que la herencia cultural de un grupo familiar a otro estuvo y sigue estando constituida por condiciones de vida deplorables donde las relaciones sociales han sido muy desgastantes al interior de cada grupo, incluidas las de la familia objeto de estudio. Es pues dentro de esta *ecología familiar* donde se generaron los seis casos de conversión religiosa al interior de los Amezcua Torres.

Cuadro 3. Conformación de la red cristiana-evangélica: Año de nacimiento y año de conversión religiosa de algunos miembros de la familia Amezcua Torres, Colima 1980-1990

Generación



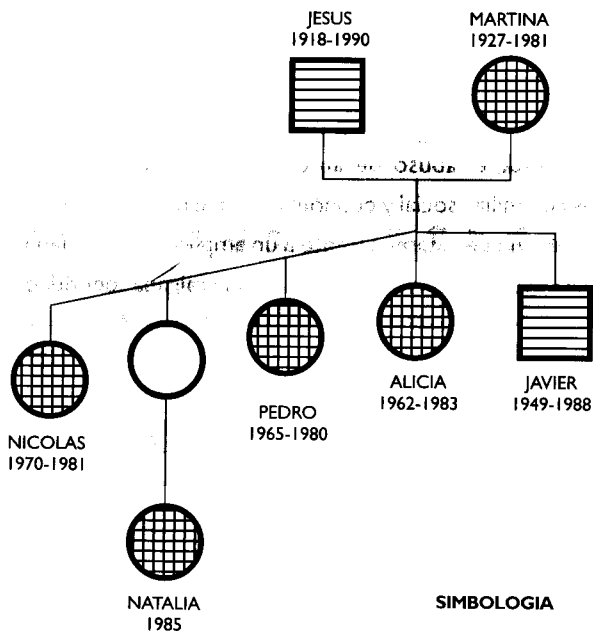
3^a



4^a



5^a



SIMBOLOGIA

-  Cristiano Activo
-  Cristiano Pasivo
-  Ausente

Inicié el trabajo de campo el día 3 de agosto de 1995 y lo terminé el 30 de diciembre de 1996, trabajé intensamente con el objeto de estudio un año y cuatro meses. Para ello, estuve buscando durante algunas semanas una familia que reuniera los requisitos siguientes:

1. Que fuera una familia que tuviera una identidad protestante, es decir que en su historia particular tuviera varios casos de conversión religiosa del catolicismo al protestantismo. A este grupo social le llamé *familia conversa*.
2. Que fuera una familia conformada por al menos tres generaciones vivas, esto era pertinente para explorar si había habido en generaciones anteriores otros casos de conversión, pero sobre todo para conocer el contexto sociocultural de la familia base a través de la Historia Oral.
3. Que fuera una familia con la cual yo tuviera un mínimo de contacto. Esto ayudaría, en principio, a hacer menos brusca mi entrada al grupo y por tanto mi presencia daría algo de confianza.

En realidad no fue difícil contactar con una familia que cubriera tales requisitos, pues en Colima hay cientos de familias convertidas al protestantismo (cristianismo evangélico-pentecostal), además de que parecía que a la gente le interesaba que se hablara de “las cosas de Dios” y pienso que tal vez esta actitud proselitista, representaba la oportunidad para que otra gente conociera acerca de “la palabra de Dios”. Definitivamente esto ayudó.

Mi acercamiento con esta familia evangélica fue a través de la etnografía³ y a lo largo del trabajo de campo reconstruí la vida cotidiana de hasta cinco generaciones y pude explorar tanto las condiciones y estilos de vida de alrededor de 80 familias que conforman la genealogía social de

³ Sobre la metodología de esta investigación sugerimos consultar el artículo de Covarrubias Cuéllar, Karla Y. “Etnografía: el registro del mundo social desde la vida cotidiana (Apuntes metodológicos)” en: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (ESCC), no. 8, Nueva Época, Universidad de Colima, 1998, p. 93-114

la familia de investigación. Esto fue posible gracias a tres informantes centrales, a varios informantes secundarios y a otros tantos terciarios. Todas estas familias consanguíneas de la familia objeto de estudio, conformaron el contexto sociocultural de nuestra familia protagonista y fueron trascendentes en la investigación para entender qué tipo de familia constituían los Amezcua Torres.

Finalmente decidí trabajar en la familia de una tía abuela con la cual había mantenido un muy pobre contacto previo al trabajo de investigación. El parentesco con el mismo objeto de estudio permitió mi entrada a la familia de manera positiva y en esta medida mi presencia ahí fue menos brusca, pero no por eso imperturbable. Entonces así de entrada, a los ojos del grupo, yo ya no era una persona completamente extraña.

Una vez iniciado el trabajo de campo, poco a poco me di cuenta que la investigación iba tomando más sentido para mí, pues me veía a mi misma desenmarañando las tripas de mi propia familia consanguínea. Es decir, tuve que involucrarme con la genealogía familiar de la familia base, que formaba parte al mismo tiempo de mi propia genealogía. Así, mi relación con los Amezcua Torres fue naciendo y “haciéndose” en función de un sentido de vida que yo misma descubrí a lo largo de la etnografía.

En 1995 vivían en casa de los Amezcua Torres, cinco personas: la mamá Martina de 68 años de edad, el papá Jesús de 77 años de edad, el hijo mayor Javier de 46, el hijo menor Nicolás de 25 y Natalia de nueve años, nieta de Jesús y Martina.

Cuadro 4. Miembros que componen actualmente a la familia Amezcua Torres, todos ellos cristianos-evangélicos. Colima, 1995-1996

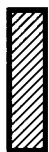
Generación



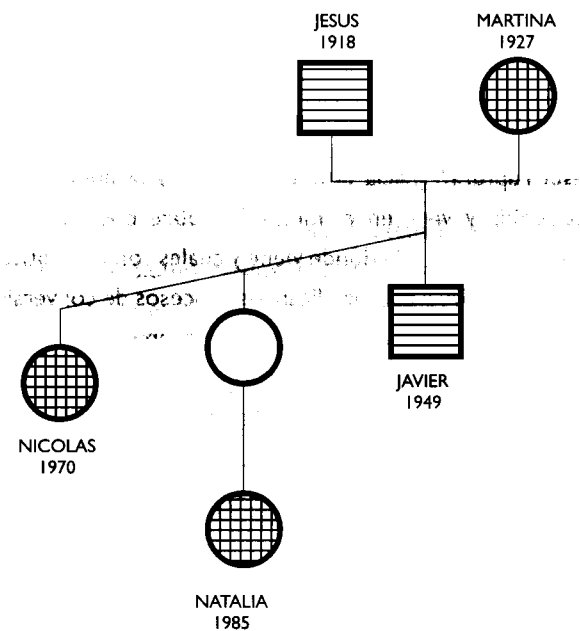
3^a






4^a



5^a



SIMBOLOGIA

-  Cristiano-evangélico Activo
-  Cristiano-evangélico Pasivo
-  Ausente

II. Una mirada a la red que conformaron las conversiones religiosas.

De la conversión colectiva al efecto “empowerment”

La familia Amezcua Torres, proviene de una profunda tradición católica. Por ejemplo la familia de origen de Martina, los Torres Casillas y las familias de sus abuelos maternos y paternos, fueron católicos de credo, práctica y discurso. Ciertamente en su familia ha habido una ruptura en este ámbito de la religión, pero ¿cómo puede entenderse y explicarse esta ruptura?, ¿hacia dónde se dirige esta nueva forma numinosa de concebir y vivir en el mundo?, ¿sobre qué valores culturales está fundamentada?, ¿de dónde viene y cuáles son los motivos de la ruptura?, ¿cómo se vive y qué significan los procesos de conversión religiosa en la vida de estas familias?, ¿cuáles son las repercusiones culturales provocadas por los procesos de conversión religiosa? y ¿qué tipo de sujetos configuran las conversiones religiosas?.

La ecología natural de la familia Amezcua Torres a lo largo de la historia a través de cinco generaciones, fue muy complicada por las condiciones de pobreza y por eso mismo intensa y densa. En este contexto fueron produciéndose las conversiones religiosas y con ellas la densidad de la vida familiar se intensificó, se generaron grandes disputas al interior y fuera del grupo, además los amigos, compadres, familiares y vecinos del barrio, se fueron retirando de los Amezcua Torres, esto marcó aún más su condición marginal. Sin embargo, las mismas conversiones religiosas permitieron a la familia «capitalizarse», ya que el ingreso a la congregación evangélica *Estrella Blanca de Dios*, los puso en relación con otros sujetos «ya capitalizados» o «en vías de capitalización». Con ello se abrió la posibilidad de contactarse con médicos, abogados, maestros, secretarías, empleados de gobierno, profesores de la universidad, licenciados, etc., es decir, con una amplia gama de profesionistas y empleados de varias

instituciones de la ciudad de Colima. Podemos decir entonces que a través del vector religioso, la familia Amezcua Torres sufrió una *descolocación social*, se produjo un efecto *empowerment* de tipo objetivo y simbólico, pues la familia “ganó algo” a partir de su vinculación a la congregación. Por un lado, logró un tipo de reconocimiento social, hoy en día son socialmente «alguien», ahora la familia es reconocida, vista, nombrada por los miembros de la congregación religiosa a la que pertenecen. En términos de Bourdieu, ganaron *capital simbólico*, éste, “no es más que el prestigio, reputación o renombre, que es la forma percibida y reconocida como legítima de estas diferentes especies de capital”⁴.

Para entender lo que le ha sucedido a la familia Amezcua Torres a través del conjunto de las conversiones religiosas, Jorge González dice que «toda familia ocupa un lugar en el *espacio social multidimensional* que le envuelve y en virtud de su posición estructural en él, tiene mayores o menores posibilidades de acceso en su tiempo de vida a diversos tipos de recursos, y que es sólo mediante una serie de estrategias adecuadas (o inadecuadas con sus consecuencias igualmente negativas) que la familia puede aproximarse, controlarlos o bien, apropiarse de ellos, y sólo así llegado el momento, dichos recursos (o su carencia) pueden ser objeto de *transmisión* a los descendientes”⁵.

⁴ Bourdieu, Pierre. “El espacio social y la génesis de las clases” en: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (ESCC), no. 7, Universidad de Colima, 1989, p. 29.

⁵ González, Sánchez Jorge. “Y todo queda entre familia. Estrategias, objeto y método para historias de familia» en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (ESCC), no. 1, Nueva Época, Universidad de Colima, 1995, p. 136

Me parece que es importante comentar que el acceso a los «bienes» de la congregación *Estrella Blanca de Dios*, no están -como en ningún lado- ahí libres para ser tomados y apropiados, el acceso a ellos efectivamente, se da mediante ciertas estrategias. En el caso de la familia Amezcua Torres, el pastor ha desempeñado un rol central entre los distintos tipos de capital que se mueven dentro de la congregación y la familia; ha sido a través de éste y del apoyo afectivo, moral y social que la familia fue ganando «terreno». En la relación entre el pastor y los miembros de la familia, la *comunicación* (que funciona sobre un plano más horizontal que vertical) ha sido básica, expresar las necesidades personales y vitales en la congregación, implicó en principio, el acto de conversión y enseguida, asistir a la doctrina evangélica y someterse a «las cosas de Dios» y «alejarse del mundo», asumir y difundir la «palabra de Dios», volverse miembros activos de su nueva visión del mundo y dar testimonio de ello. De esta manera el hecho de que los miembros de la familia confiaran y se abandonaran a Dios, significó por tanto, confiar en el pastor, en su buena fe y en su buena acción.

Otra estrategia de «acceso a...», ha sido propiamente el *compromiso ético* que el neoconverso asume ante el pastor y ante su congregación, a partir del cual, por ejemplo, sabe que puede encontrar trabajo, médicos, maestros y otros apoyos que como institución promueve, tales como becas de estudios básicos y profesionales, servicios de Orfanatorio, de rehabilitación alcohólica o drogadicción, etc.

Por todo ello, ahora el capital social de la familia es más extenso, cuentan con más posibilidades de relación con el mundo social y con otras posibilidades de empleo y mejores ingresos, ahora tienen más amigos, cuentan con un significativo apoyo moral, comunicación con otros, con sus iguales. De esta manera la familia ha logrado *descolocarse* positivamente (es decir, a su favor) en el espacio social, su *situs* diría

Daniel Bertaux⁶, se modificó.

Me parece importante comentar que hay muchas familias de escasos recursos como los Amezcua Torres, que en términos antropológicos y sociológicos, nos permiten entender bajo un conjunto de indicadores cualitativos, la trascendencia social que familias como ésta, logran al vincularse a determinados grupos religiosos, vía la conversión religiosa. Aquí aparece claro que los conversos de estratos sociales bajos, pueden lograr transformar su anterior condición social de vida a través del abastecimiento que representan estos grupos evangélicos. Es esto lo que precisamente nos permiten ver los estudios cualitativos, entender desde dentro del propio objeto de estudio, la trascendencia, en este caso, de la conversión religiosa, a diferencia de los estudios estadísticos donde los datos sobre índices de conversión religiosa no permiten ver lo que sucede en lo elemental de la vida cotidiana. De esta manera la perspectiva cuantitativa y cualitativa tendrían que complementar la construcción y explicación de sus observables.

Es pertinente comentar que esta especie de “empoderamiento” o *descolocación social*, se ha construido a lo largo de quince años, desde que Pedro y Martina ingresaron a la congregación evangélica. En este sentido la religión ha significado para la familia Amezcua Torres el *único vector objetivo y simbólico* por el cual lograron un mayor acceso a mejores condiciones de vida. Por supuesto esta posibilidad de relación social entre la familia y la congregación religiosa, no es incondicional, ni homogénea, ni total, más bien es y sigue siendo desnivelada, heterogénea y desigual en cuanto al “disfrute” o acceso a los bienes que constituyen la oferta del grupo *Estrella Blanca de Dios*. Ahora, a partir de las conversiones religiosas, la familia tiene esta posibilidad de mantener una

⁶ Bertaux, Daniel. “El patrimonio y su linaje: Transmisiones y movilidad social en cinco generaciones” en: *Estudios sobre las Culturas contemporáneas* (ESCC), Universidad de Colima, 1994, p. 28.

interacción mayor con un escenario social del cual puede “abastecerse”, antes no. Así el capital social más potente y variado que tiene la familia lo concentra el universo de relaciones sociales del grupo *Estrella Blanca de Dios*⁷, bajo las consideraciones anteriormente comentadas.

Veamos otras formas en que se ha hecho observable este efecto de *descolocación social* del grupo al que hacemos referencia. El capital cultural (Bourdieu) de origen de los Amezcua Torres, es prácticamente bajo, pero a lo largo de la historia familiar y a partir de las conversiones religiosas, ha habido también cambios significativos. La media de estudios de los miembros del grupo es de quinto año de primaria (todos los hijos de Martina y Jesús aprendieron a leer y a escribir), pero cabe mencionar que la familia cuenta con un sólo título y es el de los estudios de Pedro (uno de los hijos de la pareja) a quien la congregación lo apoyó para que terminara sus estudios en un CEBETIS de Colima y después lo becó para formarlo como pastor en el *Centro de Formación de Pastores Cristianos* en Guanajuato. Como parte de este capital cultural adquirido, Pedro suma un total de catorce años formales de estudio, mientras sus hermanos van de uno a cinco años. De los hermanos de Pedro ninguno (excepto Nicolás, el hijo menor de la pareja), obtuvo su certificado de primaria.

a. El efecto de la conversión religiosa desde la perspectiva individual:

⁷ La totalidad de las ocupaciones de los integrantes del Grupo Amor, no fue posible localizarla dentro del archivo del Grupo Amor, pero localicé en el acta notarial no. 3 de la Secretaría de Gobernación del Gobierno del Estado de Colima, las ocupaciones de algunos dirigentes de la Congregación y de algunos miembros. Entre ellos tenemos empleados de TELMEX, Técnicos electricistas, Empleados de gobierno, algunos profesores de la Universidad, Industriales, Supervisores de motoría de TELMEX, Amas de casa, Profesores de primaria y Secretarías de varias instituciones tanto privadas como públicas.

Pedro, Martina, Nicolás, Alicia, Javier, Jesús y Natalia.

Bajo este contexto, hoy Pedro es socialmente “alguien”, este ejemplo nos sirve para ilustrar otra vez que ha sido a través del vector religioso por el cual la trayectoria biográfica de Pedro se transformó, así la conversión religiosa de Pedro y su ingreso al grupo *Estrella Blanca de Dios*, produjo en él una *descolocación social* tan particular que ninguno de sus hermanos tuvo. Bajo esta circunstancia objetiva, Pedro ganó autoestima, capital social, económico y cultural, ganó reconocimiento social. Así sea como sea, Pedro tiene ahora una condición social distinta, ganó una nueva vida, una profesión, un trabajo seguro y con ello dinero, de otra manera me parece que Pedro estaría hoy en circunstancias de vida menos favorables, como en las que se encuentran varias de sus hermanas. Esto me lleva a pensar que es muy poco probable que los hijos de Pedro lleguen a ser campesinos, albañiles o salineros (como sus antepasados), pues las posibilidades de relación con el mundo para él, se han abierto, así como se han abierto sus expectativas de vida.

Lo mismo sucedió con Nicolás, quien ahora goza de los trabajos que consigue a través de su capital social que guarda con los miembros de la congregación. Con su integración al grupo *Estrella Blanca de Dios* la trayectoria de vida de Nicolás también ha cambiado. En el caso de Nicolás, el futuro le pinta mejor, pues además del capital social del grupo *Estrella Blanca de Dios*, Nicolás ha podido extender su red de relaciones sociales más allá de la congregación, pues desde los diez años de edad, Nicolás se mantiene vinculado al grupo *Estrella Blanca de Dios* y a sus 25 años, la congregación religiosa representa para él un trampolín de ascenso social.

Martina constituye otro caso claro de *descolocación social*. Con Martina es importante comentar que además de haber ganado autoestima, respeto a su persona por los demás, así como reconocimiento social a su labor como cristiana, ganó también en capital cultural. Ella pasó de

una *cultura iletrada* a una *letrada*, esto representa un salto cualitativo significativo, pues hablamos de un *cambio cognitivo* que se ve reflejado en el aprendizaje tanto de lectura como de escritura, del uso de nuevas palabras (esto no quiere decir que las pronuncie bien), de un nuevo lenguaje y con ello nuevas posibilidades de lectura sobre el mundo. También es muy significativo en Martina que a través del proceso de conversión se dio en ella un tipo de emancipación social⁸.

El caso de Alicia (hija de la pareja), también es otro ejemplo claro de *descolocación social*, ya que al acceder al grupo *Estrella Blanca de Dios*, recuperó su autoestima, encontró apoyo moral, crecieron sus relaciones sociales, sus posibilidades de empleo y estudio. Por otro lado, Alicia logró además un *ascenso social* con su matrimonio, pues a sus 34 años de edad logró casarse con un miembro evangélico de la misma congregación, así el matrimonio le ayudó a resolver una presión social y ganó con él un tipo de reconocimiento, una nueva condición social. Este nuevo estatus de Alicia, se subrayó aún más porque al casarse se fue a vivir con su esposo a la ciudad de Washington, USA. Esto a los ojos de la familia, del barrio, de los creyentes de la congregación y a los ojos de muchos colimenses, incrementó su estatus. Así Alicia “salió ganando”, su nueva condición social es vista y asumida como una verdadera distinción.

⁸ Sugerimos leer la trayectoria biográfica tanto de Martina como del resto de los convertidos. Sugerimos poner en relación la historia de vida de cada uno de ellos con el contexto cultural de la historia de familia. Así se puede apreciar en el caso de Martina, el rol que desempeñaba antes y después de la conversión. De ser una mujer sometida, maltratada física, psicológica y moralmente, llegó a asumir una actitud diferente ante su esposo y sus hijos, ante los amigos en general. Este cambio no se dio por supuesto repentinamente, se originó a través de ciertas estrategias de las cuales ella se valió para negociar en la familia lo que estaba dispuesta a hacer y a no hacer.

Es necesario comentar que estos cuatro casos de conversión religiosa mencionados, se han vivido intensamente, en profundidad, es decir que durante este proceso complejo de cambios cognitivos, los sujetos han construido a su vez una nueva percepción de sí mismos y del mundo, esto es, una *nueva identidad*. Esta nueva identidad ha sido la mayor ganancia del converso, la construcción de sí mismo y el sentido de su vida. Aunque a su experiencia de conversión, la mayor ganancia ha sido el encuentro con Dios, la experiencia que les ha devuelto la certeza del mundo objetivo y subjetivo.

En cuanto a Javier, sucede algo parecido a los cuatro casos anteriores. En esta dinámica de relación familiar con el grupo *Estrella Blanca de Dios*, Javier ha ganado también amigos, ha recuperado su autoestima, ha encontrado apoyo moral. La experiencia de conversión de Javier, representa hoy en día una incertidumbre total, de esta manera, su experiencia de conversión aparece en él como un conflicto personal, ya que ésta representa la lucha ante la duda religiosa, ante lo pagano, ante lo que él quiere o no para su vida, ante lo que significa someterse o no a la doctrina cristiana. Pese a esta circunstancia de vida personal de Javier y lógicamente a la luz de su experiencia de conversión, Javier ya goza de lo que el grupo *Estrella Blanca de Dios* ha sembrado en la familia. Jesús, el esposo de Martina, aunque haya realizado su acto de fe en la congregación y se identifique como cristiano-evangélico, su experiencia de conversión no ha sido del tipo de Martina, Alicia, Nicolás o Pedro. Con ello quiero decir que su experiencia de conversión, no ha sido trascendente para su vida, y como Jesús no tiene —al menos a nivel de su *narración* y tampoco a nivel de su *acción*— ese nuevo sentido del mundo que es el que comparten los evangélicos de su propia familia. Para Jesús la conversión significó una estrategia para evitar el conflicto cotidiano entre él y su esposa. También significó la llegada de nuevos amigos y por supuesto el retiro de otros.

En este grupo familiar hay un último caso que no es precisamente de conversión, pero que nace precisamente en el contexto de estos procesos de ruptura y transformación cultural. Se trata de la nieta de la pareja, Natalia. Podemos decir que Natalia nació en un contexto evangélico y culturalmente se identifica como cristiana-evangélica por su relación cotidiana familiar. En el caso de Natalia, resulta que el grupo *Estrella Blanca de Dios* la ha mantenido becada a lo largo de sus estudios de primaria. La niña cuenta además con la posibilidad de manutención por parte de un orfanatorio de la congregación religiosa hasta que cumpla dieciocho años de edad. Este es un ofrecimiento que la congregación hace a la familia Amezcua Torres, pues es bien sabido que la madre de Natalia vive en Estados Unidos —como Alicia— y que en algún momento se podría requerir de esta ayuda social.

III. La conversión religiosa desde la cultura: **Un objeto de estudio interdisciplinar**

Al apropiarme el concepto de conversión para esta investigación y al introducirme a la infinidad de textos sobre el tema, vi que todos ellos pueden incluirse en dos tradiciones de interpretación que han sido históricamente conformadas por la antropología y la psicología social, pues la conversión ha sido un rico objeto de estudio para ambas ciencias humanas. Así, después de navegar entre diversos textos en función de mis preguntas de investigación, concluí que es pertinente utilizar algunos conceptos y sentidos empleados por la psicología social para poder trabajar en el ámbito de las subjetividades, de los mundos interiores que estos complejos procesos de transformación conllevan en la vida del sujeto.

En nuestro país se ha desarrollado muy poco lo que se llama *antropología de la subjetividad*, esta disciplina exige la interdisciplinariedad entre la Antropología y la psicología social, ya que es una de las herramientas

epistemológicas por medio de la cual podemos auxiliarnos para tener acceso a las *formas internalizadas de la cultura*, entendida ésta como *habitus* o como *identidad social*⁹.

Realmente es difícil coincidir con estudios de investigación que aborden a la conversión religiosa bajo una perspectiva desde la cultura. La mayoría de estos estudios, aparecen separados, sin vínculos entre una disciplina y otra, llámese filosofía, sociología, antropología o psicología social¹⁰. Esto enfatiza la pertinencia y la urgente necesidad de hacer una lectura de nuestros objetos de estudio, inter, trans y multidisciplinar.

Podemos decir en general que el estudio de la conversión religiosa se ha abordado desde diferentes puntos de vista: la conversión individual o colectiva, activa o pasiva, repentina o paulatina, directa o indirecta. La

⁹ Giménez, Gilberto. "La investigación cultural en México. Una aproximación". Ponencia presentada en el *I Coloquio Internacional de Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Universidad de Colima del 28 al 30 de noviembre de 1996.

¹⁰ Es impresionante la magnitud de la producción intelectual sobre el tema de la conversión religiosa, nos referimos al filón estadounidense fundamentado en la Psicología social. La producción del trabajo de William James puede leerse en Gillespie, Bailey V. *Religious Conversion and Personal Identity*. Religious Education. Press, Alabama 1979, p.20. Otro texto interesante es el de Ullman, Chana. *The transformed self. The Psychology of Religious Conversion*. PLENUM PRESS, New York and London, 1989, p. 191. "El trabajo de William James y Edwin Starbuck sobre jóvenes escolares (1911), así como el de William James y E.T. Clark (1929), profundizaron en el tipo de conversión mística (o «paulist conversion»), estudiada como un cambio repentino..." en: Lofland, John & Norman Skonovd, 1981 (mimeo sin título). El trabajo de John Lofland y Rodney Stark puede consultarse en Kox, Willem et al. «Religious Conversion of Adolescents: testing the Lofland and Stark model of religious conversion» in: *Sociological Analysis*. A Journal in the Sociology of Religion, number 1, 1990, p. 227. Estas son sólo algunas referencias. Para mayor documentación se sugiere revisar la bibliografía general de la tesis ya mencionada.

conversión entendida de manera preliminar como *transformación del sujeto*, ha sido definida en los siguientes tipos: conversión moral, cognitiva, efectiva, religiosa ¹¹ intelectual, mística, experimental, afectiva, renovación y anticoercitiva ¹². Como vemos, la gama es amplia, o como nos lo hace ver Renée de la Torre, diversa y contrapuesta. De la Torre, comenta sobre los distintos modelos que se han constituido en paradigmas del estudio de la conversión (de acuerdo con Richardson, 1985) ¹³. La autora comenta que “durante muchos años prevaleció la tendencia a entender la conversión bajo el modelo «paulino», como la experimentación individual e interior de un llamado de Dios que traía consigo un cambio de vida repentino, dramático y emocional y que, en consecuencia, excluía el aspecto racional y social de dicha experiencia, por una versión mágica y extraordinaria del suceso. Otras tendencias de corte más psicológico —dice De la Torre— han atendido al fenómeno de la conversión como un bloqueo del entendimiento, que ésta se debe al lavado cerebral («washing mind»); un bombardeo psicológico que hace que el sujeto transforme su personalidad mediante la ruptura de su vida anterior y la adopción de una nueva vida”. Por otra parte —comenta la autora— “se ha enfocado también el análisis de la conversión desde un marco de interpretación cognitiva, comúnmente explicado como una predisposición de marcos culturales que condicionan al sujeto a adoptar una nueva forma de interpretar el mundo. En estos enfoques prevalece una visión pasiva e individual del sujeto de la conversión”

¹¹ Conn, Walter. *Cristian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*. Paulist-Press 1986, p. 106-193.

¹² Lofland, John & Norman Skonovd. “Conversion motifs” in *Journal for the Scientific Study of Religion*. University of Connecticut, 1981, p. 377-383

¹³ De la Torre, Renée. *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*. CIESAS-Occidente, ITESO, y Universidad de Guadalajara, 1995, p. 219.

Todas las definiciones del concepto de conversión designan un cambio en la vida del sujeto en algún sentido. Mi perspectiva de estudio también apunta a entender que efectivamente la conversión implica *una transformación cognitiva no lineal ni pasiva, sino activa y multidimensional* donde intervienen factores culturales de todos tipos y niveles que van desde los marcos culturales complejos, hasta los marcos concretos cognitivos del sujeto con los cuales aprehende el mundo. Así en muchos de los trabajos sobre conversión religiosa, no se da cuenta del proceso de conversión, de lo que en él acontece, de cómo se vive y qué significa para el sujeto que la vive, tampoco se dice cuáles son los costos y las consecuencias personales, sociales y culturales que éstas producen. Lo que se sabe de la conversión es que produce en algunos casos, un nuevo yo, pero poco se ha atendido a la complejidad de esta autoconstrucción del sujeto, me refiero al mismo proceso cognitivo a partir de esta experiencia.

Entendemos por *cambio*, una nueva organización subjetiva y objetiva que se hace observable en otra forma de ejecución de las prácticas sociales. Entendido esto como una construcción identitaria del sujeto, el cambio implica pues una nueva concepción del mundo y también una nueva acción frente al mundo.

La conversión vivida como una experiencia trascendental en la vida del sujeto (considerando todas sus dimensiones estudiadas y puntos de vista sobre ella), genera un cambio de raíz, de base, hablamos de un *cambio ontológico*. Este tipo de cambio por mutación, es lo que permite al neoconverso, reconstruir una nueva identidad individual y social. Cuando el sujeto vive en intensidad este proceso, experimenta una desestructuración de sí mismo traducida en angustia, incertidumbre, dolor, llanto, gozo, etc., la subjetividad se vuelve entrópica y caótica, pero al mismo tiempo ésta es reconstructiva, regenerativa y reconfiguradora, el sujeto se va *haciendo en su propia experiencia de conversión* a través de procesos cognitivos donde la razón y la emoción

se encuentran imbricados entre sus viejos y nuevos sentidos de vida, entre sus viejas y nuevas *estructuras de plausibilidad*¹⁴, las que le soporten el sentido de su vida, que es el sentido propio de su persona, de su «self», de su «mismidad».

De esta manera la conversión como proceso de transformación cultural vivida por el sujeto, trasciende la esfera de lo religioso y produce un cambio en la totalidad de la vida de la persona y aunque este cambio se fundamenta y se mantiene de lo religioso, lo religioso es sólo parte del cambio de raíz del sujeto. Por eso la conversión religiosa vivida en profundidad tiene consecuencias culturales más amplias, ya que implica la construcción de nuevas apreciaciones, valoraciones, concepciones por el convertido, acerca de la vida social, así como hacia su propia persona. Decimos que la conversión tiene una trascendencia cultural porque ella apunta hacia el centro de un movimiento social de orden religioso y que como tal, trae consigo la formación de nuevas estructuras sociales y nuevos procesos cognitivos.

En esta investigación decidimos trabajar la conversión religiosa auxiliándonos del concepto de *estructuras de plausibilidad* (Berger) el cual me parece muy útil para entender el proceso al que nos hemos referido. Esta misma categoría me es útil para comprender, que en esta transformación de fondo (en la que el sujeto se encuentra en crisis, en un total desconcierto), están también implicadas las *estructuras objetivas de plausibilidad* que sostienen el sentido del mundo «real», aquellas que dictan qué es y cómo es el mundo social para una cultura determinada. Así la categoría de *estructuras de plausibilidad* nos permite entender la

¹⁴ Dice Berger "cada mundo necesita una «base social» con el fin de continuar existiendo como un mundo que sea real para seres humanos reales. Esta base es la estructura de plausibilidad» en: Berger, Peter. *El Dosis Sagrado. Elementos para una Sociología de la Religión*. Amorrortu, Buenos Aires 1969. p. 63

imbricación entre los mundos subjetivos y el mundo «objetivo» que se tocan y se configuran en la conversión. Además me parece necesario decir que es a través de las *estructuras de plausibilidad* por las cuales el sujeto orienta su acción social, sus prácticas cotidianas; a través de aquellas construye además del sentido, las metas, el pasado, los sueños, el futuro. Cuando hablamos de *estructuras de plausibilidad*, nos referimos a estructuras mentales concretas y cambiantes.

IV. De la conversión religiosa a la construcción de identidades: **la construcción del yo**

Entendemos entonces por *conversión religiosa* a un proceso de transformación sumamente activo y multidimensional en el que el sujeto experimenta cambios, desestructuraciones de sí mismo, de su propia noción de su yo. Esta experiencia de vida que es desestructuradora, es al mismo tiempo estructurante, se lleva a cabo en el mundo subjetivo integrador del sujeto, en sus *estructuras subjetivas de plausibilidad* que mantenían el sentido de su vida (percibido efectivamente como negativo y pecaminoso). Así estas *estructuras subjetivas de plausibilidad* han sido reconstruidas y reconfiguradas por un sentido religioso, las cuales configuran en el sujeto una nueva manera de ver el mundo y de percibirse así mismo como un sujeto distinto (efectivamente completo y feliz). Enseguida veremos cómo esta experiencia de conversión en el sujeto conlleva en algunos casos, la construcción de una *nueva identidad*. De ahí la reflexión de que la conversión religiosa opera como un sistema modelante y modulante de un proceso cultural que ahorma al sujeto en otro sujeto distinto.

De acuerdo a los referentes empíricos de esta investigación, el proceso de conversión en la construcción de la identidad conlleva al menos

cuatro transformaciones cognitivas culturales: *moral, afectiva, cognitiva y religiosa*¹⁵. Cada una de estas dimensiones culturales, emerge en el sujeto como cogniciones sobre el mundo; la *dimensión moral* construye en el convertido otras valoraciones del mundo, valores sobre los cuales el converso fija y administra su visión de la vida. La dimensión moral configura en el sujeto una ética inquebrantable en la cual la vida aparece claramente dividida en “las cosas de Dios” y “las cosas del mundo”. En la *dimensión afectiva* los sentimientos también se transforman, a través de ellos el sujeto da sentido al mundo, por eso pueden entenderse éstos como un tipo de transformación cognitiva, una forma de aprehender la realidad que se vive. Los sentimientos en la conversión religiosa se desbordan, así la experiencia de desconstrucción y construcción del yo, está intensamente acompañada por la emotividad del sujeto. La *dimensión cognitiva* propiamente dicha se hace observable en la lógica de preparación y adiestramiento del neoconverso en su formación intelectual doctrinal. Así cada vez que asiste a la congregación, hay una serie de contenidos bíblicos que el converso tiene que comprender y apropiarse. Por último la *dimensión religiosa*, se configura por la propia experiencia religiosa del sujeto, entendida y reflexionada en función del encuentro con Dios o en relación con el “falling in love”. Por todo ello estoy de acuerdo con Walter Conn, cuando comenta que la conversión demanda la fundación de una *identidad psicosocial y sociocultural*.

Vamos a concretar nuestras reflexiones sobre tres estudios de caso: Martina, Nicolás y Javier, pues fueron ellos quienes nos permitieron conocer este cambio cultural a través de la conversión. Recordemos que Pedro y Alicia no vivían en la casa familiar durante la investigación. Decíamos que entendemos por conversión a un proceso de transformación cognitiva que configura el sentido de vida de la persona y que construye en el sujeto otras estructuras de plausibilidad, así como

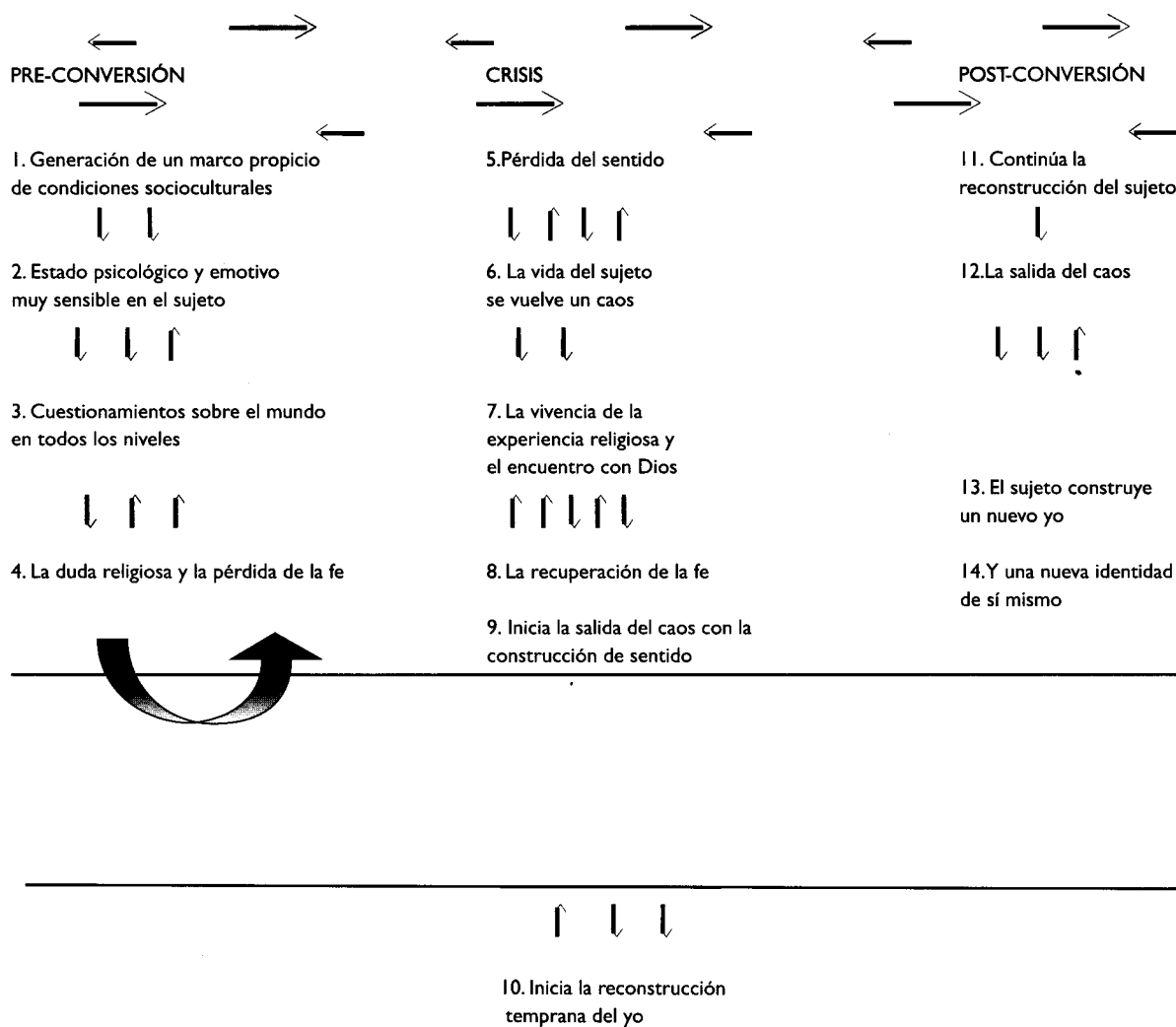
¹⁵ Coincido con la propuesta de Conn, Walter. Op. Cit., 1986, p 106-193.



una nueva identidad. Hacemos énfasis en que la conversión es sinónimo de mutación de la base de sentido por la configuración de otra completamente distinta. La conversión religiosa vivida en profundidad está considerada aquí como un tipo de muerte social ¹⁶. También quiero comentar que esta mutación no se da tajantemente, sino que se genera dentro de un proceso complejo donde el tiempo juega un papel central.

De acuerdo al trabajo de campo realizado, puedo decir que efectivamente previo a la experiencia de conversión religiosa, el sujeto se encuentra dentro de un marco de condiciones propicias que funciona como telón de fondo donde se da esta desestructuración subjetiva. En este sentido, estamos de acuerdo con Bailey Gillespie cuando hace referencia a un marco vivencial como una predisposición cultural del sujeto y lo llama *pre-conversión*. Dicho marco cultural, lleva al sujeto a una *Crisis* de sentido, este sería el momento intenso y crítico de la conversión. Después —dice Gillespie— vendría la salida de la crisis, a esta salida del caos, él le llama *post-conversión* ¹⁷.

¹⁶ Cantón Delgado, Manuela. *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, CIRMA/PMS, Madrid, 1998, p. 129.

¹⁷ Bailey Gillespie. *Religious Conversion and Personal Identity*. Birmingham, Alabama, 1979, p. 165

Cuadro 5. Indicadores culturales en el proceso de la conversión religiosa: pre-conversión, Crisis y Post-conversión**SIMBOLOGIA:**

-  La construcción del sujeto y la construcción de la su nueva identidad
-  Dimensiones culturales de la conversión: moral, afectiva, cognitiva y religiosa

Este cuadro tiene la finalidad de mostrar de manera general una buena parte del conjunto de indicadores culturales que me ayudaron a volver observable el proceso de construcción de sentido en el sujeto.

La *identidad* no está entendida aquí como una esencia o algo que se posea, está entendida inicialmente como un proceso de autoidentificación que se construye por interacción social. La identidad es resultante de conflictos y luchas —dice Giménez—, por eso una de sus propiedades es la plasticidad, su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían en el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y, a veces, resucitan¹⁸. Así cuando hablamos de identidad no nos referimos a una sola de sus dimensiones conformadoras, sino a un sistema de rasgos culturales que la configuran. De esta manera la identidad de una persona se construye a lo largo de su trayectoria biográfica a partir de la interacción social cotidiana y por ello puede

¹⁸ «La identidad (individual) supone, por definición, dice Gilberto Giménez, el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas, respecto a su relativa persistencia en el tiempo; así como en torno de su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social. George Hebert Meed —continúa Giménez— escribe sobre las condiciones de emergencia de toda «mismidad» (selfs): La identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades subjetivas durante el proceso de interacción social, en el interjuego de las relaciones sociales. Para Habermas, las personas y los grupos se autoidentifican en y por su participación en acciones comunicativas, tanto como esa autoidentificación sea reconocida intersubjetivamente. Por eso identidad, en cuanto autoidentificación, autorreconocimiento o autoadscripción, siempre se confronta digamos que de manera dialéctica con heteroidentificación, el heterorreconocimiento, y la heteroadscripción; de allí que se produzcan inevitables desfases o equilibrios inestables entre los polos contrapuestos» en: Giménez, Gilberto. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" en: *Nuevas identidades culturales en México*. (Guillermo Bonfil Batalla, Coordinador) CNCA, 1993, p. 27 y 28, 47-48

cambiar o modificarse al paso del tiempo, pues el proceso de identificación con el mundo, es abierto y tremendamente rico en sentidos y significados. La identidad personal, dice Gilberto Giménez, tiene un carácter plural o, mejor dicho, pluridimensional. En efecto la identidad de ego resulta de su inserción en una multiplicidad de círculos concéntricos o intersecados (Giménez, Gilberto. Op. Cit, 1993, p. 26).

Pero, ¿cómo es la nueva identidad (fundamentada en una concepción evangélica-pentecostal) del converso?, es una identidad que se construye por transformación y termina en mutación (“muerte social”), predomina en ella la dimensión de lo religioso sobre otras dimensiones que la componen ¹⁹, se sustenta en una dimensión ética inquebrantable (si no hay una coherencia entre *concepción* y *acción*, no hay conversión), esta identidad tiene un carácter comunitario significativo, dicha identidad da al converso una conciencia social del grupo de pertenencia y una conciencia individual clara de quién es él y cuál es su sentido de vida. Es una identidad que a nivel de grupo social produce la endogamia, pues los conversos no conciben la unión marital (legal o no) con otra persona (no olvido que hay excepciones) que no sea de su misma adscripción y/o concepción religiosa, en este mismo sentido, la convivencia entre evangélicos se vuelve exclusiva, cerrada. Además esta identidad produce en el sujeto un real “escape del mundo”, pues los cristianos evangélicos efectivamente se retiran de la vida pagana y esta actitud va soportada por una mentalidad configurada por la Biblia.

¹⁹ En la percepción de los informantes sobre sus propias historias biográficas, hay una clara dimensión de esta nueva identidad que predomina sobre las demás, esta es precisamente la religiosa. Esta *dimensión religiosa* de la identidad está conformada por una nueva ética y es sobre esta dimensión religiosa de donde surgen las otras dimensiones de la identidad del sujeto convertido, tales como la moral, afectiva y cognitiva:

Durante el trabajo de campo construí a partir de mis referentes empíricos, dos categorías teóricas que me fueron útiles para entender en *qué casos y de qué manera* la conversión religiosa funciona culturalmente como un proceso que puede construir en el sujeto una nueva identidad. Una de estas categorías fue *cristiano-evangélico activo*. Fue útil para definir aquella persona que por su identificación con la religión evangélica, ha podido reconstruir una nueva concepción ética e identitaria de sí misma y del mundo a través del proceso de conversión religiosa. Esta nueva concepción es objetivada y por ello observable en el sujeto converso en prácticas diversas y concretas, tales como el frecuente ayuno, la lectura diaria de la Biblia, la asistencia a las reuniones cristianas, la asistencia a convivios organizados por la congregación, la difusión de “palabra de Dios” de casa en casa, el acto constante de encomendarse a Cristo, la oración antes de cualquier comida, después de despertar, antes de dormir, al salir de casa, al visitar enfermos para leerles la Biblia, etc.

El *cristiano-evangélico activo*, llega a apropiarse un lenguaje fundamentalmente religioso con el que nombra su realidad personal y cultural. Así desarrolla una capacidad discursiva sorprendente en su labor como difusor de la «palabra de Dios». El *cristiano-evangélico activo* no sólo construye una nueva concepción de su mundo a partir de lo numinoso sino también y con ello, un nuevo estilo de vida cuyo referente es la Biblia. También este tipo de sujeto sabe perfectamente qué tiene permitido hacer dentro de su religión y qué tiene prohibido. Con esta nueva dimensión moral, el cristiano reconstruye sus valores elementales en su vida y se mueve en la vida social con aquellos valores que sabe que a «Dios le agradan», o lo que es lo mismo, «vive para agradar a Dios».

El *cristiano-evangélico activo* pues, ha logrado configurar nuevas estructuras de plausibilidad y con ellas nuevos sentidos de vida que conforman su nueva identidad. Bajo esta categoría de cristiano activo, quedaría ubicada la experiencia de conversión de Martina, Nicolás, Ali-

cia y Pedro, también ubico en esta categoría a Natalia.

Por ejemplo de Nicolás conocí su sólida formación personal basada en la firmeza de su carácter, en su seguridad personal, en su excelente autoestima, conocí su auténtica fe religiosa, su nueva moral cristiana y su formación intelectual basada en la doctrina de su congregación. Martina logró la emancipación de su rol de mujer abnegada, sometida, maltratada, olvidada y analfabeta; ahora es ella la que tiene en sus manos el poder de las decisiones familiares, así como el control de la economía familiar, y a nivel afectivo, ha recuperado su autoestima y la conciencia de su cambio interior, reflejada en su manera de pensar y sobre todo de actuar.

La otra categoría fue *cristiano-evangélico pasivo*. Es aquel sujeto converso que se ve identificado en algún sentido con la religión evangélica. Se siente atraído por ella en ciertos aspectos éticos y religiosos. El cristiano pasivo una vez que ha «entregado su vida a Jesucristo» a partir de un acto de fe, desempeña un doble rol: es “cristiano” en la medida en que asiste a las reuniones de la congregación, pero ello no le compromete a traspolar su “nueva concepción religiosa” a otros aspectos de la vida. Con esta manera de “ser cristiano”, el sujeto puede distinguir y separar su filiación religiosa y su relación con el mundo social, como un mundo aparte. En este sentido, el *cristiano-evangélico pasivo* aunque realice algunas de las prácticas religiosas, no se siente comprometido con su nuevo credo, como el cristiano activo. Ante esta actitud, el converso no sólo aparece como pasivo (en oposición al cristiano activo), sino también como un sujeto cuya moral es más individual que social o comunitaria.

El *cristiano-evangélico pasivo*, por tanto, no ha vivido el proceso de conversión religiosa como un cambio de identidad (aunque podría vivirla o podría tener el efecto contrario: vivir una “desconversión”), sólo lo ha vivido como una nueva experiencia que le satisface por su propia búsqueda personal con Dios. Así el *cristiano-evangélico pasivo* no ha vivido una transformación de sus estructuras de plausibilidad. Ubicamos aquí

por supuesto a la experiencia de conversión de Javier y Jesús.

V. La cultura que configura
la conversión religiosa:

El “double bind” de la conversión

De acuerdo a mis reflexiones sobre la conversión religiosa y concretamente sobre el tipo de sujeto que produce, puedo decir paradójicamente que, así como este proceso cultural da a la persona nuevos sentidos para vivir, resuelve al sujeto sus crisis de sentido y lo rescata de la anomia social, etc., en otro nivel, a nivel de la cultura como cosmovisión de mundo, la conversión religiosa configura una *cultura que construye una visión acotada y/o limitada de la realidad*. La conversión religiosa conforma lo que Jesús Galindo llama una *sociedad textual*, “pues produce y reproduce una configuración fija de representaciones sobre el mundo de las relaciones entre los seres vivos parlantes y creadores de posibilidades. Esta es la paradoja, dice Galindo, un mundo construido para inhibir la imaginación y la construcción de lo posible. Pero así puede ser y funciona. En este sentido, dice Galindo, el libro es la metáfora de la sociedad texto. Siempre el mismo, idéntico a si mismo día a día, año tras año, permanentemente mientras no se desintegre”²⁰.

Para la concepción evangélica (y cristiana en general) la Biblia es el centro productor de sentido a la que los sujetos conversos se someten, pues se trata de los “diseños de Dios”, y de esta manera, el peso simbólico de la palabra plasmada en ese texto “sagrado” (lo fijo, lo establecido, lo dicho ahí, lo intocable e inmutable), representa la verdad del mundo, la

²⁰ Galindo, Cáceres, Jesús. “Ciberciudad, cibernsiedad. Hacia la construcción de mundos posibles en nuevas metáforas conceptuales” (mimeo), 1998, p.3

explicación de la vida y con ella su sentido. Así las conversiones religiosas producen *sujetos irreflexivos tipo-texto*, pues la posibilidad de pensar el mundo fuera del patrón religioso establecido en la Biblia, no es posible. Así las posibilidades de lectura social son también acotadas, limitadas. El converso lee el mundo social memorizando la “palabra de Dios” para dar sentido a su vida; para el converso la vida ya está dada y organizada desde el principio de la creación humana por un Dios Padre; ya no hay más que pensar. Esta tipología de sujeto, habita y reproduce sociedades con una mentalidad acotada donde los sujetos hacen de la Biblia su mentalidad.

Así las conversiones religiosas en cuanto a las consecuencias culturales, además de producir y reproducir una cultura acotada de la realidad, los sujetos apropian sólo una mirada para ver el mundo y con esta sola mirada, el mundo es interpretado. Lo paradójico de este tipo de transformación cultural, es que por un lado, la conversión religiosa construye el sentido de la vida del sujeto converso y por otro, esta experiencia de conversión reduce o achata las posibilidades de lectura del mundo. En el trabajo de campo le llamamos a esta especie de “double bind”, la doble cara de la conversión religiosa.

VI. Algunas reflexiones finales y **posibles vías de investigación posterior**

Con las reflexiones sobre el capital global de la familia Amezcua Torres, vemos pues que un vector religioso funcionó como la única salida simbólica y objetiva que mejoró las condiciones de vida del grupo. Con esta especie de *descolocación social*, la familia pasó de un *universo social cerrado* en el que vivían, a otro *universo social más abierto* (o menos cerrado). El estudio de caso de esta familia me llevó a preguntarme, ¿cuántas familias más habrá en Colima y en otros lugares del país con

las mismas problemáticas sociales? ¿cuántas familias han sido marcadas por la pobreza, la enfermedad, el denso conflicto en las relaciones sociales, etc.?, y en este sentido, me he preguntado, ¿cuántos sujetos sociales que forman parte de familias con esta problemática social han accedido a la conversión religiosa como escape del mundo y como posibilidad de vida? ¿a cuántas familias habrá favorecido y/o beneficiado la relación que mantienen con grupos o congregaciones protestantes?.

Este panorama antropológico y cualitativo, representa un conjunto de indicadores sociales y culturales para explicar cómo a partir de ciertas condiciones de vida, algunas personas acceden a la conversión religiosa. Aunque también es necesario comentar y en esta medida matizar, que la producción de las conversiones religiosas no depende sólo ni exclusivamente de las condiciones de pobreza (aunque si sea ésta un factor central porque la pobreza genera a su vez otras condiciones propicias, como ya hemos visto en el caso estudiado), éstas dependen también de un amplio conjunto de indicadores socioculturales tanto cotidianos, y objetivos, como simbólicos o culturales más amplios y más complejos, es decir que estos grupos evangélicos *responden de manera muy activa a necesidades apremiantes* (que por supuesto no son sólo económicas) *del individuo*, en la medida en que social, material y espiritualmente, el hombre está desprotegido, éste se refugia en las alternativas de salvación espiritual y material que se le presentan.

Dentro de este marco cultural más amplio estarían también incluidas las crisis de sentido generadas en este momento histórico de fin de siglo y de milenio. Esto también subraya de manera sorprendente la producción de las conversiones religiosas; la angustia, el temor, la inseguridad, el miedo, la incertidumbre, etc., son sentimientos que en el sujeto despiertan la necesidad de búsqueda de sentido, esto a propósito de la infinidad de mitos sobre lo que al hombre le depara un futuro por demás incierto y desconocido. Y es precisamente esta búsqueda de sentido muchas veces, otro factor cualitativo que vincula al sujeto en

crisis, con la conversión religiosa.

Por otro lado esta investigación ha servido para entender qué es lo que estos grupos religiosos protestantes evangélicos ofertan, ciertamente los *bienes de salvación*, pero esta misma oferta también incluye un tipo de *comunicación* que tiende a ser más *horizontal* (o menos vertical) entre quienes representan la institución protestante, el pastor y feligreses, se establece un *contacto físico mucho más cercano* que el que se establece entre quienes representan los rangos distintivos de la Iglesia legítima, el sacerdote y los católicos. Esto se vuelve perfectamente observable en el trabajo social que los mismos protestantes realizan en sus rituales cristianos, en las comunidades, en las colonias y en los barrios de la ciudad y en esta medida, el tipo de contacto tiende a ser más directo y personalizado (“de hermano a hermano”). Por otro lado, pienso que en este contexto, es muy significativo en términos sociales, el *trabajo de base* que estos grupos protestantes han realizado en diversos lugares de Colima y en una escala más amplia, en cientos de comunidades de todo el país, pues han logrado que los sujetos al convertirse, legitimen su trabajo y con ello su propia concepción del mundo. En este sentido, la Iglesia católica olvidó su función social básica.

Los grupos religiosos protestantes desempeñan pues una función social sorprendente, en esta medida, *rescatan al sujeto de la anomia social* y es a través de la integración a estos grupos protestantes donde el sujeto encuentra un mundo que lo acoge, que lo atiende, que lo escucha, que lo toma en cuenta y que sobre todo, *le devuelve el sentido de la vida que había perdido*, su certeza, su fe no sólo religiosa, sino de sí mismo. Finalmente quiero decir que para el sujeto que viene de un origen social como el de la familia Amezcua Torres, estas condiciones de encuentro con los evangélicos son trascendentes y altamente significativas.

De esta experiencia de investigación surgieron algunas propuestas de trabajo posterior y son las siguientes.

Reflexionar sobre la relación entre educación y religión, me parece sumamente importante, pues pienso que el peso social que tiene la religión sobre el sujeto, es muchas veces total, tanto que el universo de valores de orden religioso está presente en las córneas de millones de personas. En este sentido, habría que trabajar en torno a la *función social de la religión* con vías de vincularla a procesos cognitivos de tipo educativo, formativo e informativo. Este vínculo entre *cultura, religión y educación*, tendría sentido si se lograra establecer un “puente” (aquí estaría ubicada la función social mediática de la religión) a través del cual la gente tuviera acceso además de aprender a leer y a escribir, a otras posibilidades y niveles educativos con los cuales se puedan poner en relación con otros ámbitos de la vida social.

Me ha llamado la atención además cómo la religión se hace cuerpo y cómo se vive esa corporalidad; cómo los cuerpos se moldean y modulan a lo largo del proceso de la apropiación de los sentidos evangélicos y cómo el sujeto convertido maneja su cuerpo, cómo lo escenifica, cómo se asume ante él. Sería de mi interés también, explorar sobre la manera en que el converso se desenvuelve en los rituales cristianos, cómo usa y cómo abandona su cuerpo a su experiencia religiosa, cuál es su vivencia de lo trascendente y cómo esto se vuelve observable a través del propio cuerpo. Otra de las posibilidades de investigación sobre “los cuerpos convertidos”, es reflexionar sobre el cuerpo como un *espacio de prohibición*, un espacio propio donde el sujeto converso no tiene acceso. La prohibición y/o mutación del cuerpo en este sentido, subraya su propia anulación, el cuerpo desaparece como *espacio de fruición*, de gozo.

Otra de las miradas académicas, está precisamente con las mujeres quienes en la familia fungen como el centro de la vida del grupo. Nos referimos a las mujeres conversas, que por su rol cotidiano dentro del grupo, legitiman a nivel de la familia, el acceso a la conversión religiosa de otros miembros. Aquí es interesante ver, cómo se vincula el rol y la

posición social de la mujer dentro de la familia con la conversión religiosa en un rol que se asume como dominante y legítimo. Nos referimos a las implicaciones culturales que la conversión religiosa vivida en profundidad tiene en muchas mujeres, pues se suele experimentar un tipo de emancipación del rol tradicional de la mujer.

La pobreza fue siempre uno de los temas en esta investigación que desde un principio llamaron mi atención, entender cómo las familias logran sobrevivir a pesar de sus estragos y de la problemática social que la misma pobreza les produce es el centro de esta vía de investigación; es decir entender cómo la gente que vive en la pobreza, construye estrategias de sobrevivencia y logra salir adelante, cómo muchas familias configuran lo que la antropología urbana llama *unidad doméstica*. La unidad doméstica es para la familia de escasos recursos, la única estrategia de vida para sobrellevar las condiciones de pobreza. También interesa conocer de qué manera funciona la unidad doméstica (sistema de producción, distribución y consumo de los bienes producidos al interior de la familia) en la creación de las estrategias de sobrevivencia en la familia y cuáles son las formas alternativas de organización de estas familias en la construcción de sus condiciones de vida y cómo estas formas de organización se heredan de generación en generación y se transforman al paso del tiempo. Esta línea de investigación tendría el objetivo de estudiar en profundidad a la cultura de la pobreza de un conjunto de familias de Colima y sobre todo, vincular los resultados de investigación a programas de desarrollo sustentable.

Bibliografía.

Augé, Marc. **Dios como objeto (símbolos, cuerpos, materias, palabras)**. Gedisa, Barcelona, España 1996, p. 143

Augé, Marc. **Hacia una antropología de los mundos contemporáneos**. Gedisa Barcelona, España 1995, p. 165

Báez Camargo, Gonzalo. "The reason for protestantism in Mexico" (mimeo), Union-Press 1929, p. 35

Balandier, George, **El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento**. Gedisa, Barcelona, España 1996, p. 237

Baptiste, Jean et. al. **¿Qué sé? Historia del catolicismo. La orientación del pensamiento de la modernidad**. Press Universitaires de France, México, D.F. 1989, p. 112

Battim P., Margaret. **Ethics in the sanctuary. Examining the practices of organized religion**. Yale University Press, Connecticut 1990, p. 291

Bazyn, Ken. «The freedom to convert» in: **Dialog**, No. 19, 1980, p. 298-303

Berger, Peter. **El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión**. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina 1969, p. 227

Bertaux, Daniel «Historia de casos de familias como método para la investigación de la pobreza» en: Sociedad, Cultura y Política, No. 1 Buenos Aires, Argentina 1996, p. 3-32

Bonfil Batalla, Guillermo (Coordinador). **Nuevas identidades culturales en México**. CNCA México, D.F. 1991, p. 225

Bourdieu, Pierre et. al. **Respuestas. Por una antropología reflexiva**. Grijalbo, México, D.F. 1995, p. 229

Bourdieu, Pierre. «Genèse et structure du champ religueux» (mimeo), París, Francia 1971, p. 295-234

Conn, Walter. **Cristian conversion. A developmental interpretation of autonomy and surrender**. Publish-Press, New York 1986, p. 270

De la Torre, Renée, **Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo**. CIESAS-Occidente, ITESO y Universidad de Guadalajara, México 1995, p. 309

De sectas a sectas. Una aproximación al estudio de un fenómeno apasionante. Claves Latinoamericanas e Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma «Benito Juárez» de Oaxaca México, D.F. 1987, p. 52

Eliade, Mircea. **Iniciaciones Místicas**. Taurus Humanidades, Madrid, España 1989, p. 225

Galindo M. C., Florencio. **El «fenómeno de las sectas» fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina**. Verbo Divino, Navarra, España 1994, p. 463

Galindo Cáceres, Jesús. «La tercera orilla. Religión popular y vida urbana» en: **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas (ESCC)**, No. 11, Universidad de Colima, México 1991, p. 199-215

Galindo Cáceres, Jesús. «Vida y muerte del sentido. Sentido común, religión y cultura» en: **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas (ESCC), No. 12, Universidad de Colima, México 1991, p. 47-80**

Geertz, Clifford. **La interpretación de las culturas.** Gedisa, Barcelona, España 1989, p. 387

Giddens, Anthony. **La construcción de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración.** Amorrortu, Buenos Aires, Argentina 1995, p. 414

Gillespie, Bailey V. **Religious conversion and personal identity.** Press, Alabama 1979, p. 165

Giménez, Gilberto. «Territorio y cultura» en: **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas (ESCC), No. 4, Segunda Epoca, Universidad de Colima, México 1996, p. 9-30**

Giménez, Gilberto. «El debate actual sobre modernidad y religión» en: **Identidades religiosas y sociales en México.** IFAL/Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UNAM, México, D.F. 1996, p. 1-43

Gómez Caffarena, José. **Religión.** Trotta, Valladolid, España 1993, p. 244

Grinberg, León et. al. **Identidad y cambio.** Paidós, Buenos Aires, Argentina 1976, p. 126

Hefne W., Robert. «World building and the rationality of conversion» in: **Conversion Christianity. Historical and antropological perspectives on a great transformation.** University of California Press, Los Angeles 1983, p. 3-44

Heller, Agnes. **Teoría de los sentimientos**. Fontamara, México, D.F. 1989, p. 313

Horton, Ronbin. «On the rationality of conversion» in: **Africa. Journal of the international african institute**, No. 45, London 1975, p. 219-235

Houston Clark, Walter. **The psychology of religion. A introduction to religious experience and behavior**. Macmillan Company, New York 1958, p. 54

Ibañez, Jesús. **Por una sociología de la vida cotidiana**. Siglo XXI, Madrid, España 1994, p. 305

Ibañez, Jesús. “Los avatares del sujeto” en: **Anthropos**. Textos de la historia social del pensamiento, No. 22, Madrid 1990.

Johnson M., Harry (editer). **Religious change and continuity**. Jossey-Brass Publishers, San Francisco 1979, p. 339

Kilbourne, Brock et. al. «Paradigm conflict, types of conversion, and conversion theories» in: **Sociological Analysis**. A Journal in the sociology of religion, No. 1, Vol. 50 1989, p. 9-21

Kox, Willem et. al. «Religious conversion of adolescents: testing the Lofland and Stark Model of religious conversion» in: **Sociological Analysis**. A Journal in the sociology of religion, No. 1, Vol. 52, 1991, p. 227-239

León, Jorge A. **Psicología de la experiencia religiosa**. Gráficos, Argen-Press-SRL, Buenos Aires, Argentina 1973, p. 180

Lewis, Oscar. **Antropología de la pobreza. Cinco familias**. FCE México, D.F. 1987, p. 302

- Lofland, John et. al. «Conversions motifs» in: **Journal for the scientific study of religion**. Universit of Connecticut, USA 1981, p. 372-385
- Mardones, José María. **Las nuevas formas de la religión**. Verbo Divino, Navarra, España 1994, p. 183
- Mauss, Marcel. **Sociología y Antropología**. Tecnos. Madrid, España 1991, p. 430
- Olivé, León (Comp.). **Ética y diversidad cultural**. FCE, México, D.F. 1993, p. 312
- Otto, Rudolf. **Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios**. Alianza, Madrid, España 1996, p. 231
- P. Batim, Margaret. **Ethics in the sanctuary. Examining the practices of organized religion**. Yale University Press, Connecticut 1990, p. 291
- Robertson, Roland. **Sociología de la religión**. FCE, México, D.F. 1969, p. 428
- Rodríguez Brandao, Carlos. «Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural» en: **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas (ESCC)**, No. 7 Universidad de Colima, México 1989, p. 57-117
- Sarbin R., Theodore et. al. «Self-reconstruction processes: a preliminary report» (mimeo), New York, p. 598-615
- Savater, Fernando. **Ética como amor propio**. Grijalbo, México, D.F. 1991, p. 330

Simmel, George. **El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura.** Península, Barcelona, España 1986, p. 284

Taylor, Bryan. «Conversion and cognition. An area for empirical study in the Microsociology of religion knowledge» in: **Social Compas.** A International review of socio-religious studies, No. 1, 1976, p. 5-22

Ullman, Chana. **The transformed self. The psychology of religious conversion.** Plenum-Press, New York and London 1989, p. 110

Vélez Correa, Jaime. **Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión.** CELAM, Vol. I, 1990, p. 460

Weber, Max. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo.** Península, Barcelona, España 1993, p. 262

Wittgenstein, Ludwig. **Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa.** Paidós, Barcelona, España 1992, p. 150

Zetterberg L., Hans. «The religious conversion as a change of social roles» in: **Sociology and social research.** An international journal, No. 1, Vol. 36 University of California Press, 1951, p. 159-166

Anexos

Cuadro 2a. Código básico del meta-lenguaje GEPR de Alberto M. Cirese

Predicados de sexo:

1= Varón, 2= hembra, 0= indifersex

Relaciones de parentesco:

C= Cónyuge (esposo o esposa), G= Genitor (padre o madre), T= Tecnon (hijo o hija), S= Sibling (hermano o hermana)

&m= Ego varón, **&f**= Ego Mujer, **&l**= Ego Indifersex

Sintaxis:

Sexo + relación (+ sexo + relación...) + sexo de Ego.

Ejemplos:

2C1 = Mujer cónyuge de &m = esposa de &m

1G0 = Varón genitor de &l = padre de &l

1C2S1 = Varón cónyuge de una mujer sibling de &m = cuñado de &m

n.b. El sexo de & es obligatorio aun cuando parezca superfluo