

# Hacer comunidad

y el desarrollo de un protestantismo étnico  
en una región fronteriza del norte de México

---

Abbdel Camargo Martínez



**El Colegio  
de la Frontera  
Norte**



**ECOSUR**





---

**Hacer comunidad**  
**y el desarrollo de un protestantismo étnico**  
**en una región fronteriza del norte de México**

---







---

Hacer comunidad  
y el desarrollo de un protestantismo étnico  
en una región fronteriza del norte de México

---

Abbdel Camargo Martínez



EE

306.097223

C3

***Hacer comunidad y el desarrollo de un protestantismo étnico en una región fronteriza del norte de México*** / Abbdel Camargo Martínez.- Chetumal, Quintana Roo, México : El Colegio de la Frontera Sur : El Colegio de la Frontera Norte, 2021.

1 recurso digital : PDF 198 páginas : fotografías, ilustraciones, mapas ; 9.2 MB

Bibliografía: páginas 173-193

E-ISBN ECOSUR: 978-607-8767-48-9

E-ISBN El Colef: 978-607-479-442-7

1. Identidad cultura, 2. Protestantismo, 3. Triquis, 4. Cambio religioso, 5. Asentamientos humanos, 6. Estructura social, 7. Migración, 8. Nuevo San Juan Copala, Valle de San Quintín, Ensenada (Baja California, México), I. Camargo Martínez, Abbdel (autor)

*Esta publicación fue sometida a un proceso de dictaminación doble ciego por pares académicos externos a El Colef y a ECOSUR, de acuerdo con las normas editoriales vigentes en estas instituciones.*

Primera edición digital, 15 de noviembre de 2021

D. R. © El Colegio de la Frontera Sur  
Av. Centenario km 5.5, C. P. 77014  
Chetumal, Quintana Roo, México  
www.ecosur.mx

D. R. © El Colegio de la Frontera Norte, A. C.  
Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5  
San Antonio del Mar, C. P. 22560  
Tijuana, Baja California, México  
www.colef.mx

E-ISBN ECOSUR: 978-607-8767-48-9

E-ISBN El Colef: 978-607-479-442-7

Se autoriza la reproducción de esta obra para propósitos de divulgación o didácticos, siempre y cuando no existan fines de lucro, se cite la fuente y no se altere el contenido (preferentemente dar aviso: llopez@ecosur.mx, publica@colef.mx). Cualquier otro uso requiere permiso escrito de los editores.

Fotografía de portada: Abbdel Camargo Martínez

Corrección de estilo, diseño y diagramación: Herlinda Contreras Maya

Hecho en México / *Made in Mexico*

# Índice

---

|                                                                                                    |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Dedicatoria .....                                                                                  | 11 |
| Agradecimientos .....                                                                              | 13 |
| Introducción .....                                                                                 | 17 |
| La colonia como una forma de arraigo comunitario                                                   | 21 |
| Lo religioso y lo étnico                                                                           | 22 |
| Una investigación de largo aliento                                                                 | 24 |
| Nota metodológica                                                                                  | 25 |
| Capítulo I .....                                                                                   | 27 |
| El enfoque étnico del protestantismo:<br>la movilidad religiosa en su vertiente indígena           |    |
| El perfil de las Iglesias no católicas<br>al que se adhieren los pueblos indígenas en México       | 30 |
| Postal 1. Cambiamos para seguir siendo los mismos<br>Identidades étnicas renovadas                 | 35 |
| Postal 2. El papel de la migración en la apertura religiosa<br>de los pueblos indígenas de México  | 40 |
| Capítulo II .....                                                                                  | 47 |
| El valle de San Quintín: una región económica transnacional<br>y de presencia misional protestante |    |
| Tierra de nadie que todos quieren                                                                  | 48 |
| San Quintín como una tierra de ocupación                                                           | 49 |
| Los primeros residentes. La noción del migrante emprendedor                                        | 50 |
| Presencia indígena y la noción del migrante temporal                                               | 53 |
| La presencia misional protestante en San Quintín                                                   | 55 |

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Capítulo III .....                                                                                                   | 63  |
| San Quintín. El desarrollo de un enclave agroexportador                                                              |     |
| Cambios en los patrones de migración y residenciales en el valle de San Quintín                                      | 66  |
| Perfil residencial en el valle de San Quintín                                                                        | 70  |
| Colonias: el asentamiento de los trabajadores                                                                        | 78  |
| Capítulo IV .....                                                                                                    | 79  |
| Migración, asentamiento y articulación comunitaria del grupo triqui en el valle de San Quintín                       |     |
| Organización y movilización política triqui                                                                          | 82  |
| Un circuito de migración triqui                                                                                      | 84  |
| Asentamiento y articulación comunitaria del grupo triqui en el valle                                                 | 88  |
| Las etapas de organización social de los triquis vinculadas al proceso de asentamiento                               | 89  |
| Primer momento. Arribo y salida del campamento. El proceso de integración triqui en San Quintín                      | 90  |
| Segundo momento. Independencia residencial y fundación de la colonia. Presencia institucional y conciencia étnica    | 95  |
| Tercer momento. Organización política con énfasis en la representación regional                                      | 103 |
| Cuarto momento. Reconstitución de la organización comunitaria tradicional y consolidación del asentamiento           | 112 |
| Capítulo V .....                                                                                                     | 113 |
| El desarrollo de un protestantismo étnico en San Quintín                                                             |     |
| La “buena semilla” a los jornaleros agrícolas                                                                        | 113 |
| Proyecto Culiacán: llevando la palabra de Dios a los grupos étnicos no alcanzados de México                          | 115 |
| Encadenamiento religioso regional                                                                                    | 117 |
| Perfil protestante local                                                                                             | 119 |
| Perfil de las Iglesias cristianas en la colonia Nuevo San Juan Copala                                                | 120 |
| Iglesia de la Devoción Pastoral. El ímpetu del liderazgo religioso y el inicio del proceso de colonización regional. | 120 |

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Iglesia internacional de perfil asistencial.<br>Las misiones globales y la “compra” de la fe         | 127 |
| Iglesia internacional de perfil misionero.<br>Proselitismo de enfoque y cobertura regional.          | 138 |
| Iglesia étnica orientada al cambio social. La definición<br>de un protestantismo étnico en la región | 149 |
| A modo de cierre .....                                                                               | 161 |
| Referencias .....                                                                                    | 173 |



*En memoria de Sara María Lara Flores,  
antropóloga mexicana comprometida, mujer generosa...*





## Agradecimientos

---

La realización de este libro ha surcado un largo camino que inició en el año 2003, cuando visité por primera vez el valle de San Quintín. A partir de ese momento se conjugaron tiempos intensos de trabajo de campo, la apertura de sus pobladores hacia mi persona, recorridos con empresarios, charlas con funcionarios, fiestas, defunciones y movilizaciones sociales, risas, satisfacciones, indignaciones, enfermedades, lamentos y muchas amistades. Todo eso me ha obsequiado este lugar fronterizo hecho de trabajo, polvo y mar. Agradezco a todas las personas y los lugares de San Quintín que se abrieron para brindarme la compañía y el encuentro.

A Laura Velasco Ortiz, querida maestra y amiga, quien como buena tierra abonada permite el crecimiento de otros. A Christian Zlalniski, etnógrafo refinado y antropólogo del hacer. A Marie-Laure Coubès, que sabe mostrar más allá del dato. Apreciable equipo de amistad y trabajo.

A quienes participaron con la lectura de los avances y retrocesos de este documento: Everardo Garduño, Jonathan Fox, María Dolores Paris, Gustavo Castillo, Lourdes Arizpe, Carlos Garma, Hugo José Suárez, Alberto Hernández, Kim Sánchez y Sara M. Lara.

A los habitantes de la colonia Nuevo San Juan Copala, por su fuerza, trabajo y espíritu de emancipación. A los amigos y compañeros de la región: Camilo Bautista, Luis de Jesús, Bonifacio, Lucila, Juan Hernández, Juanita, Camilo, Antonio, Pascual, doña Juanita, don Antonio, Amalia, Ester, Maggy, Florentino Solano y todas las mujeres de la Casa de la Mujer Indígena. A la Radio Indigenista XEQIN y a los amigos que desde ahí han transmitido su palabra: Arturo Neri, Amalia Tello, Pascual López y Lucila.

A El Colegio de la Frontera Norte (El Colef) y a El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), casas de albergue para mi quehacer y pensamiento. Al CONACYT y la Universidad de Texas en Arlington por el financiamiento.

A mi maestro Sergio López Ramos por su constante tintineo; a Susana Vargas por su presencia amorosa; a Luna por su luz.

*Ciudad de Oaxaca, octubre de 2021*



[Cerrar los ojos]

En la sombra  
de una noche fatigada y lenta  
cierro los ojos  
como quien cierra la memoria.

Pienso  
que Dios está sentado allá arriba  
en una silla de nubes  
viendo cómo nos astillamos la vida  
y sopla una parvada de cuervos  
que bajan hacia nosotros  
y les ofrecemos el pecho  
a ciegas a oscuras  
porque vienen del cielo.

*“Jehová es mi pastor  
nada me faltará  
en lugares de delicados pastos  
me hará descansar...”*

Mientras tanto hay que chingarle  
porque aquí ni son delicados  
ni pastos  
ni descanso.

La luz y otras noches (CDI, 2012)

*Florentino Solano*



# Introducción

---

El objetivo principal de este libro es analizar la intersección entre el desarrollo de un enclave agroexportador y la internacionalización de un modelo religioso en el proceso de articulación comunitaria del grupo triqui, originario del estado de Oaxaca, que se ha instalado en el valle de San Quintín, zona fronteriza del noroeste de México. Para ello, se estudia la reconfiguración étnica de este grupo indígena a partir de su asentamiento en esa región y de la apropiación de propuestas religiosas distintas del catolicismo.

El valle de San Quintín se sitúa a 300 kilómetros de la frontera con Estados Unidos y puede describirse como un enclave agroexportador que forma parte de las cadenas globales agroalimentarias que conectan a los consumidores de frutas y verduras de Estados Unidos, Canadá, Japón y otros países industrializados con los trabajadores pobres de países menos desarrollados, quienes proveen su fuerza laboral en un “supermercado global” (Robinson, 2007, p. 8).

Las empresas de carácter global —que se mueven hacia otras regiones— cuentan con una amplia variedad de estrategias transnacionales para operar en un territorio determinado. Como señala Sassen (2007), la globalización puede deconstruirse en términos de los lugares estratégicos donde se materializan los procesos globales y los vínculos que los conectan.

San Quintín ilustra la naturaleza global de su formación histórica y su localización estratégica, donde diversos procesos transnacionales se vinculan entre sí en un espacio regional donde confluyen múltiples conexiones transfronterizas. En este trabajo se consideran dos aspectos de la intersección transnacional que son visibles a escala local y que son constitutivos de una identidad regional: el mercado de exportación agrícola y el movimiento misionero protestante internacional.

En términos económicos y de configuración de creencias, como campos concretos de la globalización, se ha definido una región fronteriza que representa una nítida expresión de lo global (Appadurai, 2001; Glick, Çağlar, Gulbrandsen, 2006; Sassen, 2007) y que incita a considerar aquellas condiciones que se observan a escala local pero que se articulan con formas complejas de internacionalización de diversos mercados mundiales.

En este sentido, el valle de San Quintín representa un enclave de la globalización que en el ámbito económico se conecta con los mercados mundiales de alimentos frescos y que en el ámbito religioso se desarrolla a través de una práctica misional que se inscribe en la internacionalización del protestantismo anglosajón como modelo de difusión de una ideología dominante.

En términos económicos, la competitividad de San Quintín obedece en buena medida a su ubicación geográfica y a la mano de obra indígena migrante capacitada en las labores del campo. Buena parte de esta mano de obra está conformada por indígenas mixtecos, zapotecos y triquis provenientes de los estados de Guerrero y Oaxaca, quienes han sido atraídos por las oportunidades de empleo en este sector. Como señalan Velasco, Zlolniski y Coubès (2014), la presencia de la mano de obra en estos espacios productivos ha generado una visión uniforme sobre su movilidad temporal, donde predomina el enfoque circulatorio de poblaciones móviles (Bendini y Steimbregger, 2010; Lara, 1996; Lara y Grammont, 2011). Solo hasta recientes fechas se comienzan a registrar los nuevos patrones de movilidad que ahora incluyen la permanencia y el arraigo de estas poblaciones (Camargo, 2004 y 2012; Coubès, Velasco y Zlolniski, 2009; Du Bry, 2003; Palerm, 2010; Paris, 2014; Sánchez, 2006; Velasco, Zlolniski y Coubès, 2014). Así, mientras que en México existe una larga tradición de estudios sobre comunidades rurales, el estudio de las nuevas comunidades de jornaleros agrícolas que se desarrollan en torno a enclaves agroexportadores, como el del Valle de San Quintín, apenas está comenzando (Zlolniski, 2011). Analizando esta región, contribuimos a los estudios sobre frontera, sobre poblaciones migrantes en proceso de arraigo y sobre la creación de nuevas formas comunales de tipo residencial en el país.

En términos retrospectivos, desde la década de 1980, en San Quintín han ocurrido profundas transformaciones económicas y demográficas a partir de los cambios en la industria hortícola y del establecimiento de miles de jornaleros agrícolas y sus familias en colonias de trabajadores. Estos asentamientos son relativamente recientes y podemos dar cuenta de sus implicaciones en la transformación demográfica de esa porción del territorio mexicano. Entre 1970 y 2000 la población del valle creció de manera vertiginosa con tasas medias de 7.2 por ciento anual, pasando de 8 559 habitantes en 1970 a 92 177 en 2010 (INEGI, 2010; Velasco, Zlolniski y Coubès, 2014). Entre 1990 y 2000 San Quintín se destacó como la única región de Baja California donde la población indígena tuvo un peso significativo. Dicha población, de origen migrante, está conformada principalmente por personas originarias del estado de Oaxaca, aunque también hay mixtecos y nahuas de Guerrero, nahuas de Veracruz, purépechas de Michoacán y huicholes de Nayarit, entre otros, lo cual ubica a San Quintín como una de las regiones con mayor variedad étnica del

país. La migración es parte constitutiva de la composición étnica del estado de Baja California, pues para los grupos indígenas que han arribado, la experiencia migratoria y su asentamiento en la región es parte de la dinámica de reproducción étnica de ese estado (Velasco, 2011).

San Quintín ha dinamizado dos procesos que ocurren de forma simultánea: la movilidad y el arraigo de la población. Consideramos que estos procesos se retroalimentan en un contexto donde capitales y empresas globales —económicas y religiosas— están estrechamente vinculados con la generación de nuevos patrones de migración y con la definición de formas novedosas de identidad regional. San Quintín es una región donde puede observarse bien la globalización, debido a un proyecto misional de carácter transnacional y a una economía basada en la agricultura de exportación. Así, interesa comprender los elementos que ofrece el contexto de recepción como parte de las estrategias de integración que desarrollan estas poblaciones móviles (Ebaugh y Chafetz, 2000; Foley y Hoge 2007; Warner y Wittner 1998).

En el presente trabajo se analiza al grupo triqui proveniente de la región baja de Copala, en la mixteca del estado de Oaxaca, el cual se ha asentado en una colonia que oficialmente lleva por nombre Fraccionamiento las Misiones, pero que muy pronto tomó el referente territorial de la identidad del grupo mayoritario y ahora es conocida como Nuevo San Juan Copala. Nuestro espacio de observación está conformado por este grupo étnico cuya particularidad histórica en el territorio originario se encuentra definida por fuertes antagonismos y conflictos intracomunitarios derivados de la competencia por recursos, donde partidos políticos, caciques regionales y el gobierno estatal han gestionado una identidad grupal basada en la violencia política.

Al emigrar y asentarse los triquis en San Quintín, esos conflictos parecen haberse diluido, pues han logrado establecer una condición político-territorial específica mediante la cual han desarrollado una identidad grupal que se distingue de la del resto de los grupos —locales y migrantes— asentados en la región. Dentro de un contexto de desigualdad social, expulsión territorial y marginación económica, el grupo triqui buscó en su identidad étnica elementos de integración y articulación comunitaria. En este sentido, San Quintín representa el contexto de redefinición de la identidad étnica triqui a través de la adhesión de nuevas experiencias comunitarias.

La migración, el cambio residencial y la adscripción de pertenencia grupal se analizan vinculados a los lugares que han dado sentido a los miembros del grupo y han logrado definir los lugares que han conformado, lo que Faret (2007) llama territorio migratorio. Así, los espacios de residencia y trabajo —campamentos, cuarterías y colonias— son para estas poblaciones los lugares que han ido moldeando una identidad



residencial en la que han desarrollado sus propias instituciones. En este trabajo observamos los procesos de adscripción étnica y las formas de organización comunitaria relacionados con los lugares que dan cuerpo a la identidad social de los grupos que se han asentado en San Quintín.

¿Cómo han logrado los triquis de San Quintín superar las divisiones internas y conseguir un alto grado de cohesión grupal? ¿Cómo ha influido el asentamiento del grupo en la reformulación de su *Ser* comunitario? ¿Cuál ha sido el papel del entorno protestante en este proceso de articulación grupal? Estas son las principales preguntas que guiaron la formulación de este trabajo.

Consideramos que en las colonias de la región los diversos grupos de misioneros, las Iglesias que estos han fundado, así como el perfil de sus pastores y las actividades que estos desarrollan, han ido moldeando una religiosidad local que se nutre de la identidad étnica y que se inscribe en los procesos de recomposición del campo religioso de las comunidades indígenas del país (Quintanal, Castilleja y Masferrer, 2010).

Argumentamos que en la definición de la religiosidad indígena contemporánea se suman las prácticas evangélicas y pentecostales como formas de resistencia y continuidad de los elementos que constituyen lo étnico. Así, estamos frente a un nuevo momento de ese sincretismo en el que convergen elementos de antiguas cosmovisiones transformadas por la conquista hispánica, reformuladas en el catolicismo popular y ahora rediseñadas con los elementos que el pentecostalismo proporciona a la construcción civil, religiosa y política de buena parte de los pueblos indígenas del país. Tratamos de mostrar la enorme capacidad de reelaboración en las prácticas religiosas frente a condiciones y contextos nuevos y la inclusión de los valores pentecostales para producir comunidad (Brodwin, 2003; Dahinden, 2010).

De manera particular, nos interesa dar cuenta del papel del protestantismo regional en la organización política del grupo indígena triqui: esa nueva religión ha servido como forma de rearticulación comunitaria, de creación de una nueva territorialidad indígena y ha ayudado en la redefinición de su *Ser* comunal.

## La colonia como una forma de arraigo comunitario

Esta investigación exigió la construcción de nuevas herramientas de análisis para pensar en la relación de estas poblaciones móviles en proceso de arraigo a un territorio, en la formación de nuevas comunidades indígenas y en el modo en que adaptan sus instituciones y sus identidades. Puesto que para los grupos indígenas el territorio es la base de su reproducción cultural y de la articulación de su identidad (Millán y Valle, 2003), el asentamiento de la población en el valle nos ha obligado a considerar la nueva unidad territorial, donde los grupos indígenas están desarrollando sus instituciones: la colonia.

Mientras que en los estudios sobre los jornaleros de la California rural se critica la noción de colonia, ya que esta supuestamente no permite entender la transformación hacia una idea de comunidad como resultado del proceso de reestructuración de la agricultura californiana (Palerm, 2010), nuestro estudio toma como base el concepto de colonia como un referente territorial útil donde se desarrollan formas comunitarias y perspectivas residenciales novedosas.

Si durante siglos la comunidad indígena se ha desarrollado en los territorios tradicionales (Maldonado, 2003), la colonia en San Quintín irrumpe como el espacio que estructura nuevas formas de una identidad étnica anclada a un espacio residencial. La colonia se conforma espacialmente por lotes enmarcados en manzanas y núcleos familiares en contigüidad residencial. También es el territorio común donde conviven grupos étnicos que constituyen formaciones comunitarias. La colonia no está dividida en barrios o secciones, sino en asentamientos residenciales mixtos, étnicamente diferenciados, donde hay unidades espaciales que tienen una proporción étnica particular de mayor peso. Entre los triquis del valle, la colonia Nuevo San Juan Copala es el espacio residencial de arraigo y pertenencia grupal por excelencia. En su terminología representaría el anclaje a su nuevo *Chuma'n*, que aglutina al conjunto de asentamientos triquis dispersos por la región y que conforman los barrios satélites de este núcleo primario de la identidad territorial triqui. Esto significa que la colonia delimita esa nueva territorialidad indígena y se convierte en el espacio de reproducción étnica que trasciende la conformación tradicional del pueblo y transita hacia una división territorial y administrativa genérica denominada localidad. La colonia es, entonces, el nuevo ámbito de pertenencia donde se desarrollan sus formas organizativas y sobre la cual vertimos nuestro análisis.

Aquí observamos la comunidad desde una perspectiva que trasciende la dimensión territorial para extenderla más allá del espacio físico donde se ubica el territorio ancestral, en el que reside una colectividad étnica y se definen las lealtades primordiales.

Nuestra perspectiva implica que en la realidad contemporánea de los pueblos indígenas de México los límites comunitarios tienen una demarcación no solo suscrita al ámbito territorial tradicional, sino también definida por los mismos sujetos, quienes a través de sus prácticas y de los espacios donde habitan delimitan los nuevos contornos comunitarios.

Nos adentramos en la búsqueda de los nuevos límites comunitarios entre los grupos que habitan los territorios transfronterizos (Millán y Valle, 2003), así como en el debate de los estudios antropológicos que han redefinido la tradicional concepción de la identidad comunitaria (Lisbona, 2005) para ir más allá del lente étnico (Glick Schiller, Çağlar y Guldbrandsen, 2006).

## Lo religioso y lo étnico

Al mismo tiempo, en San Quintín, el aspecto religioso nos obligó a tomar distancia de la perspectiva dominante en los estudios étnicos y del cambio de credo a través del conflicto. Los estudios sobre cambio religioso en poblaciones indígenas han centrado su atención en comprender cómo las religiones ofrecen a poblaciones marginales estrategias comunitarias para confrontar situaciones de desarraigo social. En este trabajo nos alejamos de la visión según la cual la amplia aceptación de grupos sociales pobres y marginales en las nuevas sociedades religiosas —particularmente de tipo pentecostal— es una forma funcionalista y mecánica. Nuestro enfoque se vincula con aquellos estudios donde el protestantismo y las múltiples ofertas religiosas favorecen el despliegue de estrategias de supervivencia y fortalecimiento de las estructuras comunitarias de los grupos indígenas orientados hacia la reintegración étnica (Barabas 1994; Levitt, 2001; Glick Schiller, Çağlar y Guldbrandsen, 2006; Marroquin, 1994).

Dado que la coexistencia de una diversidad cultural y étnica puede estar reforzada por la presencia de una heterogeneidad religiosa (Garma, 2004), consideramos que en San Quintín debemos hablar del carácter contextual de la definición de estas comunidades de fe y de la vitalidad que adquieren en los territorios fronterizos.

Igualmente, en San Quintín, se observa un declive de la religión entendida en términos de estructuras de poder ritualizadas y burocratizadas, mientras prosperan nuevas formas religiosas personales y comunitarias que tienden a la disgregación, a la fragmentación y a la movilidad (Vallverdú, 2003, p. 435). Es en este nuevo entorno donde ahora la religiosidad se lleva a cabo. La practican nuevos sujetos y adquiere otros significados en

el marco de las culturas que producen las industrias culturales transnacionales y del proceso de internacionalización de lo religioso. Este proceso se explica por la globalización y la revolución tecnológica que permite enviar personas, mensajes y programas al mundo entero. Está ocurriendo también una transición de una economía religiosa de monopolio a una economía religiosa de libre competencia (Bastian, 2004b; Levitt, 2001).

Buena parte de esta desregulación religiosa descansa sobre las acciones que realiza un conjunto de sociedades misioneras de tipo transnacional. Usualmente, al hablar de estas organizaciones, en América Latina se crea la imagen de un movimiento unidireccional —del mundo cristiano al mundo no cristiano— como resultado de la presencia de sociedades misioneras protestantes de Estados Unidos o de Inglaterra en la región durante más de medio siglo. Un ejemplo paradigmático ha sido el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). En cambio, pensamos que en San Quintín existe una convivencia de diversos márgenes civilizatorios y entendemos el movimiento cristiano internacional como una nueva forma de internacionalización de lo religioso (Levitt, 2001) y como una nueva fase del sistema neocolonial en un sentido de mayor complejidad que el que le da la visión unidireccional univoca.

El proceso que aquí exponemos no es necesariamente lineal para describir el mecanismo mediante el cual unos grupos llevan la fe cristiana a lugares donde antes no la había, pues en general los estudios de cambio religioso en sociedades indígenas hablan de cómo las sociedades religiosas se trasladan a los territorios tradicionales con el fin de implantar la nueva fe. En San Quintín se registra un proceso contrario y por demás interesante: la presencia de sociedades religiosas internacionales que han instaurado un entorno protestante en una región fronteriza al que diversos grupos indígenas se adscriben y debido al cual han tenido que realizar una serie de adecuaciones a sus sistemas normativos. Esto es, los grupos arribaron a un entorno protestante previamente definido.

En San Quintín nos alejamos del modelo misional tradicional de imposición. Observamos que estos nuevos movimientos son, en realidad, multidireccionales, multiétnicos, interculturales y, más que nada, interreligiosos. Es una red compleja articulada que no remite a un centro preciso de expansión, sino a una serie de nodos y encadenamientos regionales que se vinculan entre sí para la implantación de un modelo religioso referencial. Este movimiento misionero transnacional muestra que, en estas asociaciones, el Evangelio se traduce de una cultura a otra durante la evangelización misional.

En San Quintín los grupos misioneros no han polarizado los sentimientos religiosos dominantes en la región, pues participan de una configuración multirreligiosa y multicultural. Por tanto, con la presencia de los grupos étnicos que allí se asentaron, se ha ido desarrollando una forma particular de protestantismo que favorece cambios sociales.

## Una investigación de largo aliento

Este trabajo representa un esfuerzo por relacionar los procesos globales con estructuras de organización social locales que están emergiendo. Desde una visión del arraigo, estos procesos se analizan a partir de territorios estratégicos, donde diversos mercados globales interactúan y donde se observa el desarrollo de formas comunitarias novedosas, así como la reconfiguración de los territorios étnicos del país.

La investigación que aquí se presenta es de largo aliento. Han transcurrido casi dos décadas desde que visité por primera vez el valle de San Quintín, en la zona fronteriza de Baja California. A lo largo de ese tiempo, he podido constatar las transformaciones que ha sufrido la región como consecuencia de la tecnificación productiva el asentamiento de los trabajadores y su paulatino arraigo. Al principio, era común observar las modestas construcciones donde radicaban estos pobladores. Muchos de ellos estaban aún empleados bajo la modalidad del jornal. Con una infraestructura deficiente, los nuevos colonos canalizaban muchas de sus energías en el mejoramiento de sus casas en las colonias. Diez años después, el valle mostró otro rostro: son pocos los trabajadores que se acercan a parques y calles en busca de algún enganchador o patrón que les dé trabajo, ya que muy temprano un camión los recoge en sus respectivos domicilios adonde serán devueltos por la tarde.

Las colonias se han transformado. Muchas de ellas cuentan en la actualidad con equipamiento, escuelas, servicios de salud y pavimento. Ahora no todos los pobladores se emplean en los campos, porque la presencia de tiendas, restaurantes, hoteles y una gran variedad de servicios en la zona da empleo a muchos de estos residentes. También desde hace varios años se instaló una Unidad Académica adscrita a la Universidad Autónoma del Estado, donde muchos hijos de jornaleros han concluido sus estudios profesionales y participan desde otra posición en el desarrollo de la región, con la mirada siempre orgullosa de sus padres y familiares. Desde hace tres años, un grupo de jóvenes —articulados en asociaciones de carácter étnico— ha estado pugnando por la construcción de una universidad intercultural, la cual, a estas fechas comienza a concretarse. Se vislumbran cambios sólidos en la vida comunitaria de la región.

Antes la vida comunitaria parecía constreñirse a las reuniones encaminadas a la gestión de servicios; ahora hay una gran efervescencia por el desarrollo de diversas festividades civiles y religiosas. Cada “grupo cultural” de la región—el término es de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para identificar a los grupos étnicos ahí establecidos— celebra el santo de alguno de los muchos pueblos de donde provienen los colonos. También pueden conmemorar la fecha en que se tomó el territorio y

se fundó la colonia donde radican, o simplemente se organizan para desarrollar vistosos eventos donde se muestran la música, el vestido o las danzas originarias de los pueblos indígenas que conviven en el valle. Sin duda, en San Quintín estamos en presencia de una revitalización poderosa de formas comunitarias novedosas.

## Notas metodológicas

El trabajo que aquí se presenta se inscribe dentro de los estudios de análisis procesal, una visión antropológica donde se registra una serie de acontecimientos que estos grupos desarrollan desde una perspectiva longitudinal. La metodología más importante consistió en el trabajo etnográfico desarrollado a lo largo de estos años, el cual se centró en tres áreas de observación. En la primera se detalla el proceso de tránsito residencial, la fundación de la colonia y el inicio del proceso de arraigo del grupo en ella. La segunda se centró en el estudio de las formas organizativas del grupo a partir del proceso de asentamiento, en particular de las transformaciones en la organización política y comunitaria. Finalmente, el tercer campo de observación se basó en el registro y análisis del entorno protestante que se ha desarrollado en las colonias de la zona. En particular, describo el perfil de las Iglesias protestantes que había surgido en la colonia y sobre las cuales los residentes han desarrollado sus instituciones políticas y comunitarias. El análisis de estas tres dimensiones da cuenta de los procesos organizativos y comunitarios de los triquis en el valle.

El primer acercamiento a la colonia se centró en el liderazgo local, es decir, en aquellos dirigentes que fueron fundamentales para que los jornaleros indígenas pudieran dejar los campamentos de trabajo en los que vivían al principio de su arribo al valle, la toma de terrenos y la fundación de la colonia. Así, nuestro primer eje se centra en el registro de este tránsito residencial —del campamento a la colonia— que quedó plasmado en una monografía sobre colonia que fue entregada a sus pobladores, así como en un reporte de investigación realizado en 2005 y entregado a ellos en 2006. Una vez como colonos, observamos que el desarrollo de la dimensión comunitaria adquirió otro sentido, ya que la adscripción étnica cobró mayor importancia que las fracciones barriales que dominaban el territorio originario y que aún nutren las disputas y los conflictos al interior del grupo en el estado de Oaxaca. De ahí que el registro del proceso de rearticulación comunitaria abarcara nuestra segunda dimensión de análisis.

La consolidación del asentamiento también definió las formas de la organización política del grupo, que se fueron adaptando y reelaborando a partir del entorno y de la pluralidad religiosa que distingue al valle de San Quintín. El registro del perfil de las Iglesias y sus pastores definieron la tercera dimensión del análisis.

Nuestro acercamiento antropológico se centra en la descripción del relato de los propios triquis, que describen el logro de una nueva territorialidad étnica: desarrollar sus instituciones políticas, relativizar su identidad religiosa y establecer sus formas comunitarias que, incluso, pueden derivar en procesos amplios de movilización social.

Así, a finales de 2015, una amplia movilización de los trabajadores indígenas del valle de San Quintín irrumpió en la región. El levantamiento de cientos de jornaleros en la zona puso nuevamente a la luz las condiciones de explotación laboral que se imponen a esta población en los mercados de trabajo agroindustriales. Las demandas por el respeto de derechos laborales, el pago de salarios justos y el fin del hostigamiento laboral y sexual por parte de los miembros que conforman las estructuras de control de los campos agrícolas, pusieron la situación de los indígenas jornaleros del país en el debate público.

La movilización social que emprendieron estos colonos implicó el establecimiento de alianzas con organizaciones locales, regionales y transnacionales que han afectado los intereses de las empresas que controlan y abastecen la producción hortícola de los mercados estadounidense, canadiense y de los países de Asia, adonde llegan los productos de la región. Entre los miembros que conformaron el liderazgo que ha realizado la movilización de trabajadores a escala regional, se encuentran los líderes triquis provenientes de la colonia Nuevo San Juan Copala. Su participación y protagonismo demuestran la efervescencia de un grupo indígena movilizad que ha sido capaz de crear mecanismos de inclusión y apertura en un medio hostil y a menudo discriminatorio. Como símbolo de la identidad de ese grupo, la visibilidad de las mujeres ha sido central. A las mujeres triquis se las vio encabezando las marchas, haciendo un cerco en las oficinas de gobierno, preparando los alimentos en las acampadas y repartiendo flores a los diversos cuerpos de seguridad en la zona—policías estatales y federales, militares y marinos—.

Durante el tiempo que duró la movilización, estas mujeres —flores en mano— adornaron los camiones y las tanquetas represores, sobre todo en la Colonia Nuevo San Juan Copala, donde se reprimió a la población jornalera que allí radicaba. Luego de la trifulca, las mujeres triquis siguieron acampando y los líderes de ese grupo continuaron la organización y concertación política, a fin de que se cumplieran sus justas demandas. En cada marcha o plantón, los trabajadores han exaltado su causa como justa, digna y pacífica. El mensaje de los trabajadores es nítido y el grupo triqui fronterizo ha optado por el camino de la tolerancia, la inclusión, la reconciliación y la paz.

# Capítulo I

## El enfoque étnico del protestantismo: la movilidad religiosa en su vertiente indígena

---

Entre los pueblos indígenas de América Latina, la presencia de las sociedades religiosas evangélicas —en particular las pentecostales— parece tener una amplia aceptación en las últimas décadas. Así lo reportan los estudios de Albó (2005) sobre los guaraníes de Bolivia, el de Segato (2005) sobre la región de Jujuy de los Andes argentinos y el de Ceriani y Citro (2005) sobre los tobas del Chaco argentino. Bastian (2005a) abordó a los indígenas de Chiapas, México. A los quichuas de la provincia de Chimborazo en Ecuador los estudió Andrade (2005). Rivière (2005) a los aymara de Bolivia. Foerster (2005) habla de los mapuche chilenos. En Brasil, Vilaça (2002) se interesó en los wari. Y Pollak-Eltz (2005) se concentró en ciertas poblaciones rurales de Venezuela. En conjunto, esos estudios dan cuenta de las profundas implicaciones del espectro religioso protestante en la configuración de lo étnico en la región.

A pesar de la predominancia evangélica, la diversidad religiosa parece expresarse de manera diferenciada a escala regional, ya que el proceso de adhesión a otras creencias no es homogéneo entre los pueblos indígenas de la zona; tampoco lo es la forma en que se ha abordado. Partimos de la idea de que las afiliaciones religiosas producen perfiles religiosos regionales (Molina, 2003, p. 94) que están determinados a su vez por procesos históricos de índole local. Por lo tanto, aquí analizaremos exclusivamente el caso mexicano. Interesa saber ¿cómo y por qué se ha dado el cambio religioso en la población indígena del país? ¿Qué características guardan esas nuevas asociaciones religiosas que tienen la cualidad de articularse al universo y a la práctica indígenas? ¿Qué tipo de protestantismo se está propagando entre los grupos que tiene la capacidad de producir identidades étnicas renovadas? ¿De qué forma operan los procesos de cambio social, en particular la migración de los pueblos indígenas de México, en la configuración del universo religioso indígena actual? Es importante exponer aquí por qué ese tipo de Iglesias ha eclosionado de manera potente en los pueblos indígenas del país, su proceso de expansión a través de la práctica misional y los procesos migratorios de esos grupos.

Se inicia mostrando que la configuración religiosa entre los pueblos indígenas ha sido un tema recurrente debido a su importancia en el abordaje de las identidades étnicas



de los pueblos indígenas en el México actual. En particular, el cambio religioso de esa población parece llamar la atención de los estudiosos por su carácter integrador de nuevos referentes culturales y por ser promotor a su vez de un cambio social. Como señala Barabas (1994), el proceso responde a aquellas utopías indias que se manifestaron como movimientos socio-religiosos y que estaban fundadas en creencias proféticas, milenaristas y mesiánicas que siempre tienden a reactivar el discurso político de los pueblos indígenas.

Varias miradas se pueden detectar en una revisión general sobre el tema. Una primera mirada que se detecta en los estudios sobre cambio religioso en la población indígena y que prevaleció hasta el siglo XX, tenía la intención de rastrear cómo la presencia de estos nuevos credos religiosos se centraba en ubicar las causas exógenas que facilitaban, pero, sobre todo, imponían creencias en las poblaciones básicamente rurales e indígenas (Rivera F, García, Lisbona, Sánchez y Meza, 2005, p. 8). En concordancia con la ideología de la época, el enfoque marxista escudriñó los mecanismos imperialistas de penetración de los grupos religiosos en países de América Latina. De este modo, con la perspectiva de la llamada *teoría de la conspiración*, esa postura se vivió nítidamente a partir de la década de 1970, cuando predominaban los acercamientos que denunciaban la penetración cultural extranjera por medio de la presencia de las sociedades religiosas.

La visión intervencionista de filiación imperialista y de agresión cultural, así como la imposición religiosa (Bartolomé y Barabas, 1990, p. 161), fueron temas predominantes a raíz de la presencia del Instituto Lingüístico de Verano<sup>1</sup> (ILV) en ciertas regiones de América Latina, México incluido. Dicha visión perduró hasta muy entrada la década de 1980. En la Declaración de Barbados<sup>2</sup> se expuso que la obra evangelizadora de las misiones religiosas de América Latina correspondía a la situación colonial imperante, de cuyos valores estaba impregnada. Se subrayó el contenido eurocéntrico de la actividad evangelizadora y se demandó que la catequesis superara su carácter de colonización y respetara las culturas indígenas (Bartolomé, 1992; Bartolomé y Barabas, 1996).

- 
1. Durante el periodo cardenista en México, se fundó el Instituto Lingüístico de Verano con la colaboración de la Iglesia presbiteriana para desempeñar su labor misional y social entre los indígenas del sureste mexicano. Cuatro décadas después, terminó su labor en medio de una vívida controversia política y antropológica en torno a la laicidad del Estado, la compleja relación de la identidad nacional y la cultura católica (Torre y Zúñiga, 2007).
  2. En enero de 1971 se realizó el simposio Fricción Interétnica en América del Sur no-Andina. En él se denunciaron las acciones de etnocidio y genocidio que afectaban a los grupos tribales de las áreas selváticas de América del Sur. En la Declaración de Barbados se llama la atención sobre la situación de los indígenas sudamericanos y se responsabiliza de ella a los estados nacionales, a las misiones religiosas y a los antropólogos. Esta declaración —y las subsecuentes II y III— son de los documentos más importantes del movimiento indígena de América en la década de 1970.

En la diatriba contextual en que se ubica la adopción de nuevos parámetros religiosos por parte de los pueblos indígenas del país, la reutilización empírica del llamado “modelo de la privación” ha sido recurrente. Este señala que el proceso de conversión religiosa se da mayormente en aquellos grupos sociales sumidos en situaciones de carencia y marginación social, en aquellos contingentes que buscan en la religión una salida y una explicación de sus condicionantes estructurales. Así, en espacios donde es muy evidente la marginación, los grupos protestantes han creado microsociedades que toman la forma de grupo organizado, solidario y —a menudo— protector. Mediante esta estructura se creó un modelo ideológico de control y de imposición que derivó en la formulación de la pasividad de los grupos indígenas frente al cambio en ciertos estudios que afirman que ellos, con una actitud sumisa y tutelar, recurren a los agentes externos para dar cauce y explicación a su destino.

Al respecto, consideramos que, entre los pueblos indígenas, la consciente inclusión pragmática de nuevos códigos culturales, tendientes a fortalecer la identidad étnica de los grupos, ha establecido nuevos mecanismos de adhesión comunitaria y de recomposición étnica. Por lo tanto, desde nuestra perspectiva, este modelo de condicionamiento social no resulta útil.

A partir de 1990 los estudios tendieron a abandonar esa visión de prejuicio y conspiración. Particularmente, la antropología destacó los procesos de apropiación cultural de los cuales nacieron nuevas versiones nacionales y étnicas del protestantismo. A partir de entonces, el enfoque que intentó dar cuenta de la conversión y la presencia de estas Iglesias en diferentes puntos del país, abordó la pluralidad religiosa como un hecho multicausal (Hernández C., 2007).

En esa década se consolidó el estudio sobre la pluralidad religiosa en las investigaciones etnográficas que dan cuenta del crecimiento de las Iglesias evangélicas en ciertas regiones y localidades indígenas. Destacan los estudios realizados de Juárez (1995) en Chiapas, Hernández C. (1998) y Rivera F. et al. (2005); en Yucatán, los de Fortuny (1981 y 1982); en Quintana Roo, Higuera (2013); Garma (1987) en la Sierra Norte de Puebla; y en la Ciudad de México, Bowen (1996) y Garma (2004).

Los estudios se habían centrado en aquellas regiones del país donde el cambio de adscripción religiosa había operado en los territorios tradicionales. Así, predominó el enfoque de cambio social. A finales de esa misma década, se incluyeron las comunidades indígenas migrantes, que comenzaron a reinterpretar y a atribuir nuevos sentidos a la práctica ritual tradicional desde espacios simbólicos que traspasaban las fronteras, tanto comunitarias como nacionales (Levitt, 2009; Odgers y Ruiz, 2009; Rivera, 2004 y 2006). La dinámica migratoria de los pueblos indígenas, que inició a mediados del siglo pasado,

aceleró la propagación de los nuevos sistemas de creencias en esos grupos. Como señalan Hernández y O'Connor (2013), “la correspondencia entre pluralización religiosa y asimilación en la comunidad de destino ha sido trabajada observando las formas organizativas desarrolladas en los contextos de llegada por las comunidades de migrantes, estableciendo un estrecho vínculo con los estudios sobre incorporación étnica” (p. 10).

De este modo, las poblaciones indígenas del país han mostrado cada vez más una amplia gama de prácticas, espacios y rutas donde las expresiones devocionales comenzaron a diversificarse y a transformarse, adecuándose a su contexto, propósitos, creencias y necesidades contemporáneas (Hernández H., 2011). Una multiplicidad de sociedades religiosas distintas —y complementarias— de la institución católica iniciaron su operación en esos grupos. Aquí interesa mostrar las formas de apropiación de las propuestas religiosas distintas al catolicismo que parecen determinar una nueva forma de concebir la etnicidad y el sentido de comunidad.

## El perfil de las Iglesias no católicas al que se adhieren los pueblos indígenas en México

Durante las últimas décadas, en las comunidades indígenas ha habido un crecimiento significativo de Iglesias y propuestas religiosas distintas al catolicismo que han dado lugar a la recomposición del campo religioso, la cual se expresa en ajustes y adecuaciones de los principios normativos que rigen la vida comunitaria (Quintanal, Castilleja y Masferrer, 2010). Bajo el argumento de amenaza de quiebre de la identidad étnica, algunos de esos cambios han derivado en tensiones que han tenido como desenlace una serie de episodios de intolerancia y de conflicto comunitario en determinadas regiones del país debido a la nueva adscripción religiosa de una parte de sus miembros.<sup>3</sup> Las diferenciaciones religiosas aceleradas que experimentan las comunidades indígenas en la actualidad, han originado algunos casos de violencia intraétnica en los grupos que habitan territorios tradicionales. Igualmente, han provocado expulsiones forzadas que se suman a los movimientos migra-

---

3. En distintas comunidades indígenas se han presentado episodios de violencia en contra de los individuos que han optado por otra religión. Se ataca el proselitismo, se incendian templos, se persiguen o asesinan pastores y se expulsan familias enteras. Las notas hemerográficas son cada vez más amplias y frecuentes al respecto. Los estados de Chiapas, Hidalgo y Michoacán han sobresalido en este sentido.

torios por causas económicas. La pertenencia religiosa a un credo minoritario ha ocasionado que se vea a los disidentes como traidores al grupo mayoritario, porque supuestamente atentan contra la estabilidad grupal y vulneran la “tradición.”

La vulnerabilidad y la condición étnica han representado el “ser indígena” y esta condición se amplía y profundiza en los grupos afiliados a una fe minoritaria, pues en el mundo de las creencias no existe la costumbre de respetar y entender la diferencia. Sin embargo, y a pesar de la presencia de ciertos episodios de intolerancia religiosa entre indígenas, ha predominado la aceptación de nuevas identidades religiosas, ajenas a la tradición religiosa dominante, a través de la negociación y de la flexibilidad frente a las nuevas corrientes. Esto no es un cambio menor, pues representa la búsqueda de nuevos esquemas explicativos que den cuenta de la realidad indígena contemporánea.

¿De qué tipo de Iglesias estamos hablando? ¿Cuál es su perfil? ¿Por qué han tenido tan amplia aceptación entre las comunidades étnicas del país? Hemos señalado que en México la presencia de sociedades religiosas evangélicas, particularmente las pentecostales, es más intensa en los sectores populares de migrantes e indígenas, en las barriadas suburbanas o en las zonas rurales, donde se ubica 43 por ciento de la población pentecostal del país (Bastian, 2003; Garma, 2007).<sup>4</sup>

Hoy es innegable que las Iglesias protestantes mayoritarias (como la bautista y la presbiteriana) se encuentran en las áreas rurales, en las zonas periféricas a las ciudades y, en general, en los sectores poblacionales más desfavorecidos. También se confirma que hay una sólida tendencia de su proselitismo en la población indígena, ya que son las Iglesias que mayor proporción de hablantes de lengua indígena poseen (30 por ciento) (Garma y Hernández, 2007). En particular, la región sur del país contiene la mayor cantidad de indígenas conversos, pues ocho de cada diez protestantes históricos indígenas son hablantes de una lengua maya: tzeltal, maya, chol y tzotzil. Esto está en sincronía con el señalamiento de Jean Paul Willaime (1996), quien planteó que en el caso mexicano las mutaciones religiosas han estado estrechamente relacionadas con las conmociones económicas y sociales, en las que diversas variables (como ingreso y niveles de pobreza) pueden ser factores de diversificación religiosa (Dow, 2001; Zúñiga y De la Torre, 2007).

---

4. Los grupos étnicos donde hay más creyentes pentecostales, según el INEGI (2000), son los nahuas, mayas, tzeltales, zapotecos, tzotziles, choles, totonacas, chinantecas, otomíes, mixes, mixtecos y mazatecos (Garma, 2007). Según los datos del INEGI, 1 442 637 personas en México se declararon pentecostales en el censo de 2000. De estas, 274 204 hablan lengua indígena (19 por ciento del total), porcentaje que es casi el triple del que registra el promedio nacional del país. De este grupo, a su vez, 79.5 por ciento es bilingüe y 18.8 por ciento es monolingüe, es decir, de cada 10 pentecostales, dos hablan lengua indígena (INEGI, 2005, en Garma y Hernández, 2007).

En México se observa que la multiplicación de las afiliaciones religiosas es paralela a las crisis económicas que han padecido las comunidades étnicas. De hecho, durante las décadas de 1970 y 1980 se multiplicaron las adscripciones no católicas en diferentes regiones del país, justo en el periodo de ajustes estructurales de la política económica. Se ha dicho que las Iglesias en este contexto han sido una respuesta simbólica a la crisis estructural de las economías indígenas (Bastian, 2005a)

Si bien en el tipo de protestantismo del país se puede descubrir una cierta unidad entre las diversas sociedades religiosas debido a su origen social, a su tipo sociológico y a su discurso, también se observa una gran diversidad en cuanto a su historia y a su relación con la sociedad dominante. De acuerdo con Bastian (1983), los protestantismos mexicanos se pueden clasificar en tres grandes tipos. El primero lo constituyen las sociedades religiosas que son el fruto del movimiento misionero estadounidense de finales del siglo XIX, el cual tuvo una importante influencia de las misiones inglesas de la India e inspiraron un movimiento misional de propagación basado en la ideología mesiánica que supuso ver a los Estados Unidos como el pueblo elegido (González y Cardoza, 2008). Fueron mayoría hasta finales de la década de 1940, pero hoy representan una cuarta parte de los protestantes mexicanos, y para perpetuarse y reclutar nuevos miembros, han tenido que renovar el lenguaje heredado de los misioneros estadounidenses, dándole un matiz más coloquial. A este primer grupo pertenecen las Iglesias metodista, bautista, presbiteriana episcopal (de origen anglicano), luterana, de los Discípulos de Cristo, de los Amigos (cuáqueros) y Congregacional. Estas Iglesias protestantes, todas de origen estadounidense, radican en la actualidad en territorio mexicano.

El segundo grupo surgió entre 1920 y 1930. Resultó de los esfuerzos de los misioneros independientes estadounidenses que pertenecían al movimiento fundamentalista conservador que azotó los Estados Unidos antes y después de la crisis económica de 1929.<sup>5</sup> Ese grupo se caracteriza por su fundamentalismo bíblico, su conservadurismo social y su anticomunismo militante. Los primeros misioneros fueron individuos que recibían fondos

---

5. De acuerdo con González y Cardoza (2008), cuando en 1929 se produjo una controversia entre conservadores y liberales, fueron quienes más arduamente continuaron el trabajo misionero y puesto que, en todo caso, el nacimiento del movimiento misionero en los Estados Unidos había estado estrechamente unido al Second Great Awakening y dado que ya se había desarrollado un espíritu de tecnología y eficiencia, no debe sorprendernos que el tipo de cristianismo protestante que los misioneros estadounidenses llevaron a las Iglesias que fundaron, haya sido individualista y que a menudo se mostrara suspicaz a todo cuanto fuese estudio relacional de la verdad revelada y que le concediese especial valor a lo pragmático y eficiente.

provenientes de Iglesias conservadoras y de empresarios estadounidenses. Se dirigieron al medio indígena buscando “sacarlos de su atraso”. Se trata de la Pioneer Missionary Agency, del misionero Dale en Tamazunchale, Hidalgo, y fundamentalmente del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y de Wycliffe Bible Translators, creados por Richard Legster y William Cameron Townsend, respectivamente.

A partir 1950 surgieron de ese mismo grupo otros que podemos llamar “transnacionales religiosos”, que no tenían metas eclesiásticas, sino más bien ideológicas. Los más representativos son la Cruzada Estudiantil iniciada por Bill Bright y su discípulo mexicano Sergio García Romo en 1962, quienes buscaban alcanzar un público universitario y profesional; y Visión Mundial, programa de ayuda a los desfavorecidos financiado en buena parte por la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID por sus siglas en inglés). Estas libres empresas religiosas representan una porción pequeña de los protestantes en México, pero han llamado mucho la atención, tanto por su militancia como por el apoyo económico que han recibido de los sectores más conservadores de los Estados Unidos (Bastian, 1983).

El tercer grupo representa 70 por ciento: las Iglesias pentecostales de carácter casi exclusivamente nacional y autosostenidas en términos económicos. Es el sector más popular de los protestantismos mexicanos. Las creó un movimiento misional a través de los braceros que regresaban de los Estados Unidos. A partir de 1950, con el éxodo rural masivo, en los suburbios de las grandes metrópolis crecieron esos grupos, que reclutaban nuevos adeptos entre los sectores sociales marginales. A la vez, el constante ir y venir de los campesinos del campo a la ciudad y de la ciudad al campo ha favorecido la propagación de los grupos pentecostales en las zonas rurales y en las zonas fronterizas. Fragmentados en decenas de grupos, los une una práctica carismática, centrada en la glosolalia, la sanidad por imposición de manos y el hincapié en el discurso apocalíptico. Entre ellos, los más representativos son las Asambleas de Dios, las Iglesias de Dios, la Iglesia de la Luz del Mundo y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

En todos los grupos protestantes del país sobresalen el movimiento misionero en la configuración del nuevo sistema de creencias y la migración de la población como sistemas de propagación efectivo de la nueva fe. El movimiento misionero ejerce un oficio muy activo forjado por décadas y cuenta con una infraestructura misional transnacional basada en “misiones de fe”, que son empresas misionales dependientes no de una Iglesia, sino de la contribución de un público afín al trabajo misional (Calavia, 1998). Las misiones de fe combinan la labor asistencial, el aprendizaje de lenguas indígenas, la traducción y la predicación del Evangelio. Su fin último es establecer su práctica evangélica con la idea dogmática renovada de “alcanzar a los más desfavorecidos”. Ese discurso misionero

ha prevalecido en todas las etapas del protestantismo en el país y en las regiones con las características del valle de San Quintín.

En retrospectiva, el mayor crecimiento del pentecostalismo en México se dio a partir de la década de 1970, cuando inició un fuerte proceso de evangelización en las comunidades indígenas. En la actualidad, de cada diez pentecostales, dos hablan alguna lengua indígena. Dicho de otro modo, 19 por ciento de la población indígena del país se ha declarado pentecostal, porcentaje que triplica el promedio nacional (Garma, 2007; Garma y Hernández, 2007). En 2010, la población que declaró profesar una religión diferente a la católica y que reconoció hablar una lengua indígena, alcanzó más de 1 millón 208 mil personas: 17.5 por ciento de todos los hablantes de alguna lengua autóctona, lo que establece una relación cada vez más estrecha entre la filiación protestante y la identidad indígena.

En este proceso de conversión hay que distinguir entre áreas rurales y urbanas. En las poblaciones rurales-indígenas la nueva adscripción es a pequeñas denominaciones en espacios casi domésticos. Todo lo contrario de lo que ocurre en los centros urbanos de mayor densidad poblacional, donde la conversión se da más en Iglesias muy institucionalizadas, como la de los Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y la Iglesia de la Luz del Mundo (Zúñiga y Torre, 2007).

La distribución de estas Iglesias está notablemente polarizada y con transformaciones evidentes: en 2000, cerca de la mitad de sus congregaciones (46 por ciento) se encontraba en pueblos con menos de dos mil quinientos habitantes, mientras que 27.5 por ciento se hallaba en lugares de más de cien mil. En 2010 su distribución territorial se había modificado: 26.6 por ciento se hallaba en áreas rurales (menos de dos mil quinientos habitantes) y 45.9 por ciento en las áreas con más de cien mil habitantes (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2010). Lo anterior demuestra la fuerte capacidad de adaptación de estas Iglesias a los cambios en el perfil demográfico de las áreas rurales y de las comunidades indígenas del país.

Pero ¿por qué la aceptación de los grupos étnicos a estas variantes confesionales? ¿Cuáles han sido los mecanismos de propagación? En adelante se establecerán dos momentos acerca de la conformación de la identidad religiosa de los indígenas en México: primero, a partir de la continuidad y de la recomposición del universo religioso indígena derivado de la inclusión de diversas creencias; segundo, a través de la pluralidad religiosa, marcada por el proceso migratorio que experimentan las sociedades indígenas en la actualidad. Lo anterior lo realizaremos a través de dos postales que definen este argumento.

## Postal 1. Cambiamos para seguir siendo los mismos. Identidades étnicas renovadas

Se ha señalado que los contextos indígenas experimentan transformaciones culturales de sincretismo en los ámbitos rituales, pues se sabe que su religiosidad ha tenido variados referentes culturales, de los que toma elementos y los adapta al universo étnico, con lo que se ha fortalecido la fragmentación religiosa (Pitarch, 2003) que caracteriza el universo religioso indígena. Cierta continuidad entre nuevas ofertas rituales y el universo religioso previo se observa en la instauración del sistema de creencias indígena (Merril, 1992).

En el mundo indígena se encuentra casi la totalidad del repertorio posible de filia-ciones evangélicas —las Iglesias protestantes tradicionales, el protestantismo fundamen-talista y los grupos pentecostales y neopentecostales carismáticos (Pitarch, 2004)—. El pentecostalismo toma de la tradición sus rasgos funcionales para transformarlos (For-tuny, 1994). A partir de la antropología, Garma (2004) señala que en la actualidad las poblaciones indígenas han sido las más proclives al cambio religioso de tipo evangélico, particularmente al pentecostalismo de sanación, pues este tiene flexibilidad para incor-porar las costumbres y las lenguas indígenas, así como un carácter emotivo y una tradi-ción oral que lo hacen una opción religiosa maleable que produce múltiples pentecos-talismos étnicos. Esto significa que las prácticas religiosas de esos sistemas confesionales se han adaptado bien a la matriz cultural indígena.

Los elementos mágicos actualizados de los rituales, de las luchas *espirituales* para la salud o de las concepciones que funden enfermedad física, moral y social, emergen como elementos en continuidad, tejidos con los rituales simbólicos precedentes (Her-nández M., 1999). Las adscripciones identitarias se modifican en este proceso cuestio-nando —más que el replanteamiento de la identidad étnica— las adscripciones más amplias basadas en la creación de los grandes símbolos que proveen una religiosidad co-mún dominante.

Los estudios de caso disponibles muestran que la conversión religiosa en socieda-des indígenas es multicausal y está definida por el contexto, ya que las formas en que se lleva a cabo el cambio de credo son distintas en los medios rural y urbano. En el centro del país, en el sur o en el norte, afectan de diferente manera a los individuos conversos y a los grupos en los que participan. Generalmente, estos desarrollos no tienen un sentido radical que rompa con los esquemas de fe en los que anteriormente participaban las per-sonas sino, más bien, son incorporaciones conscientes de nuevos esquemas de interpre-tación que tienden a fortalecer la estructura comunitaria.



Cada vez más las investigaciones muestran que la práctica de religiones distintas al catolicismo está aparejada con la persistencia o con el fortalecimiento de la identidad étnica. Esto se ha podido observar tanto en las poblaciones indígenas de la frontera norte de México como en las comunidades del sur del país que han estudiado Aguilera (2008) y Bastian (2008), respectivamente. En esas investigaciones se habla de que la conversión a otras religiones no ha implicado renunciar totalmente a las antiguas referencias religiosas, sino que estas se crean con base en diversos modelos de vivencia religiosa. En su estudio sobre indígenas de Oaxaca, Bartolomé (2005) señala que a partir de nuevas presencias religiosas en las comunidades se ha dado la génesis de Iglesias nativas, orientadas hacia una reintegración étnica y a la reproducción de la costumbre local. El presente trabajo apunta a confirmar el señalamiento del fortalecimiento de la estructura comunal a partir de la diversidad religiosa.

Para los indígenas, tener fe es siempre una vivencia sincrética, en la que se involucran distintas formas religiosas. Sobresale el catolicismo institucional —sacramental o ritualizado—, el catolicismo inculturado, el catolicismo popular, la llamada religiosidad indígena, el catolicismo tradicional, el catolicismo reformado y el etnocatolicismo (Pitarch, 2004; Quintanal, Castilleja y Masferrer, 2010; Welter y Martins, 2007), todos producto de variados modos que han complementado y alimentado el universo religioso indígena.<sup>6</sup>

Se sabe que muchas de las comunidades indígenas de México pertenecen al catolicismo llamado “de la costumbre”. Este tipo de religiosidad se había manifestado en una relación de aceptación y subordinación a la autoridad episcopal institucional. Actualmente, el catolicismo costumbrista no tiene reparos en oponerse al catolicismo institucional (Bastian, 2008). La costumbre, como señalan Hobsbawn y Ranger (2002), no excluye ni la innovación ni el cambio, siempre y cuando el cambio sea compatible con lo que le precede, compatibilidad que asegura la continuidad de las identificaciones sociales.<sup>7</sup> Por eso el fortalecimiento de algunos mecanismos de ayuda mutua que contribuyen a resolver los

---

6. Tales formas religiosas en su conjunto aluden a los tipos de catolicismo que se han instaurado entre amplios grupos de América Latina en general y entre las poblaciones indígenas-campesinas de la región en particular. Formulan el entrecruzamiento de al menos dos sistemas religiosos: ni totalmente católico, ni totalmente étnico o tradicional, por lo que tales formas remiten al reconocimiento de las características culturales del catolicismo latinoamericano indígena, urbano o de los conjuntos populares. Estas formas religiosas nacen del proceso que se da “entre dos sistemas religiosos que tienen contacto prolongado y que produce un nuevo sistema cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas usualmente conocemos como sincretismo religioso” (Marzal, 1993, p. 59).

7. Para conocer un caso sobre los efectos de la conversión en una sociedad indígena particular de Argentina, consúltese el trabajo de Tamagno (2007).

problemas de la vida diaria, la creación de nuevos espacios de identidad social, así como la renovación de prácticas religiosas tradicionales —que han formulado alternativas espirituales muy vivas y participativas— han sido acciones que favorecen el éxito de una forma de religiosidad particular entre la población (Hernández H., 1999). Aquí se habla específicamente del pentecostalismo.

Un postulado de Willems (1969) advierte que existe un puente entre el catolicismo más popular y el pentecostalismo que facilita la transición de aquel a este: la creencia en las experiencias místicas y el rol que desempeñan los líderes carismáticos. En este caso, la palabra *transición* sirve para expresar la no ruptura. Así, la estructura funcional de esas Iglesias dispone de un cuerpo de especialistas indígenas de lo religioso, puesto que los pastores y los evangelistas a menudo fueron los antiguos chamanes creadores de antiguas socializaciones étnicas (Bastian, 2008). Asimismo iniciaron tempranamente la labor de traducción a lenguas indígenas de la Biblia, como mecanismo efectivo de acercamiento y difusión de la *Palabra* para establecer un contacto más directo con su feligresía.

La traducción de los Evangelios a las lenguas indígenas locales, al igual que su uso en los servicios y en las reuniones, son estrategias que respetan la idiosincrasia corporativa y comunitaria del grupo para reforzar la identidad étnica. En los contextos donde predomina el analfabetismo, tener acceso a grabaciones de temas sagrados en las lenguas originarias ejerce un poder de atracción certero.

Otro elemento de fuerte atracción se observa en una práctica común pentecostal: el exorcismo. El trance religioso y la posesión se inscriben fielmente en el universo de las mentalidades religiosas populares. El cura o el pastor intercesor se posiciona en la continuidad chamánica como aquel que tiene el poder de reconocer a los espíritus, de hablarles, de expulsarlos, y tiene también la capacidad de comunicarse con lo luminoso. Así, distribuye fuerza, salud y liberación (Bastian, 2005b).

Entre las estrategias de evangelización, sobresalen la sanación y el uso de la música. Expresan conceptos religiosos de manera sencilla para trascender las barreras de edad, clase social y nivel de alfabetización (Garma, 2007, p. 81), porque crean una atmósfera cercana y comunal en concordancia con la religiosidad popular latinoamericana. En cuestión de moral sexual, el pentecostalismo no tiene celibato sacerdotal, pero se opone al aborto, al adulterio y al divorcio. Muchas personas acuden a las reuniones masivas de estas Iglesias porque han escuchado sobre la sanación y la realización de milagros. El triunfo sobre el dolor, logrado a través de la sanación y de la imposición de manos, ha provocado mucho interés en distintos sectores donde la atención médica es deficiente, como sucede en las comunidades indígenas o en la población de migrantes.

Frente a los históricos constreñimientos sociales que ha sufrido la población indígena, la acción misional de esas Iglesias ha cubierto obligaciones estatales al impulsar programas de educación y de salud en las comunidades. También han fundado numerosas escuelas básicas, normales, hospitales y clínicas (Garma, 2007, p. 81). Como afirman Jean y John Comaroff (1996), entre los grupos marginales, la combinación de predicación y sanación ha sido el mejor método de introducción a la cristiandad. Todo parece adelantar un “cambio de situación” de los pueblos indígenas frente a la religión, ya que, como indica Rolim (1985), al analizar el pentecostalismo brasileño, los pueblos indígenas estarían transitando de ser creyente-objeto a creyente-sujeto, cuando posicionan a la religión —y su continua reelaboración— como parte del componente social fundamental.

El tipo y el perfil de los intermediarios también se han adaptado favorablemente al universo indígena porque, a diferencia del catolicismo institucional, que se desarrolla bajo la conducción de agentes blancos o mestizos, tanto las Iglesias pentecostales como el catolicismo de la costumbre tienen un punto en común: ambos son expresiones religiosas elaboradas por los propios indígenas bajo la conducción de líderes indios. La organización colectiva en el funcionamiento de las comunidades indígenas se ha adaptado a la estructura de los fieles, quienes transfieren el valor del sistema comunitario a la asamblea, conformada por los miembros de la Iglesia, con lo que se establecen cambios compatibles con el sistema preexistente. Asimismo han mantenido una postura generalmente ascética frente a las bebidas alcohólicas, lo que en buena medida ha determinado la inserción particular en esos contextos rurales e indígenas. El rechazo al alcohol y a la violencia doméstica es muy atractivo para muchos sectores, particularmente los femeninos (Garma y Hernández, 2007). Pedro Pitarch (2004) señala que entre las poblaciones indígenas, la conversión a otra religión busca más la transformación corporal que la salvación del alma.

En términos económicos, la descapitalización de las familias derivada de los gastos rituales y de las celebraciones de los santos se ha visto disminuida: el protestantismo ha sido un medio efectivo para evitar los constreñimientos sociales y económicos que ha fomentado el sistema costumbrista. En tiempos de fuerte descapitalización, el catolicismo popular ha expuesto a la economía de las familias y de los pueblos indígenas a una mayor presión, por lo que han debido recurrir a nuevas estrategias. Hasta hace no mucho tiempo, el establecimiento del sistema de cargos en las comunidades sirvió de mecanismo para regular la redistribución de los excedentes de riqueza para la acumulación capitalista y fomentar el ascenso simbólico a través de la participación comunitaria (cargos) y del servicio al pueblo (tequio). Con la rápida introducción de la economía de mercado a las zonas indígenas, dicho sistema se modificó. Hoy el sistema de fiestas religiosas no asegura el equilibrio comunitario, sino que intensifica el consumo de alcohol y la desigualdad

social, cuya consecuencia es un lucrativo negocio ligado al ritual religioso en el que los caciques locales, los líderes comunitarios y las empresas cerveceras y de transporte se llevan las ganancias, con lo que se legitiman las desigualdades crecientes en el seno de las comunidades indígenas.

En muchos pueblos indígenas los individuos impuestos “al cargo” tuvieron que emigrar para capitalizarse, cumplir con el “encargo” o liquidar su deuda. Como señalan Garma y Hernández (2007), “para muchas de estas comunidades el protestantismo ha ofrecido la esperanza de una movilidad social ascendente mediante una ética rigurosa que favorece el ahorro, a la vez que critica los gastos que se hacen en las fiestas, los sistemas de cargos y el consumo del alcohol” (p. 211). Por eso muchos adeptos consideran que su conversión es una posibilidad de tener un cambio radical en su forma de vida y de paliar los estreñimientos económicos y sociales en los que históricamente han estado sumidos. Para Bastian (2008), el papel de las nuevas Iglesias en ese contexto está claro:

El establecimiento de nuevas prácticas culturales generadas por la adopción de nuevas religiones es un medio para realizar la huelga del sistema de explotación ligado a la fiesta político-religiosa y se traduce en primer lugar en el rechazo del trabajo comunitario gratuito y su rechazo al alcohol, del tabaco y de las distracciones ligadas a la fiesta tradicional. [La acción de filiación hacia estas Iglesias] [...] se observa como una opción deliberada que busca la autonomía simbólica y el distanciamiento de las prácticas rituales que obligan a la ingesta de alcohol. Las nuevas prácticas religiosas no se limitan al rechazo del consumo y del gasto ligado al sistema de fiestas; ellas cuestionan también el sistema de cargos siempre más costoso y menos asequible para las nuevas generaciones igualmente empobrecidas. (p. 25)

Frente a esta serie de constricciones, aparentemente internas, el sistema de cargos parece entrar en un proceso de reformulación. En muchos pueblos la edificación de capillas autónomas —más independientes de las fiestas del municipio— ha disminuido los gastos. De este modo, los pueblos indígenas del país han desarrollado un tipo de protestantismo que no entra en conflicto con su pertenencia étnica aunque sí con las prácticas asociadas con la religiosidad dominante.

En términos más amplios, vemos que el Estado no ha sido ajeno a tal situación. Siguiendo una tradición instaurada en la Colonia, este se basó en la continuidad del sistema caciquil con el fin de asegurar el control de las poblaciones indígenas, y se valió de la estructura político-religiosa para sostener una hegemonía arbitraria, basada en la división

social y en la generación de episodios regulares de conflicto intraétnicos. El sistema hegemónico nacional de partidos también favoreció el funcionamiento corporativo de las comunidades indígenas que, escindidas en divisiones partidistas, vieron corrompido el sistema de autonomía que se sustentaba en la solidaridad grupal y en la adscripción identitaria. Quizás el caso del pueblo triqui de Copala en Oaxaca es uno de los mejores ejemplos del uso de los valores culturales y de la fragmentación comunitaria por parte de las políticas estatales, los actores y caciques locales en la comunalidad indígena a lo largo del tiempo (Martínez L., 2010, p. 45). En suma, la desregulación de los sistemas tradicionales puede aminorar tensiones, en la medida en que los nuevos grupos religiosos no católicos aseguran una cierta continuidad simbólica del sistema (Dow, 2001).

La práctica pentecostal funde de manera permanente una enorme cantidad de registros religiosos y culturales muy diversos, entre los que se encuentran el protestantismo, la renovación carismática, el catolicismo de la costumbre, los sistemas mágicos y otros tipos de rituales.

Las nuevas Iglesias ofrecen a los indígenas la posibilidad de ser portadores de una modernidad relativa, sin dejar de seguir anclados en el imaginario ancestral indígena. Una hibridez evidente, señala Demera (2008), emerge como característica fundamental del pentecostalismo regional y, por supuesto, de sus variantes étnicas. Cuando hablamos del protestantismo étnico (Albó, 2005; Demera, 2008; Foerster, 2005; Guerrero, 2005), nos referimos al fuerte proceso de expansión del pentecostalismo en el medio indígena cuyas formas de expresión religiosas sincréticas contribuyen a la creación de identidades étnicas renovadas (Parker, 2002).

Ciertos elementos han propiciado la aceptación de nuevos esquemas religiosos entre esa población. Uno de ellos es la migración que viven los pueblos indígenas del país desde hace varias décadas, la cual ha tenido implicaciones directas en el cambio de adscripción religiosa de los individuos, las familias, las comunidades y los pueblos indígenas en el país.

## Postal 2. El papel de la migración en la apertura religiosa de los pueblos indígenas de México

La organización comunitaria indígena se ha considerado el espacio por excelencia para la reproducción social. En la actualidad, presenta una reformulación en su estructura que se

articula con diversos factores de cambio que han incidido en la transformación de esa bóveda comunitaria. La migración, las políticas estatales, la educación y la movilidad religiosa, entre otros, son parte de estos factores de cambio. Aquí nos concentraremos en el proceso de movilidad de esos grupos, el cual parece haber acelerado el cambio al incidir en la estructura comunitaria con fuertes implicaciones en la territorialidad, la espacialidad y la definición del *Ser* indígena contemporáneo.

Algunos estudiosos del fenómeno, como Odgers (2006) y Rivera (2004 y 2006), han señalado una serie de aspectos que hacen de la experiencia migratoria un factor de cambio en el campo religioso. Básicamente, en los estudios que vinculan la migración con la religión, como el de Garma (2004), se señala que la experiencia migratoria de los individuos es un elemento que detona la conversión o la movilidad religiosa y una estrategia de incorporación a la sociedad de recepción. En este sentido, los estudios que se relacionan con este tipo de análisis, se centran en registrar la experiencia migratoria y el proceso de transformación de la identidad.

Una experiencia migratoria centrada en el aspecto religioso puede derivar en un proceso de conversión (Hernández M., 2000), puesto que esta es un mecanismo de reconstrucción de pertenencias (James, 2002). Los cambios en los espacios de migración son la respuesta simbólica a las crisis estructurales de las economías locales. Más allá de que la conversión tenga una lectura de contenido ideológico y espiritual, para algunos autores guarda un contenido social en los sectores marginales de la sociedad. En los indígenas y en los grupos sociales de la periferia de las ciudades o en la frontera, la conversión es una respuesta para paliar las condiciones estructurales desiguales en las que viven.

Siguiendo a Odgers (2006), podemos subrayar algunos factores que hacen de la experiencia migratoria un elemento detonante del cambio de adscripción religiosa. En primer lugar, las personas que emigran se ubican en un contexto donde prevalece una mayor exposición a la diversidad religiosa. En los estados fronterizos del norte del país y del sur estadounidense, por ejemplo, predomina la diversidad religiosa. En Nuevo México, California, Texas y Arizona (cuatro estados que concentran el mayor porcentaje de población hispana) el porcentaje de población católica alcanza 36.9, 29.8, 21 y 19 por ciento, respectivamente, por lo que la inmensa mayoría de los migrantes que profesa la religión católica tiene que asumir esta diversidad de creencias que existe en los sitios de destino y replantear su universo religioso hasta entonces conocido.

Además, con las migraciones crecientes de las poblaciones provenientes del centro, del sur y del occidente de México hacia las ciudades de la frontera norte, y con la desestructuración de las sociedades rurales tradicionales, ha aumentado el número de posibles adeptos a las nuevas religiones en los espacios fronterizos. Las grandes oleadas

de migrantes, que aparecieron durante el programa Bracero en 1940 y las migraciones masivas iniciadas a partir de la década 1970, han compuesto un complejo proceso de emigración, asentamiento e inmigración, que vincula los sitios de origen con los de destino, de modo que el cambio de adscripción identitaria resulta complejo.

Se pueden ubicar las comunidades de población indígena que han trasladado su residencia a las ciudades fronterizas del noroeste del país: provienen principalmente de Oaxaca, Guerrero y Chiapas. Los indígenas migrantes, que llegan a 100 mil personas, se asientan en diversas comunidades de Baja California, tanto en nichos urbanos (Tijuana-Ensenada) como en espacios rurales (Maneadero y el valle de San Quintín), donde han sido captados por las Iglesias evangélicas a partir de 1980.

Otro aspecto es que al emigrar, el distanciamiento físico provoca que los mecanismos de control social predominantes en los sitios de origen tiendan a relajarse. Y que ciertos mecanismos de control se diluyan, entre ellos, el rol de las mujeres y de los hombres, ciertas normas de comportamiento y algunas normas religiosas, lo que significa que hay una nueva lectura de la posición de las creencias propias y una diferente percepción de la diversidad religiosa en ese contexto de marcada pluralidad.

El sistema de cargos, por ejemplo, es de control social que, debido a la migración de las personas, se ha reformulado. En muchos pueblos la migración internacional ha modificado la relación entre los miembros en diáspora y el lugar de origen —considerando a los miembros conversos—. En algunas comunidades de Oaxaca, cuya diáspora se ubica en el valle de San Quintín, el papel del mayordomo general ha cambiado de nombre y sus funciones se dividen en las religiosas y las de orden civil. De esta forma, de mayordomo general transita a ser hermano mayor, aludiendo y respetando la nomenclatura de los conversos a otras Iglesias, que siguen participando en las actividades de los pueblos en su carácter laico. En estos casos se puede observar la ruptura de los sistemas tradicionales pero, al mismo tiempo, se atiende a una realidad intrínseca de las comunidades indígenas que adaptan tanto el sistema normativo como el sistema religioso a la realidad nueva, en una vía de inclusión y tolerancia, restringiendo el conflicto y la violencia y estableciendo lo que Appiah (2007) reconoce como sistema compensatorio.<sup>8</sup>

Asimismo se ha dicho que la vulnerabilidad de la condición migratoria facilita el replanteamiento de los valores y de las prácticas comunes. En un esfuerzo por adaptarse a los lugares de arribo y de encontrar nuevos esquemas de ayuda y solidaridad, los

---

8. El autor señala que el discurso de la división y de la falta de armonía puede conducirnos a perder de vista la existencia de poderosas fuerzas compensatorias: el conflicto puede ser una fuerza unificadora entre grupos de identidad.

migrantes se vinculan con actores e instituciones que, sin importar su estatus migratorio, puedan auxiliarlos en determinadas circunstancias. El papel de las Iglesias protestantes es fundamental en este sentido, pues estas han provisto a los individuos y a las comunidades de diversos apoyos, en especie y económicos, así como de un amplio espectro de atención y ayuda social. Hay que aclarar que la ayuda no ha implicado la conversión automática a esas religiones, pero sí ha permitido la revaloración de la alteridad religiosa y puede funcionar como mecanismo de adaptación e integración a la sociedad receptora (Tamagno, 2007; Shadow, 1994).

En este marco, el proceso migratorio constituye una oportunidad única de entrar en contacto con otras opciones que regulen la vida de las personas. El acercamiento se produce en un momento en la vida del individuo en el que se encuentra en búsqueda de nuevos horizontes, en los cuales una nueva opción religiosa permitiría dar cuenta de la experiencia de vida renovada. La incursión en otras Iglesias representa un cambio ideológico y moral no solo de las familias y comunidades, sino también de las estructuras externas a ellas.

Jean Pierre Bastian (2003) lo ha demostrado. El protestantismo es una opción religiosa y una elección política y moral: los protestantes son partidarios de la libertad de conciencia y de la tolerancia. Las comunidades evangélicas responderían al esquema weberiano: son gente industriosa, productiva, deseosa de avanzar por el impulso de su trabajo, muy adentrada en la sensación de pertenencia a la institución que se distingue por su rectitud (Monsiváis, s. f.). En el valle de San Quintín se constata la exaltación individual del bienestar familiar y la movilidad social de los grupos familiares conversos. La constatación es palpable: a mayor grado de involucramiento en las Iglesias protestantes, mayor concentración en el bienestar del núcleo familiar. Así, la movilidad religiosa contempla en un primer momento la pertenencia étnica pero también la participación social.

En general, esta serie de elementos permitiría identificar el proceso migratorio como un elemento que permite la redefinición de referentes identitarios, de normas y de valores: al emigrar, las personas se encuentran con un espacio físico y social diferente al que ellos conocían y reconocían. Por lo tanto, la migración estimula la valoración de los elementos sociales con los cuales arriban a un sitio nuevo. En la valoración y la reflexión, las lealtades simbólicas también se ponen en juego, como la fe religiosa.

Se puede señalar que el universo religioso de las comunidades indígenas del país se está modificando: lo étnico aparece como uno de los factores más importantes para entender el crecimiento de la disidencia religiosa y el cambio de credo (Garma y Hernández, 2007). La globalización y el esfuerzo misionero de numerosas sociedades religiosas internacionales, así como las migraciones masivas, tanto internas como internacionales, han



ido moldeando una oferta religiosa en la que se han insertado los pueblos indígenas de toda la región, delineando diversas sociedades religiosas étnicas de configuración regional. Un mercado religioso se ha abierto a una multitud de agrupaciones que compiten unas con otras en el marco de una incesante lucha por conseguir adeptos. Sociedades de reciente creación y antiguas Iglesias, nacionales y de origen extranjero, grandes y pequeñas, con estrategias de penetración diversas y recursos económicos desiguales, son solo parte de este nuevo espectro religioso que predomina entre estos grupos (Hernández H., 1996).

En los últimos cuarenta años, la población indígena incluyó en su repertorio de creencias a las sociedades religiosas de tipo protestante. El sincretismo religioso que caracteriza el universo de creencias y la ritualidad indígena, está incorporando la ideología que tiende a complementarse con la religiosidad popular. Lo novedoso aquí no es la actualización del enorme mosaico de grupos religiosos que podemos encontrar en la sociedad indígena, sino la constatación de la inclusión de cada una de esas opciones. Pentecostales, adventistas y presbiterianos se han posicionado exitosamente entre esas comunidades. En particular el pentecostalismo, con su enorme flexibilidad para adaptarse a los entornos locales, parece haber encontrado entre esa población gran aceptación. Tanto sus prácticas como la ritualidad manifiesta se adhieren a la continuidad de su formación religiosa: los servicios religiosos se celebran en las lenguas indígenas locales, con material escrito y auditivo traducido y con una alta presencia de líderes de ascendencia indígena que dominan la liturgia religiosa. Además, el don de lenguas y la sanación por el Espíritu Santo han sido sumamente atractivos para los creyentes, quienes parecen haber encontrado en el pentecostalismo una continuación renovada del catolicismo costumbrista. De cierta forma, los nuevos grupos religiosos no católicos aseguran una cierta continuidad simbólica de su sistema (Dow, 1991).

La apertura religiosa de esos grupos religiosos representa, además, la acción política como una experiencia novedosa de movilización indígena emergente (Bengoa, 2000) y una forma de expresar los trastornos sociales. Como señala Lalive d'Épinay (1975), "El protestantismo y en particular el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población en situación de exclusión y marginación social" (p. 88). Por ende, la participación en esas Iglesias no responde a un sentido meramente doctrinario, sino a un modo consistente de concebir la posibilidad de mejorar la vida sobre la tierra. Así, no se apela a la permanencia de las prácticas de tradición ancestral, sino a su articulación con la resolución de necesidades apremiantes.

En este contexto, la migración masiva de los grupos indígenas constituye uno de los factores de cambio y recomposición del campo religioso. La migración y el arribo

a un sitio nuevo proveen a los migrantes recién llegados un cúmulo de experiencias sociales y religiosas novedosas. Los contextos y el cruce de fronteras permiten el reacomodo de los sistemas preexistentes, los cuales no se encuentran rígidamente estructurados. La frontera tiene una cualidad porosa en la que diversos campos de entendimiento del mundo se entrelazan. En el espacio fronterizo, las Iglesias desarrollan diferentes estrategias de expansión misionera adaptadas a la situación local. Lo religioso en el ámbito de la movilidad puede ser un instrumento ideal para mantener articulada a la comunidad migrante o un vehículo de integración. Lo religioso se convierte tanto en elemento articulador como mediador social de esas poblaciones (Bidegain, 2005).

Debido a la adopción de nuevas creencias y prácticas religiosas, se redefine el lazo con las tradiciones religiosas ancestrales y se construye una modernidad indígena fundada en el derecho al pluralismo ideológico. Los símbolos comunes y la pertenencia identitaria se reformulan en el nuevo contexto: esto no solo es un mecanismo de adaptación al sitio de llegada; representa también el punto de inflexión en la valoración de los derechos del individuo a la libertad de culto y el cuestionamiento de los sistemas de creencias tradicionales de los grupos étnicos del país.

Los pueblos indígenas que han emigrado al noroeste del país ilustran esta forma de adaptación de referentes comunitarios más amplios: la movilidad poblacional ha facilitado el recurso a mediaciones exteriores a la comunidad étnica y ha reivindicado el derecho de elección de credo de manera individual. La ideología disidente rechaza la práctica de la violencia y promueve la reflexión consciente de la identidad basada en la costumbre, misma que no entra en conflicto con la adscripción étnica ni con la estructura social y política tradicional. Entre los pueblos indígenas, el pluralismo religioso y la movilidad geográfica parecen establecer novedosos mecanismos de adhesión étnica que entran en conflicto con la religiosidad tradicional pero no con la formulación identitaria que se encuentra reelaborada en estas comunidades imaginadas, que son las “nuevas” Iglesias (Anderson, 2009).<sup>9</sup>

La región fronteriza del valle de San Quintín provee un espacio privilegiado para observar la tensión identitaria, exaltada por la disidencia religiosa entre algunos de los miembros y la gestación de una comunidad étnica sustentada en valores tradicionales. En situaciones de vulnerabilidad social, y sumidos en un mercado de trabajo específico, los indígenas migrantes participan en los procesos asociados con la construcción de nuevas

---

9. Se utiliza la noción de comunidad imaginada de Anderson pues se sostiene que esta se construye socialmente, es decir, es imaginada por las personas que se perciben a sí mismas como parte de ese grupo, como es el caso de los miembros de las Iglesias pentecostales en San Quintín.

formas de identidad y pertenencia que tienen lugar en aquellos espacios transnacionales donde predomina la integración económica y una sensible y a la vez sentida pluralidad de creencias.

## Capítulo II

### El valle de San Quintín: una región económica transnacional y de presencia misional protestante

---

La presencia de la población indígena en el noroeste de México ha consolidado los mercados de trabajo vinculados a la producción de alimentos frescos de exportación. De acuerdo con Zolniski (2010), Martínez (2006) y Velasco (2002), la industria de alimentos frescos de México se ha incrementado dramáticamente en las últimas décadas debido a la combinación de la demanda extranjera de vegetales frescos, la expansión de la agroindustria estadounidense al sur de la frontera, la presencia de mano de obra barata y las débiles regulaciones ambientales y laborales. Sin duda, el modelo de desarrollo que se impuso en México a partir de 1970 ha privilegiado la producción de cultivos no tradicionales, orientados a la exportación. También ha dejado a la deriva a los pequeños productores de cultivos tradicionales, dedicados al autoconsumo alimenticio y a la producción de materias primas. Por lo tanto, se establecieron diferentes perfiles productivos. Los del norte son los más favorecidos, pues tienen inversiones públicas y privadas, mientras que los productores del sur se han empobrecido (Perló, 1987). La región norte se muestra desarrollada y productiva, mientras que la del sur luce abandonada, donde además abundan las economías tradicionales y de subsistencia.

En las últimas décadas, el incremento de la integración económica entre México y Estados Unidos en el campo de la fruta y la hortaliza, en específico en la región que comparten California y Baja California, se debe a la vecindad geográfica que facilita la rentabilidad en la agroexportación. Aunque hay una frontera que divide esa región transnacional, ambas partes dependen una de la otra en la dinámica del mercado internacional, pero la de Baja California es mayor. El mercado de trabajo que compite en los mercados internacionales ha aumentado su competitividad gracias a su ubicación geográfica y por el uso intensivo de la mano de obra de los trabajadores indígenas migrantes (Zabin, 1993).

La vitalidad de ese perfil productivo ha ensombrecido la capacidad de observar los componentes que constituyen la dinámica de integración regional y que operan en este complejo fronterizo. Postulamos que, a la par de una integración económica, se ha producido la integración en el ámbito religioso. Este ha operado mediante la presencia de empresas y grupos internacionales que participan en la definición de un campo religioso

protestante regional que se basa en el esfuerzo misional. Desde esta perspectiva, la comparecencia de la población indígena en el noroeste de México, particularmente en las regiones con las mismas características del valle San Quintín, no solo ha consolidado su participación económica en los mercados internacionales, sino que también ha dado pie a la posibilidad de afianzar un protestantismo de tipo étnico en esa región. ¿Cuál es el proceso de desarrollo de este enclave agrícola? ¿Cómo operan los ámbitos productivo y religioso en la definición de esta región fronteriza? ¿Cómo se desarrolló en esta integración regional un territorio misional donde actúan múltiples sociedades religiosas internacionales? ¿Cómo el arribo de distintos grupos indígenas a la zona ha determinado las características de la emergencia de un territorio misional protestante de tipo étnico?

Por su contexto histórico y por su ubicación geográfica, el desarrollo de la región del valle de San Quintín, en Baja California, ha estado ligado al establecimiento de las relaciones fronterizas que resultaron de la expansión capitalista proveniente del suroeste estadounidense y de la colonización basada en el sistema de misiones. El entorno misional y de integración económica ha definido la forma de poblamiento regional y el campo religioso específico en el que se han insertado los miles de jornaleros indígenas que han arribado desde hace décadas a San Quintín, entre ellos, los triquis de Copala, originarios de la región mixteca baja de Oaxaca.

Aquí nos interesa describir el desarrollo de ese enclave agroexportador, con énfasis en la dinámica del poblamiento regional. En un segundo momento, nos ocuparemos de la presencia misional en esa franja fronteriza y se definirán dos modelos misionales de tipo protestante que operan en la región. Describiremos también el perfil migratorio del grupo indígena triqui, subrayando los determinantes de su migración y los cambios en sus patrones residenciales.

## Tierra de nadie que todos quieren

El poblamiento del valle de San Quintín es el proceso demográfico más amplio en la península de Baja California, ya que este asentamiento humano ha estado ligado al curso de la colonización basado en el sistema de misiones y al establecimiento de las relaciones fronterizas resultantes de la expansión capitalista del suroeste estadounidense (Canales, 1995). Postulamos que para el caso del valle de San Quintín, estos dos elementos han determinado la forma del poblamiento regional.

Los documentos históricos señalan que en la zona los dominicos fueron los primeros en intentar la colonización. Para continuar la obra de evangelización de los jesuitas y de los franciscanos, construyeron ocho misiones en la parte norte de la península de Baja California. En la actual delegación Vicente Guerrero de San Quintín, fundaron la misión Santo Domingo de la Frontera, que funcionó entre 1775 y 1839 (Velasco, Zlolniski y Coubès, 2014).

A finales del siglo XVII, esas misiones enfrentaron una crisis que se manifestó a partir de la independencia de México, cuando la economía regional comenzó la integración y se subordinó al capitalismo estadounidense sin vínculo con la economía del centro del país (Canales, 1995). La idea de la península como tierra de nadie, lejana, abandonada e inhóspita ya se había concebido.

Si el establecimiento religioso se basó en la expansión misionera, el asentamiento civil se hizo a través de un expansionismo económico que, posteriormente, se sumó a uno territorial. A finales del siglo XIX (durante el porfiriato), se configuraron en la región las condiciones de su poblamiento moderno. Sin embargo, este proceso tuvo la desatención institucional. El abandono político, económico y religioso de la península marcó el derrotero histórico de la noción de territorio virgen, propenso a ser colonizado, porque el aislamiento geográfico se sumó a la debilidad demográfica y ambos contribuyeron a crear una imagen de la península de Baja California como una tierra deshabitada, salvaje y factible de ser ocupada. La noción de una tierra de nadie se fraguó bajo un manto colonialista, lo que ha quedado demostrado en la historia de su poblamiento y en la dinámica de la colonización misional.

## San Quintín como una tierra de ocupación

La primera ley de colonización para ocupar las tierras con familias extranjeras y mexicanas mediante la venta de tierra en Baja California a empresas extranjeras fue adoptada por el presidente Juárez en 1864, con el título de Ley de Concesión sobre los Terrenos Baldíos de Baja California, revocada en 1871. Nótese aquí que el gobierno mexicano exaltó la idea de un territorio abandonado y poco aprovechado, pues lo concibió como una tierra sin uso, es decir, baldía.

Más tarde, durante el porfiriato, el estado respaldó la nueva Ley de Colonización (1883) para la llegada y la instalación de colonos, a pesar de que se había pensado

que la poblaran las compañías particulares (J. Heath, 2011; Piñera, 2006). A partir de entonces, la política de poblamiento regional se basó en un sistema de concesiones que tenía la consigna de poblar y desarrollar económicamente el territorio. Las empresas pudieron explotar sin reparo mares y tierras de la península, como lo hizo The International Company of Mexico, que tuvo a su disposición casi toda la superficie que corresponde al actual estado de Baja California. En realidad, eso sirvió a los intereses particulares extranjeros en el marco del expansionismo estadounidense del siglo XIX, lo cual puso al país en peligro de una mayor pérdida territorial.

Cuando el gobierno mexicano retiró la concesión, esta pasó a manos de la Compañía Inglesa, que se encargó de fortalecer la urbanización de Ensenada y del desarrollo de la Bahía de San Quintín. Entonces se trazó el primer plano de la región, se construyeron casas, un hotel, un molino, se instaló el telégrafo y se concretó el ferrocarril peninsular, que cruzaría la península desde San Quintín hasta el Mar de Cortés y se conectaría con Sonora. Este proceso terminó en 1917, cuando el presidente Carranza canceló la concesión de tierras.

Para las empresas extranjeras, el imaginario de las Californias se basó en una consideración baldía del territorio peninsular, pues a través de la historia se las vio como un territorio virgen, carente de instituciones y de relaciones de producción tradicional y con muy poca población. Debido a esta visión, las relaciones derivadas de la vecindad geográfica con los Estados Unidos se desarrollaron sin más restricciones que aquellas que pudieran imponer las condiciones naturales y geográficas peculiares de la región (Canales, 1995). El interés de expansión económica, territorial y espiritual llevó a las empresas, a los pobladores y a los grupos religiosos estadounidenses a tener una mirada constante sobre esta zona. La frase que se escuchó en el Senado estadounidense puede sintetizar esa visión estratégica de importancia geopolítica de la zona: “Baja California es solamente un lujo para México; pero para nosotros [Estados Unidos] es una necesidad” (Jordán, 1997). Su proximidad geográfica favorecía la dinámica expansionista y una vinculación natural con ese país, la cual se llevó a cabo en varios frentes.

## Los primeros residentes. La noción del migrante emprendedor

La política de concesiones al final del siglo XIX trató de atraer a nuevos pobladores, y la Compañía para el Desarrollo de la Baja California se dio a la tarea de allegar mil colonos,

quienes se involucrarían en la construcción de un molino de harina, de las vías del ferrocarril que partiría de San Quintín hacia Ensenada y de un servicio postal cuyo destino sería la ciudad de San Diego en California. Sin embargo, en 1885 solo se habían incorporado doscientas personas (Moyano, 1983). Al comenzar el siglo XX, con la reforma agraria, muchas familias que habían sido repatriadas de los Estados Unidos a México o que se habían quedado en la zona fronteriza, así como hombres provenientes de Michoacán, Jalisco o de otras regiones desplazados del reparto agrario cardenista, fueron los pioneros que se asentaron en las tierras de trabajo de San Quintín. Desde entonces, el espíritu pionero de los primeros pobladores fraguó la noción nativista del esfuerzo y el trabajo como cualidades esenciales del espíritu emprendedor de la zona.

Si la política de colonización basada en concesiones pudiera describir la dinámica poblacional de la zona en esa época, un segundo momento del poblamiento de San Quintín fue posible gracias al impulso pionero que desarrollaron los primeros pobladores asentados en la región durante la primera mitad del siglo XX.<sup>1</sup> A mediados de la década de 1930, el gobierno mexicano decidió dar destino a las tierras que habían recobrado de la concesión a los estadounidenses y a los ingleses. En esa época, quinientas familias se repatriaron de Estados Unidos y se las envió al valle de la Esperanza, como también se le llamó al valle de San Quintín.<sup>2</sup> A pesar de esos esfuerzos, el aislamiento geográfico continuó: no había carretera y el poblamiento seguía basándose en el esfuerzo individual. Con esta perspectiva, el abandono institucional y religioso mantenía la zona bajo el velo desértico de un imaginario de territorio desaprovechado.

En 1947 se realizó el trazado de la terracería hasta el kilómetro 300 desde Tijuana, lo cual redujo el tiempo de transporte desde la ciudad. Sin embargo, la terracería pronto quedó dañada y nuevamente se retomaron los caminos antiguos (Ramírez, 2008). En 1950 se tenía registro de la presencia de los primeros migrantes que iniciaron una incipiente agricultura comercial, aunque en 1960 la región de San Quintín continuó siendo una zona muy poco poblada, con ranchos pioneros y menos de cuatro mil habitantes. En aquel entonces, el perfil del poblador emprendedor era el de un *cowboy* semimoderno con

- 
1. Hay registros que mencionan que en el proyecto de construcción del ferrocarril, que iría de Tijuana a Bahía de los Ángeles (cuyo centro nodal sería la bahía de San Quintín), habría “poco más de 175 hombres contratados, 90 de ellos mexicanos que venían del sur (entre los cuales había indígenas yaquis), y los demás extranjeros, incluyendo chinos” (Heath, 2011, p. 211).
  2. La noción de esperanza acompañó, precisamente, la creación impetuosa del carácter emprendedor de la identificación nativista de esa porción del territorio peninsular. Valle de la Esperanza fue nombrado por el periodista Fernando Jordán por su carácter aspiracionista de toda la llanura.



talante oportunista y esfuerzo inquebrantable, es decir, la idea de un sujeto sacrificado, proveniente de las tierras del norte de California, que cruzó la frontera para ocupar el territorio virgen.

A ese perfil se sumó el del emprendedor que venía del occidente de México, que llegó a construir, poblar y levantar la región. Así, algunas personas de Michoacán, Jalisco y Guanajuato ocuparon las primeras tierras de forma permanente y desarrollaron una incipiente agricultura comercial. El perfil de actor regional inició con los primeros rancheros inmigrantes que, con el paso del tiempo, devinieron en los empresarios locales sobre quienes se gestó la identidad regional, definida por el arraigo territorial excluyente de las subsecuentes oleadas de migrantes.

Este proceso se ha observado en los estudios de migración e identidad, en los cuales se dice que los inmigrantes más antiguos se autoconcebían como nativos y que veían a las siguientes generaciones como extranjeros y *avciñados* que atentaban contra lo *establecido*. También entra en acción una diferenciación de tipo racial, especialmente si los que arribaban procedían de lugares considerados menos prósperos, menos “desarrollados” o menos “civilizados” (Guarnizo, 2010). En la literatura sobre migración, ese proceso recibe el nombre de nativización, y se define como “el arraigo poblacional paulatino que implica apego a un territorio con un sentido de apropiación excluyente respecto a los recién llegados” (Ngai, 1999, citado en Velasco, 2011, p. 48).

La noción nativista del migrante emprendedor sigue vigente en la actualidad y es parte del discurso que define la identidad regional, mediante el cual los productores locales o los actores regionales enrolados en el comercio y en los servicios se posicionan como los “auténticos” fundadores de una región que ha salido a flote por su esfuerzo y trabajo.<sup>3</sup> Un ejemplo de lo anterior lo encarna el Rancho Los Pinos,<sup>4</sup> perteneciente a los hermanos Rodríguez, quienes exaltan ese talante emprendedor signado en la figura del padre como “el gran iniciador”.

De acuerdo con el relato familiar, a inicios de 1950 la familia Rodríguez Hernández arribó a la zona desde Michoacán. El padre, un inmigrante campesino pobre, logró mediante su esfuerzo y trabajo construir una de las empresas más exitosas de la zona. La materialización de la noción nativista se aprecia en el cementerio familiar, donde se ha edificado la estatua de un hombre con un notable perfil campesino que, sombrero de palma roído y azadón en mano, se dispone a labrar la tierra. De igual forma, en uno de los

---

3. Esta noción, fraguada de la identidad del sanquintinense, permeó la lucha, que hasta la fecha continúa, por la municipalización del valle de San Quintín como el sexto municipio del estado.

4. Productora Industrial del Noroeste (PINOS) es una de las empresas más grandes de la zona que acapara buena parte de la producción regional.

campamentos agrícolas más grandes en toda la zona, que pertenece a esa familia, se exhibe un mural donde se observa al mismo hombre trabajando la tierra y sembrando tomates en los prósperos campos del valle. Desde entonces, la identidad regional se ha ido fraguando mediante la diferenciación social, tanto de clase como étnica, de la cual hoy todavía somos testigos.

## La presencia indígena y la noción del migrante temporal

Con la llegada del siglo XX, se inició un particular estilo de desarrollo en las relaciones fronterizas entre México y los Estados Unidos que impactaron la dinámica del poblamiento regional y los patrones migratorios. Como se ha mencionado, a partir de 1950 algunas familias comenzaron una incipiente agricultura enfocada en la exportación, pero no fue sino hasta las décadas de 1960 y 1970 que se dio el verdadero auge de esa actividad, pues en el noroeste del país se consolidaron enormes empresas hortícolas que a menudo estaban vinculadas con empresas extranjeras, debido a los procesos de integración comercial y a la cercanía geográfica con los Estados Unidos. Así, por su posición estratégica, Sinaloa, Sonora y Baja California han mantenido relaciones comerciales con los Estados Unidos, razón por la cual esa zona recibió fuertes inversiones privadas y públicas, nacionales y extranjeras, enmarcadas en el proceso de reestructuración productiva que se había iniciado en el país. Esta orientación productiva modificó el perfil del tipo de migrante que arribaría a la zona.

Del lado mexicano, a partir 1970, el intrépido colono pionero que llegó a labrar la tierra dio paso al migrante indígena *avecindado*<sup>5</sup> y marginal que huía de la pobreza de los estados del sur. El estatus emprendedor del sujeto nativista de los primeros rancheros que se asentaron entre 1930 y 1960, culminó con la presencia del trabajador dependiente y desarraigado, encarnado en la figura del jornalero agrícola e indígena que llegó a partir de 1970 y que siguió arribando a la región durante las décadas de 1980 y 1990. Desde entonces la oposición de la identidad regional entre empresarios-rancheros y jornaleros-migrantes ha fijado con precisión un campo de disputa entre los actores regionales.

---

5. Los *avecindados* son aquellos individuos o familias que también llegan a vivir a las comunidades establecidas y se integran a su vida comunal (Maldonado, 2003), pero en diferente posición y estatus. Una suerte de *extranjería* permea permanentemente su condición.

Figura 2. 1. Ubicación del valle de San Quintín



Fuente: elaborado por D. Prunier, 2015.

Del lado norteamericano, el *agrobusiness* abrió camino al empresario capitalista: el rancharo estadounidense, también extranjero, que saca provecho de la debilidad institucional regional y que demanda crecientes contingentes de mano de obra para una industria de alimentos en expansión. En ese contexto, la composición étnica de la mano de obra en los mercados laborales altamente competitivos agrega a la oferta de su fuerza de trabajo su disponibilidad para incorporarse de forma productiva como fuerza de trabajo móvil. Esto se entiende debido a las exigencias variables del mercado, en el que descansa buena parte de su capacidad competitiva (Chávez, 2009).

De acuerdo con Velasco, Zolniski y Coubés, (2014), se puede afirmar que la incorporación del valle de San Quintín al mercado internacional se dio por etapas. La fase inicial comprende desde 1970 hasta los primeros años de la década de 1980. Una de sus características es el desarrollo de la infraestructura que comunicó la región con la frontera,

pues al finalizar la Carretera Transpeninsular en 1973, los primeros empresarios iniciaron la producción de tomate para el mercado estadounidense. La segunda fase, entre 1985 y 1995, es la de expansión, cuando se expandió la agricultura a gran escala y se integró la economía regional a la estadounidense y cuando se instalaron grandes compañías que fomentaron la producción y la modernización tecnológica. La última fase, la de reestructuración productiva, iniciada en 1990 y que aún continúa, contempla el tránsito de las empresas que solo producen mucho volumen a las que además producen calidad con base en la innovación tecnológica, como la introducción de invernaderos y sistemas por goteo, la diversificación de cultivos y la ampliación del ciclo de cosechas.<sup>6</sup> Estos cambios explican la adaptación histórica de una región a un mercado de alimentos frescos a escala internacional.

A la ascendente intervención de capital extranjero en la zona, se sumó la progresiva participación de los grupos de diferentes Iglesias, también extranjeras, que vieron en la región la oportunidad de un proselitismo religioso de tipo protestante fundamentado en el trabajo misionero, que se abonaba al perfil del esfuerzo individual de la primera etapa del poblamiento regional. Podemos señalar que la dinámica del asentamiento humano de la región de San Quintín también incluyó momentos de expansionismo religioso de grupos de Iglesias estadounidenses, organizadas mediante el esquema misional. Esto significa que el desarrollo y la consolidación de la región de San Quintín tiene un viso histórico, definido por la integración económica regional y por la dinámica misional que le han otorgado su cualidad fronteriza.

## La presencia misional protestante en San Quintín

### *El primer modelo misional*

Luego de la debacle de las misiones de los dominicos católicos en la región a finales del siglo XVII, diversos grupos misioneros irrumpieron de manera esporádica en la zona. La primera etapa de la actividad misional se desarrolló entre los siglos XVII y XVIII, a través

---

6. A partir de 2002, la producción total del sistema de invernaderos crece hasta llegar a cerca de cien mil toneladas, lo que corresponde a 35 por ciento de la producción total de 2008. Su implantación es particularmente notoria durante el ciclo primavera-verano, cuando la producción en invernadero representa el 44 por ciento del total (Gallardo, 2010).

de la implantación de un modelo proselitista de tipo colonial, en el que se observaban las misiones históricas del catolicismo colonial y la presencia de protestantes que participaron en el poblamiento regional y en la expansión del proselitismo cristiano. El primer modelo misional se extendió hasta inicios del siglo XX, cuando se observó de manera permanente la presencia de otros grupos religiosos en la región, con el perfil protestante derivado de la vecindad geográfica con los Estados Unidos. Los registros señalan que los de los mormones fueron los primeros asentamientos religiosos de la zona. En 1909, las familias pertenecientes a la Iglesia First Born of the Fullnees of Times se instalaron en la delegación Vicente Guerrero y a poca distancia de la colonia Nuevo San Juan Copala en el valle de San Quintín, donde fundaron la colonia agrícola Zarahemla. Según la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), se expulsó a esas personas por defender la poligamia (Hernández, 2002, p. 256).<sup>7</sup>

La práctica misional de esa época se basó en la implantación de una orientación religiosa de tipo protestante en los pobladores mestizos, provenientes del occidente de México, recién llegados. Ya señalamos que el poblamiento de las principales localidades que integran el valle de San Quintín se realizó a finales de 1950 debido al reparto de tierras que efectuó el gobierno federal. Las primeras familias mexicanas de inmigrantes que llegaron al valle procedían de Guanajuato, Michoacán y Jalisco.<sup>8</sup> Poblar el valle de San Quintín representó un gran reto para los primeros inmigrantes, pues no había escuelas ni ningún tipo de servicio de atención médica. Los víveres, la ropa y los enseres domésticos se conseguían a precios exorbitantes. Para tener acceso a esa zona se debía atravesar un tramo de la sierra de San Pedro Mártir y utilizar un estrecho camino de unos doscientos kilómetros de terracería.

El aislamiento en que se encontraba San Quintín hizo que esa región fuera escasamente atendida por la Iglesia católica (Hernández, 2002) y por las instituciones de gobierno.<sup>9</sup> Los sacerdotes católicos que visitaban el valle procedían de Ensenada, y sus

---

7. En la actualidad, a este ejido se lo conoce en toda la región por el asentamiento que ahí tienen los mormones, lo que habla de la capacidad de supervivencia de este nicho religioso en la región.

8. De acuerdo con los datos de Canales (1997), entre 1930 y 1960, uno de los periodos de mayor crecimiento de la entidad, más de 50 por ciento de la población residente del estado era originaria de otros estados del país.

9. El hecho de que se considerara Baja California como un territorio despoblado, aislado y susceptible de colonizar, influyó durante el siglo XIX. No se impulsó el nacimiento de núcleos poblacionales en el norte de la península (Moyano, 1983, en Jaimes, 2009) sino hasta que se dieron la expansión capitalista estadounidense y el crecimiento urbano de San Diego después de la Guerra del 47 y del tratado de Guadalupe Hidalgo.

recorridos por la zona eran esporádicos. Puesto que desde la época colonial la Iglesia católica no fue capaz de consolidar su presencia institucional en la zona, debido principalmente a la escasa población y a lo exiguo de su desarrollo económico, no resulta sorprendente que la región estuviera más abierta y accesible para los primeros protestantes y sus Iglesias (Jaimes, 2009). La percepción de una “tierra nueva al sur de la frontera” motivó a individuos, grupos independientes y organizaciones religiosas estadounidenses a hacer visitas periódicas y a establecer la noción de un territorio misional en las tierras llanas de la Baja California.

Contrariamente al abandono de la Iglesia católica, desde mediados de la década de 1950 varias sociedades misioneras protestantes originarias de los Estados Unidos emprendieron una incansable tarea para atender a la población de la región. Se establecieron entonces los bautistas. Su principal labor fue la construcción de una clínica-hospital para la atención a personas de escasos recursos. A ellos les siguieron los Misioneros de Cristo por el Mundo, organización evangélica que establecería un ambicioso proyecto de asistencia para niños sin hogar y que ha tenido un importante impacto en la atención a huérfanos, madres solteras, adultos mayores, personas con discapacidad y problemas de adicciones. También aparecieron células de misioneros protestantes independientes o pertenecientes a algunas asociaciones religiosas estadounidenses que, por su cercanía geográfica, comenzaron a hacer proselitismo en una población aún reducida. De ahí proviene el talante nativista y emprendedor que construyó el modelo misional basado en el ímpetu de los trabajadores religiosos en la región.

El reto del primer modelo misional era establecer un proyecto de evangelización a largo plazo que permitiera la conversión de los nuevos colonos, en su mayoría fervientes católicos procedentes del centro-occidente de México con vigorosa tradición popular. Don José Hernández fue una de las primeras almas que conquistaron los misioneros bautistas. Originario de Yuriria, Guanajuato, este ejidatario dejó atrás su adicción al alcohol para abrazar la fe evangélica. Más tarde se convertiría en uno de los primeros pastores mexicanos establecidos en la parte sur de Ensenada (Hernández, 2002).

### *La expansión de la agroindustria en la región y el segundo modelo misional*

A partir de 1970, con un mercado de trabajo agrícola en plena expansión, la labor proselitista de las congregaciones religiosas tuvo que reorientarse y adaptarse al perfil de la población que masivamente había irrumpido en la zona. La segunda etapa del modelo

misional descansó en el enfoque étnico de su proselitismo debido a la presencia de la población indígena migrante. Desde su llegada a los campamentos en el valle de San Quintín, las comunidades indígenas que realizaban tareas del campo, recibieron la atención de los misioneros evangélicos, cuya estrategia de acercamiento fue involucrar recursos económicos y tecnológicos en la práctica misional. Los voluntarios pertenecientes a las organizaciones evangélicas, entre los que había médicos, dentistas, enfermeras, profesores, estudiantes y amas de casa, establecieron, año tras año, campamentos para profesar la palabra de Dios de manera temporal en San Quintín. Caravanas de vehículos, procedentes de Estados Unidos y de Canadá, recorrían los campamentos donde permanecían los jornaleros y les ofrecían comida, ropa usada y atención médica. También proyectaban películas con contenido cristiano y les entregaban un mensaje de salvación. Para muchos de los jornaleros, ese fue su primer contacto con la doctrina evangélica.

Si el primer modelo misional se basó en el uso de la palabra para acercarse a los primeros pobladores, el segundo se fincó sobre un proselitismo marcadamente asistencialista y en el uso de recursos tecnológicos como medio exitoso de la propagación de la nueva fe. Esa labor encontró varios obstáculos al tratar de convertir a la masa de trabajadores migrantes. Algunos misioneros que trabajaron en la región han señalado lo difícil que fue para ellos “conquistar almas entre los indígenas”. Los primeros trabajadores en llegar a la zona fueron los mixtecos. Los relatos señalan que entre uno de los principales inconvenientes que limitaban el trabajo misionero, era que los jornaleros se acercaban a recibir donativos, participaban en las funciones de cine y recibían consultas médicas, pero eran muy reservados al tratar el tema de sus prácticas religiosas. La otra barrera importante era la del idioma. Las casas misioneras no contaban con pastores que conocieran la lengua mixteca ni sus variantes, y solo un reducido número de jornaleros sabía hablar y leer español, por lo que debió desarrollar estrategias para alcanzar esa población.

A partir de entonces, se puso en marcha un persistente y metódico trabajo misionero que incluyó el estudio y la comprensión de las lenguas indígenas, la formación de pastores pertenecientes a los grupos que respetaron sus propias lenguas, la traducción de los textos y los pasajes sagrados. También se les ofreció ayuda y apoyo material a las familias, lo que llegó a interesar a la población indígena jornalera. Ese esfuerzo contribuyó a contextualizar las nuevas Iglesias en el suelo misionero del valle.

Con el paso del tiempo, la población trabajadora indígena se convirtió en el principal conjunto social en el que los misioneros extranjeros canalizaron la mayor parte de sus esfuerzos. El acercamiento de los evangélicos a la población local y a los inmigrantes los llevó a la conquista de nuevos adeptos a partir de las continuas caravanas misioneras y de la instalación de sociedades religiosas en sitios estratégicos. En ese contexto,

la Iglesia católica pudo hacer muy poco para contrarrestar la influencia de los evangélicos (Hernández, 2002).

La presencia de las Iglesias fue simultánea a la de la ampliación de los tiempos de trabajo de la población en el mercado laboral, que resultó en el eventual asentamiento de los trabajadores. Como se ha mencionado, la presencia de trabajadores agrícolas provino del desarrollo económico y de la integración de la región de San Quintín al capital extranjero, por lo que el modelo misional también se tuvo que adaptar. La maniobra de evangelización asentó en la noción territorial su proselitismo, esto es, en la adaptación de la práctica protestante al perfil residencial de su población objetivo.

El espacio residencial de las colonias de trabajadores modificó el perfil histórico del poblamiento regional, pues las últimas migraciones fueron masivas, inducidas por una dinámica mercantil y ajenas a un esfuerzo gubernamental. El carácter intensivo de crecimiento de la zona se empalma con el estatal. Durante el siglo XX la dinámica del poblamiento de todo el estado de Baja California se encauzó en el aumento demográfico explosivo, cuya base es el arribo de considerables flujos migratorios. Según los datos de Canales (1995), entre 1910 y 1990 la entidad creció a una tasa anual promedio de 6.4 por ciento, cifra muy superior al promedio nacional (2.1 por ciento) y al del resto de los estados fronterizos (2.6 por ciento). Tal ritmo provocó que la población de Baja California se duplicara cada 11 años, mientras que la población del país lo hacía cada 33. El arribo masivo de personas ha conducido a la noción de extranjería para la presencia de la población indígena trabajadora que no comparte la aún incipiente identidad regional que se consolida a partir de la idea nativista del migrante pionero, mestizo y emprendedor, encarnada en los primeros pobladores, rancheros y empresarios.

En el imaginario generalizado, los migrantes indígenas son producto del esfuerzo de esos primeros hombres, y se los considera un apéndice poblacional necesario para detonar la dinámica económica del lugar, pero que carecen del espíritu emprendedor que caracteriza a los primeros pobladores.

El trabajo misional de los grupos cristianos ha tenido notable acercamiento a la región. Su presencia ha configurado el modelo evangélico en la zona basado en el trabajo con la población trabajadora en las colonias y en el fuerte sentido de apoyo que se da a las familias migrantes, quienes han iniciado el proceso de arraigo en la región.

De esta manera, se pone el énfasis en la relación causal entre el desarrollo de un modelo económico agroindustrial y la instauración de una práctica misional transnacional, que actúan en un territorio y con una población específicos. El caso de los triquis migrantes en San Quintín ayuda a comprender que durante su historia de migración, de trabajo y de asentamiento comienza a dibujarse una identidad comunal definitivamente



ligada al desarrollo de una identidad residencial y al papel que han desempeñado los misioneros protestantes en la definición de un nuevo territorio étnico.

La migración del grupo indígena triqui, originario de la mixteca alta de Oaxaca, tiene un patrón de movilidad y de asentamiento particulares, que se ha vinculado a la conformación de una región a partir de que se integraron económicamente con el capital transnacional y con la fuerte tradición misional protestante.

Así, podemos señalar que el desarrollo de las relaciones fronterizas entre México y Estados Unidos ha estado ligado a la dependencia económica y a la desigual integración regional. Este proceso se puede observar en la dinámica del poblamiento regional, la cual exhibe una política expansionista proveniente de Estados Unidos y la ausencia o la debilidad de las instituciones mexicanas. La ideología expansionista estuvo acompañada de un imaginario colonialista que impregnó la noción de un territorio baldío, factible de ser ocupado. Ese imaginario se ha materializado en la integración regional en al menos dos ámbitos: el económico y el religioso. En este trabajo se sostiene que simultáneamente a la expansión territorial del capital, se produjo la expansión de la ideología protestante en lo que ha sido un territorio misionero a lo largo de la historia.

Las migraciones, antiguas y recientes, han contribuido a la edificación de una región que funda las ventajas de su competitividad en su ubicación estratégica y en el uso intensivo de una mano de obra que se adapta a las necesidades del mercado. Más allá del mecanismo del perfil productivo y del pluralismo religioso de la región, la presencia de los trabajadores indígenas ha contribuido a la creación de campos de disputa acerca de la definición de la identidad regional en términos étnicos y de clase social. La controversia se ha intensificado a partir de la comparecencia permanente de la mano de obra indígena en los espacios residenciales de la región, que resulta de la modernización tecnológica que posibilitó el empleo permanente de la masa proletaria.

La presencia indígena reorientó, además, la dinámica evangelizadora que habían desarrollado sociedades religiosas internacionales con presencia cada vez más constante en la región. El repunte y el posicionamiento de la zona como región hortícola, en la segunda mitad del siglo XX, y la existencia masiva de los trabajadores indígenas también provocaron mayor actividad en los campos agrícolas y en las colonias nacientes. Así, el protestantismo reconoció las características locales de poblamiento del territorio y el dinamismo de su economía.

A partir de la llegada en masa de la población jornalera en 1970, la pluralización religiosa abrió paulatinamente su cauce mediante la estadía continua de los misioneros y a través de su trabajo de asistencia social a la población. El proselitismo itinerante en las principales delegaciones de la región y en los campamentos donde reside

la población trabajadora, determinó un protestantismo regional que basó su estrategia de evangelización inicial en la presencia continua de los misioneros en los campos de trabajo, lo cual dio paso a la canalización de recursos económicos y a la asistencia social en las colonias que después se formaron. En un sitio donde la presencia de las instituciones estatales ha sido débil, el papel de esas Iglesias ha sido fundamental.

Con el asentamiento y el surgimiento de las colonias en 1980, aparecieron otras denominaciones religiosas cuya importancia ha sido fundamental para el cambio residencial. Una vez resueltos los problemas locales más apremiantes, como la lotificación, la construcción de viviendas, escuelas y clínicas, las Iglesias tuvieron mayor eco en los nuevos territorios indígenas, pues debido al nacimiento de colonias en toda la región, también ellas expandieron su presencia. La búsqueda de trabajo y vivienda ocasionó la renovación de los espacios protestantes, la explosión de líderes y fundadores de Iglesias y, finalmente, la renovación de los componentes simbólicos y rituales asociados con el protestantismo y con el catolicismo de la costumbre (Demere, 2008).

Las redes relacionales y organizacionales en las colonias, cuyos elementos son las cruzadas de evangelización, la presencia de las organizaciones transnacionales con una base local, las conferencias, las charlas y los sermones de los pastores, los medios de comunicación y el núcleo cristiano de ayuda a desamparados, como la misión y el orfanato Cristo por su Mundo, aseguran la presencia continua, la expansión y la aceptación de la nueva fe.

Los grupos indígenas migrantes, como el pueblo triqui, llegaron con ímpetu al contexto misional protestante y luego adecuaron su universo religioso al nuevo ámbito. El desplazamiento forzado de los triquis delimita la configuración de una nueva orientación de sus prácticas comunitarias en su nueva territorialidad. ¿Cuál es el efecto que tienen estas Iglesias en la organización social y comunitaria de ese grupo que se ha asentado en el territorio misional del valle de San Quintín? ¿En qué ámbitos regional y global actúan este tipo de Iglesias? ¿Por qué el asentamiento de los pobladores definió el modelo de colonización religiosa particular? Antes de responder a estas preguntas, nos interesa describir la situación de la región de arribo, del trabajo y del cambio residencial en el que han participado los grupos de jornaleros.



## Capítulo III

# San Quintín: el desarrollo de un enclave agroexportador

---

México se encuentra entre los principales productores y exportadores de hortalizas del mundo: tiene el tercer lugar a escala mundial y el primero en el continente.<sup>1</sup> Este puesto tiene un componente histórico que se asocia con la progresiva extensión e intensificación de la globalización alimentaria, que ha encontrado en ciertas regiones del continente un campo de desarrollo estratégico para abastecer los mercados alimenticios (Pedreño, 2011). Para muchas naciones en desarrollo, la industria de productos frescos ha servido de vehículo para expandir su presencia en el comercio mundial y convertirse en protagonista de las cadenas internacionales de productos básicos (Álvarez, 2006). Así, la agricultura comercial en México ha crecido de manera exponencial no solo en términos de superficie, sino también de rendimiento.<sup>2</sup> En el ámbito geográfico, la producción de hortalizas se concentra en las regiones del bajío y del noroeste del país, donde destacan Sinaloa y Baja California.<sup>3</sup>

Durante la década de 1980 la agricultura de Baja California se desarrolló considerablemente. El valle de San Quintín tuvo un papel protagónico, ya que ese estado

- 
1. España es el mayor exportador de hortalizas del mundo, seguido de Holanda, México, China y Estados Unidos. China aparece como el principal productor mundial de hortalizas: casi 50 por ciento de la producción.
  2. En 1980 la agricultura comercial de México ocupaba 1.8 por ciento de la superficie cosechada, lo que significó 303 mil 606 hectáreas. En 2006 había aumentado al doble, llegando a 602 mil 498 hectáreas, lo que representó 2.9 por ciento de la superficie nacional. El valor de la producción nacional pasó de 7.8 a 16.7 por ciento en esos mismos años. Por su parte, el valor de las exportaciones hortícolas ha crecido constantemente, pasando de 30.2 por ciento del total de las exportaciones agrícolas en 1982 a 48.8 por ciento en 1994 y a 49.0 en 2000 (Lara, 2010 y 2011).
  3. El bajío y el noroeste del país concentran la producción de hortalizas. Dos de cada cinco toneladas tienen su origen en Sinaloa. Zacatecas y Chihuahua aportan una de cada veinte. Las hortalizas representan 5 por ciento de la producción nacional y 16 por ciento del valor. Además, tres cultivos concentran más de la mitad del volumen total: chile verde (21 por ciento), jitomate (20 por ciento) y cebolla (11 por ciento). El jitomate reporta una producción promedio anual de 2.2 millones de toneladas, y los principales estados productores son Sinaloa (30 por ciento), Baja California (10 por ciento) y Michoacán (7 por ciento) (Lara, 2011 y 2010).

concentraba 70 por ciento de la producción de hortalizas, en especial de tomate (Garduño, 1989). En 1990 la producción de tomate en San Quintín colocó a la región en el primer lugar nacional en cuanto a rendimiento por hectárea. A mediados de la década de 2000, se consolidó esa tendencia. El fortalecimiento de la vocación agrícola del estado quedó demostrado en las últimas décadas con la diversificación de su producción. El pepino es otro producto que ha dado a la entidad presencia nacional, pues la mayor parte de la producción se comercializa en Estados Unidos, adonde en 2011 se exportaron 37 mil toneladas (Agrovisión, 2012).

El valle de San Quintín se puede definir como un enclave fronterizo agroexportador, porque articula capitales y modos de producción globales con recursos naturales locales y mano de obra nacional, a través de la presencia de trabajadores pobres e indígenas (Velasco Zolniski y Coubès, 2014). En las últimas décadas, San Quintín se ha posicionado como una de las zonas más ricas hortícolas del noroeste del país debido a su articulación con la industria global de agroexportación. La competitividad del valle de San Quintín radica en su proximidad geográfica con Estados Unidos<sup>4</sup> y al rápido crecimiento económico y demográfico que ha tenido en las últimas décadas, fomentado por la reestructuración de la industria hortícola de la zona y por el establecimiento de miles de jornaleros indígenas y sus familias en decenas de colonias.

Como señala Faret (2010), la vinculación entre los lugares y los grupos humanos en el proyecto globalizador tiene sin duda efectos en la recomposición de los sistemas migratorios, en la evolución de los flujos y en las dinámicas territoriales que los acompañan. Partimos de la hipótesis de que en San Quintín la recomposición de los sistemas migratorios inició a partir de 1970 como resultado de los cambios en la estructura de cultivos, cuando las empresas transnacionales que dominaban el sector atravesaban por una reestructuración productiva con importantes consecuencias para los trabajadores y las comunidades locales (Barrón, 1999). En esos años, en el noroeste del país, se habían consolidado enormes empresas hortícolas, a menudo con vínculos de colaboración e inversión con empresas extranjeras, lo que condujo a que se especializaran en ciertos productos por región. Sonora, por ejemplo, se especializó en producir granos, uvas, hortalizas y carne para el mercado nacional. Sinaloa se concentró en las frutas frescas y hortalizas, principalmente para el mercado internacional. Lo anterior es evidencia de que

---

4. La proximidad geográfica ha sido a lo largo de la historia un factor que incide en los patrones de migración y asentamiento de los inmigrantes, tanto para reducir costos económicos como para la definición de las concentraciones étnicas (Portes y Rumbaut, 2010).

se definió un perfil productivo regional que derivó en una mayor concentración de ingreso por las actividades agrícolas, por clases y por región (Delgadillo, Torres y Gasca, 2001). De este modo, el norte era desarrollado y productivo pero el sur estaba abandonado, donde abundaban economías tradicionales y de subsistencia. Sin duda, este modelo de desarrollo se impuso en México para privilegiar la producción de cultivos no tradicionales orientados a la exportación, lo que ha dejado a la deriva a los pequeños productores de cultivos tradicionales, dedicados al autoconsumo alimenticio y a la producción de materias primas.

San Quintín aparece, entonces, como la extensión de la horticultura sinaloense en la década de 1970. La ventaja de la región con respecto a los valles de Sinaloa (Culiacán y El Fuerte) es que permitió una complementariedad en el ciclo productivo regional: Sinaloa produciendo hortalizas de invierno (de diciembre a mayo) y Baja California, en el ciclo primavera-verano (de junio a septiembre). La complementariedad provocó una nueva demanda de mano de obra, pues ambos estados se constituyeron en nichos laborales privilegiados, donde los mercados agrícolas internacional y nacional encontraron condiciones laborales y climáticas favorables para la producción, por lo que las empresas tenían que ser capaces de surtir el mercado a lo largo del año (Lara, 2000). Este proceso lo expresa bien Heladio, un trabajador del valle:

Mis padres se iban a trabajar a Sinaloa y me traían chico, nomás que allá era por temporada. Allá sí hay trabajo, pero el calor a veces no te permite estar tanto tiempo y quedarte; uno le buscaba también. Así que nos veníamos aquí, a Baja California, porque así el tiempo de trabajo allá, bien concordaba con el de aquí. Allá se acababa y aquí empezaba, entonces, esa era la combinación perfecta que había. Allá se acaba y aquí empieza, y así andaba uno, dando vueltas. (Heladio Juárez, valle de San Quintín, 2007)

Hoy San Quintín es el segundo productor de tomate del país y punta de lanza de la agroexportación en México (Velasco, Zolniski y Coubès, 2014). Su origen contrasta con la tradición agrícola de Sonora y Sinaloa, los cuales cuentan con una tradición hortícola previa (Lara, 1998). San Quintín, en cambio, depende del capital extranjero, de la rápida construcción de infraestructura, de tecnología para la producción agrícola y de la complementariedad productiva entre regiones.

A la complementariedad en los ciclos productivos entre esos estados, se sumaron las bondades climáticas de Baja California y su cercanía con Estados Unidos, por lo que San Quintín se convirtió en un enclave laboral de notoria importancia que demandó

la presencia de mano de obra capacitada en las labores del campo. De esta manera, muchas regiones de producción típicamente campesinas se colocaban en una situación de crisis debido a las políticas neoliberales del Estado mexicano, y sus moradores comenzaron a abandonarlas por la falta de alternativas viables para seguir cultivando su tierra. Esas regiones se convirtieron en las principales zonas de expulsión de trabajadores agrícolas que emigraron hacia el noroeste del país.

Figura 3.1. Ruta migratoria y ubicación del valle de San Quintín, 2015



Fuente: elaboración de Prunier (2015).

## Cambios en los patrones migratorios y residenciales en el valle de San Quintín

Hasta la década de 1970, se registraron dos tipos de ciclos de trabajo migratorio en ese mercado.<sup>5</sup> El primero de ellos es el pendular, que consiste en emigrar temporalmente hacia un solo lugar de trabajo, digamos, salir de Oaxaca y dirigirse a un campo ya conocido,

5. Para mayor información, revísense los trabajos de Astorga (1985), Botey (1975) y Paré (1977 y 1991).

donde se tiene asegurado trabajo (en Sinaloa, por ejemplo), y al término de la temporada volver a la región de origen. El segundo tipo de migración es el circular o golondrina, que estriba en pasar por dos o más lugares durante una temporada de trabajo (por ejemplo, salir de Oaxaca y dirigirse a Sinaloa y de ahí a Baja California, para luego regresar a Oaxaca). Este tipo extiende la migración a periodos más largos. En esa década, esta era principalmente individual, circular y de carácter temporal, pues solo había empleo unos meses del año. Eventualmente, el punto de arranque de la migración circular era un campamento o una cuartería situados en las zonas de atracción, lo cual provocó el establecimiento de los trabajadores durante temporadas cada vez más largas o el establecimiento esporádico en los sitios de empleo (Grammont y Lara, 2004).

Los propios empresarios sinaloenses facilitaron ese tipo de migración, porque enviaban camiones a las regiones de origen de los trabajadores para trasladarlos a sus campos durante la temporada de cosecha. Esa modalidad movilizaba muchos grupos mediante un complejo sistema de enganche que, además de su desplazamiento, organizaba su inserción laboral en los mercados de trabajo que, poco a poco, se consolidaban en el noroeste del país (Grammont y Lara; 2004; Marañón, 2004; Sánchez, 2006). Rodolfo Salas, un trabajador agrícola de la zona, comentó lo siguiente:

Luego unos paisanos me dijeron de Sonora: de la uva y del algodón y, sí, ellos mismos nos recomendaban que ahí pagaban mejor que en Sinaloa. Y ahí llegábamos. De ahí, en Sonora llegamos y nos topamos con gente que son contratistas que buscan trabajo en el campo, en diferentes rancherías donde hay trabajo. Ellos buscan la manera de que nosotros tuviéramos trabajo, y pues ahí andábamos trabajando, por día, por contrato, así [...]. Estos no eran paisanos ni conocidos. ¡No! Esos ya eran de otros estados. Ellos eran la gente contratista de los ranchos, y nosotros ya de ahí, de Sinaloa, llegábamos a Hermosillo, y de ahí para Baja California. Entonces nosotros llegábamos al rancho y ahí nos poníamos a trabajar. (Rodolfo Salas, valle de San Quintín, 2005)

Las transformaciones en la dinámica productiva, el patrón migratorio y un nuevo perfil residencial no se hicieron esperar, debido a la diversificación de productos hortícolas, a la incorporación de tecnologías de punta en los procesos productivos,<sup>6</sup> a la

---

6. En particular, la técnica de riego por goteo, la plasticultura, los sistemas de irrigación y control de plagas computarizados, la producción en invernaderos y los sistemas de malla-sombra, entre otros.



alta movilidad de empresas productoras en busca de ventajas comparativas (Velasco, Zlozniski y Coubès, 2014) y a la flexibilidad laboral, tanto en la orientación de la producción como en la estratificación de la mano de obra (Lara, 1998). Las innovaciones tecnológicas puestas en marcha en los complejos agroindustriales ampliaron los ciclos productivos y requerían la participación de mano de obra a lo largo de todo el año. El empleo y el ingreso constantes promovieron la reunificación familiar, que transformó profundamente los patrones residenciales hasta entonces dominantes. Así, la migración estacional fue cediendo para dar lugar por primera vez, a que familias enteras de trabajadores agrícolas se quedaran a vivir en los espacios de trabajo.

La permanencia de la mano de obra en esos espacios laborales abrió otras opciones de diversificación ocupacional y de socialización comunitaria para los pobladores. Pero no solo se observan las modificaciones que la residencia fija desencadenó a través de la diversificación laboral, sino que también hubo cambios en el circuito y en el patrón migratorio. Sin embargo, el asentamiento de la población en los sitios de trabajo no implicó, necesariamente, el fin de la carrera migratoria de los trabajadores, pues a menudo el relativo sedentarismo permitía el establecimiento de nuevos “encadenamientos migratorios” (Lara, 2010) para facilitar la recomposición de los sistemas migratorios regionales y la instauración de nuevas rutas y patrones de movilidad. En este sentido, el asentamiento debe entenderse como una modalidad más del proceso migratorio en el que participan los grupos de trabajadores en los circuitos laborales entre México y Estados Unidos.

De este modo, San Quintín se convirtió en un territorio desde donde la gente partía a otras zonas para incorporarse a la ruta de trabajo en la hortaliza del estado vecino de Baja California Sur, donde anualmente se reportaba el arribo de 25 mil jornaleros, principalmente al valle del Vizcaíno y la Paz (Grammont y Lara, 2004).<sup>7</sup> Además, el circuito migratorio vincula a la migración interna con la migración internacional, en el que los mercados de trabajo de Baja California, en México, y California, Oregón y Washington en

---

7. Las corrientes migratorias que se habían registrado hasta la década de 1990 en Sinaloa, Sonora y San Quintín, se ampliaron y provocaron migraciones interregionales, ya que incluían nuevos destinos, como El Rosario en Baja California y La Paz y el Vizcaíno en Baja California Sur. Esa corriente migratoria implica que el flujo internacional se orienta a California, Oregón y Washington en Estados Unidos, destinos anclados a la producción agrícola. De acuerdo con Grammont y Lara (2004), la mayoría de los jornaleros agrícolas trabaja en dos regiones (74.4 por ciento). Otros pocos trabajan en tres regiones y solo los que ya no tienen residencia fija, circulan entre cuatro o más regiones. Los principales estados de recepción son Sinaloa (35.8 por ciento), Baja California (32.7 por ciento), Sonora (6.6 por ciento) y Baja California Sur (6.2 por ciento). Además de esos cuatro estados, los flujos se dispersan en más de quince entidades, como Jalisco, Chihuahua, Coahuila o Tamaulipas, y otros que siguen hacia Estados Unidos.

Estados Unidos, se han integrado de forma creciente. Así lo señala Emilio, trabajador asentado en una colonia en el valle.

Muchos de nosotros hicimos algo aquí en el valle, porque habíamos ido a trabajar a Estados Unidos. Nos íbamos a California y Oregón por temporadas al trabajo en el “fil”. Cuando volví en el 2000, se presentó la oportunidad de agarrar este lote y, como tenía un ahorro, pude pagar pronto el terreno y construí una casita de madera y ahí nos metimos con la familia. Vivimos como cuatro años todos amontonados en una casita. Entonces mi hermano y yo nos volvimos a ir, pero esa vez nos fuimos a Indiana un tiempo. En California estaba ganando cuatro dólares la hora y en Indiana estaba a seis dólares la hora. Allá el trabajo es en el campo y en la construcción. Se combinaban ambos trabajos. Así, en ocho meses que estuvimos trabajando en Indiana terminamos de pagar la letra del terreno y pudimos avanzar para construir esta casita de material. También nos animamos y pusimos un negocio que atiende mi esposa y mi mamá, porque ellas ya no pueden ir a trabajar al campo. Aquí están más tranquilas en la casa, y si sale un dinerito extra de ahí, está bien. Cada tarde me quedo en el negocio un rato y vienen los amigos y hablamos, destapamos una soda y miramos un rato la tele. Y así me la llevo ya más tranquilo. (Emilio Aparicio, valle de San Quintín, 2010)

Lynn Stephen (2007) demostró en un estudio que realizó con jornaleros indígenas de Oregón, Estados Unidos, que los hombres que en esa época tenían alrededor de cuarenta años, pasaron su infancia en los campos de Sinaloa. La mayoría de los entrevistados dijo contar con familiares en Baja California, y 90 por ciento de ellos declaró que el lugar que precedió su incursión en los campos de California y Oregón era San Quintín. Así, la característica distintiva del nuevo patrón migratorio era que el valle de San Quintín se había convertido en el nuevo lugar de partida y por lo tanto en un sitio muy importante para los encadenamientos migratorios regionales que abarcaban a ambos países.

Figura 3.2. Circuitos y destinos migratorios en México y Estados Unidos, 2004



*Fuente:* elaboración propia.

## Perfil residencial en el valle de San Quintín

Desde su inicio, el sistema productivo originó un sistema residencial específico (Velasco, Zlorniski y Coubès, 2014) que se puede comprender en función del desarrollo del mercado de trabajo agrícola y sus diversas modalidades migratorias. Al principio, como modelo de producción estacional, el modelo residencial también tuvo un carácter temporal, ya que las necesidades de producción requerían un trabajador itinerante, lo cual se vinculaba con la estructura residencial del campamento agrícola donde residían los trabajadores de forma temporal. El modelo perduró desde 1970 hasta finales de la década de 1980, y surgiere la idea que se tiene de los jornaleros agrícolas en ese tipo de mercados: un trabajador errante que no tiene residencia fija en ningún sitio y que se emplea en espacios específicos por un periodo de tiempo determinado para, al fin de la temporada de labor, regresar al lugar de donde provino o buscar trabajo en otro sitio.

En la actualidad, hay regiones en el país donde los trabajadores agrícolas continúan en la dinámica de estacionalidad. Sin embargo, los estudios de Saldaña (2014 y

2009) sobre Morelos, Mora (2002) sobre el valle de Arista en San Luis Potosí, y Lara (2008) en Sinaloa reportan transformaciones en los patrones de movilidad que ahora incluyen estancias mucho más largas en las regiones de trabajo o su permanencia definitiva. La visión del trabajador estacional ha sido muy útil para los empleadores y sus empresas, pero también para el Estado, quienes al construir la idea del desarraigo y la estacionalidad en los trabajadores, delimitan sus derechos laborales y residenciales.

De manera contraria a esa perspectiva dominante, San Quintín se suma a los estudios que dan cuenta de la evolución de los patrones de movilidad y de los sistemas residenciales en ese tipo de mercados de trabajo, en los que se observa que la permanencia de los trabajadores es un patrón emergente.<sup>8</sup> La evolución de los sistemas residenciales en San Quintín muestra la consolidación de un sistema productivo vinculado a los mercados globales, pero también que los trabajadores indígenas han incorporado nuevos modelos organizativos. Mostraremos ahora cuáles son estos sistemas residenciales.

### *Campamentos. La vida en el trabajo*

Como se ha mencionado, durante la década de 1970, cuando los migrantes eran hombres solos que emigraban por cortas temporadas, el tipo de residencia que dominó en la región fueron los campamentos. Se ubicaban en los terrenos de la empresa, regularmente dentro de alguna zona de cultivo y lejos de las localidades urbanas: el aislamiento es una característica de esa clase de residencia. Reclutados desde sus lugares de origen, los trabajadores agrícolas llegaban directamente a los campamentos. Los espacios no eran más que habitaciones o galerones muy rudimentarios, contruidos de lámina galvanizada o cartón, donde no había luz ni agua corriente. Tampoco contaban con escuelas ni centros de salud. Esa forma residencial era precaria y en ella predominaban el aislamiento, la segregación residencial y la vulnerabilidad social. En San Quintín, durante la década de 1970, los campamentos agrícolas sobrepasaban el número de colonias y barrios indígenas: 24 campamentos frente a 3 colonias (Garduño, Mata y Navarro, 2010).

La mera verdad, la vida en los campos sí era un poco difícil. Estábamos muy aislados y teníamos que ocupar leña para prepararnos la comida. Y como eran

---

8. Véase el trabajo de Grammont, Lara y Sánchez (2004) para el caso de Sinaloa; Ledesma y Zubirán (2011) para el valle de Arista en San Luis Potosí; García Martínez (2013) para Yurécuaro, Michoacán; Sánchez y Saldaña (2009) para Morelos.

cuartos de lámina, se encerraba todo el humo. Por las tardes veías todos los cuartos con humareda. Los baños eran una hilera donde se le echaba cal y todo estaba sucio. Los niños se hacían en la calle y todo estaba lleno de moscas. Todos vivíamos ahí como animalitos. (Juan Hernández, valle de San Quintín, 2011)

El campamento es la forma residencial característica de estos mercados de trabajo.<sup>9</sup> Retiene la mano de obra y canaliza los beneficios de su trabajo al productor, a través de la vinculación de la vivienda y el trabajo en un solo espacio. Su ubicación y características limitan la regulación estatal, así como la presencia institucional. En los campamentos no se pagaba renta, porque el patrón destinaba una parte de sus terrenos a su instalación. Velasco, Zlolski y Coubès (2014) documentaron que en San Quintín, a mediados de la década de 1990, en temporada invernal, se contabilizaron 22 campamentos en actividad con una población de alrededor de 6 mil 882 personas y mil 339 familias, de las cuales cerca de la mitad (48 por ciento) tenía más de dos años de residencia ahí. Del mismo modo, Grammont y Lara (2004) encontraron una fuerte capacidad de instalación de trabajadores en los campamentos de Sinaloa, Sonora, Jalisco y Baja California Sur.

Para los trabajadores indígenas, la vida en los campamentos remite a condiciones de vida y trabajo deplorables. La tasa de mortalidad infantil era elevada, y los niños, en vez de asistir a la escuela, tenían que trabajar en los campos (Garduño, García y Moran, 1989). Los trabajadores recuerdan esa vida describiéndola como sigue:

La vida en el campo es como la vida en un panal. Solo trabajas para el jefe, para el patrón, viviendo apretados y sin ver la luz. Es como una vida de animalitos, sin futuro ni expectativas. Todo es puro trabajo. Ahí vives trabajando y te mueres de trabajo. (José Pérez, valle de San Quintín, 2005)

En San Quintín, ese perfil residencial evidenció también la segregación del perfil poblacional: la población local, básicamente mestiza, empleada en el sector de los servicios y del comercio, o como empresarios y rancheros, se asentó en las localidades semiurbanas, particularmente en las delegaciones administrativas de Camalú, Vicente Guerrero y Lázaro Cárdenas. Por el contrario, los migrantes indígenas con pocas calificaciones arribaron a los campamentos, alejados de las localidades y de los servicios

---

9. Para obtener mayor información sobre este tema, véanse los trabajos de Clark (1985), Garduño, García y Morán (1989), Lara (1998) y Saldaña (2014).

urbanos. Así, la vida en los campamentos fue marcando una identidad regional basada en las distinciones tanto de orden racial como de tipo étnico.

San Quintín ofreció empleo a los miles de trabajadores que anualmente arribaban a la región desde que se expandieron los mercados de las hortalizas frescas. Aprovechó su ubicación fronteriza, el capital transnacional y las innovaciones tecnológicas. Las eternas crisis de las economías agrícolas campesinas de los estados del sur del país provocaron el desplazamiento no solo de individuos, sino también de familias enteras que arribaron de forma masiva a los sitios de trabajo. En San Quintín, el campamento funcionó como residencia temporal. No obstante, con el alargamiento de las temporadas de trabajo, varias familias vivían ahí durante todo el año. Nuestros registros indican que en la colonia Nuevo San Juan Copala algunas familias residieron en los campamentos hasta por 17 años. Los cambios en los circuitos migratorios y en los ciclos productivos imprimieron una nueva dinámica regional que dio paso al asentamiento de la población en cuarterías y colonias.

### *Cuarterías y la independencia relativa de los trabajadores*

Otra forma residencial de importancia son las cuarterías, conformadas por habitaciones o cuartos individuales, ubicadas en las colonias o en las localidades donde se encontraba la población que habitaba el valle. Al principio, la población que habitaba estos espacios provenía de Michoacán y Guanajuato, entre otros estados. Las cuarterías son de materiales de construcción sólidos, como el cemento o el ladrillo. Se componen de cuartos individuales que ocupan familias que comparten el baño y el agua. En el campamento, el trabajador no paga alquiler; en la cuartería, sí debe hacerlo. Esta forma residencial tuvo su auge en la década de 1980, cuando se modificaron los sistemas de enganche y traslado de la mano de obra. En ese momento, muchos de los campamentos no se dieron abasto para alojar a la masa de trabajadores que arribaba, por lo que los patrones utilizaron las cuarterías para rentar habitaciones a sus trabajadores. También los propios trabajadores alquilaban los cuartos por cuenta propia. La vivienda en cuarterías rompe el aislamiento de los campamentos y da cierta libertad a los trabajadores, pues como estas se sitúan en las colonias existentes, el acceso a los servicios y a los comercios es un cambio cualitativo en sus condiciones de vida.

Yo llegué aquí en septiembre del ochenta y cinco, así que ya tengo como veintiséis años. En ese tiempo me vine a buscar trabajo. Me vine con mi primo y llegué a Rancho Los Pinos. En ese tiempo solo se sembraba tomate. Estuve

aquí como un año y luego me regresé a Oaxaca, y estuve unos meses y me regresé porque aquí había trabajo. Ya me quedé. En Los Pinos estuve once años trabajando. Era un campo que le nombraban Campo Las Pulgas, donde estuve cinco años. De ahí me fui a otro campo que le llaman Pabellón, seis años, también de Los Pinos; son los mismos dueños. Ya de ahí me enfadé de la vida del campo y en el noventa y seis me salí de ese rancho y me fui a rentar a la Lázaro Cárdenas, en una cuartería a pagar renta, para estar más a gusto. (Juan Hernández, valle de San Quintín, octubre, 2011)

Si bien las cuarterías facilitaban que muchas familias estuvieran fuera del control de los empleadores, la presión del pago del alquiler implicaba una fuerte descapitalización que obligaba a incorporar a más miembros al grupo de trabajadores, aun cuando fueran menores de edad. En este modelo residencial las familias viven en un solo cuarto y con servicios colectivos de sanitario y agua; no dista mucho de la forma precaria de la vida en el campamento. Sin embargo, para muchas familias, la cuartería ofrecía una independencia relativa frente al cuerpo de empleadores y sus intermediarios. La vida en ella, aunque ofrecía cierta libertad, no eliminaba las condiciones de precariedad. Y este tipo de residencias fue para un buen número de familias el paso previo a la vida permanente en las colonias. El siguiente paso sería la obtención de una vivienda independiente y propia para establecerse permanentemente.

## Colonias. El asentamiento de los trabajadores

Hemos señalado que el desarrollo de San Quintín se debió a los cambios en los procesos de producción y en la dinámica demográfica. El despegue demográfico del valle fue evidente cuando los trabajadores indígenas salieron de los campamentos y formaron nuevas colonias a lo largo de la Carretera Transpeninsular. Al iniciar la década de 1980 se desarrolló el tránsito del campamento a la colonia, y durante las siguientes décadas el modelo se consolidó. El tránsito residencial implicó la participación de un conjunto de fuerzas que confluyeron para que los trabajadores se establecieran de forma permanente. Sabemos que la ampliación de los ciclos productivos y de las temporadas de trabajo facilitó la permanencia definitiva, la que no solo se explica por la demanda de mano de obra que requirió ese mercado en expansión, sino también debido a la movilización de los traba-

jadores agrícolas para mejorar sus condiciones laborales y residenciales en un entorno de subordinación persistente. El inicio de las movilizaciones sociales se dio en los campamentos, donde se conjugaba el mayor número de atropellos a los trabajadores, por lo que los ejes del conflicto fueron siempre el aspecto laboral y el residencial. Buena parte de las movilizaciones sociales en 2015 giran alrededor de estos dos ejes fundamentales.

Aunque es difícil separar esos dos ámbitos en las demandas que los trabajadores han hecho desde hace décadas por mejoras laborales y de vivienda, es posible identificar dos grandes momentos en los que cada uno de los ejes ha utilizado las energías de los trabajadores (Velasco, Zlolniski y Coubès, 2014). Primero, en la década de 1980, cuando el vínculo entre la producción agrícola y la residencia controlada se fusionaba en la vida de los campamentos, las movilizaciones se encaminaban a procurar las condiciones laborales. Posteriormente, en la década de 1990, justo en pleno proceso de colonización de los terrenos, el aspecto residencial abarcó la agenda de esas movilizaciones.

Durante la década de 1980, las movilizaciones sociales surgieron en los campamentos. Las demandas se centraban en el pago de salarios caídos y en la mejora de las condiciones laborales. Encabezó las movilizaciones laborales la CIOAC,<sup>10</sup> que trató de retomar la experiencia de organización y de lucha adquirida con los trabajadores agrícolas en los campos de Sinaloa. Como señalan Velasco, Zlolniski y Coubès (2014, p. 235), en San Quintín los trabajadores se organizaron por campamentos no por empresas. El campamento de naturaleza residencial fue la base social y espacial de la movilización y la organización sindical de la década de 1980, las cuales también tuvieron relevancia en la década de 1990. El momento álgido fue en 1997, con la movilización por la defensa de una clínica del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) en la delegación Vicente Guerrero, y en 1999 con la quema de la planta de empaque de la empresa ABC.<sup>11</sup> Las movilizaciones culminaron con la salida de los trabajadores de los campamentos y su posterior instalación en colonias que fueron creciendo en desorden por toda la región.

---

10. La Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) es una organización nacional ligada al Partido Comunista Mexicano, que en los años 80 desarrolló amplias movilizaciones en el estado de Sinaloa con el fin de defender al campesino de la explotación y organizar a los jornaleros agrícolas.

11. La compañía ABC es una de las empresas productoras de tomate más grandes de Sinaloa, cuyos dueños fueron los hermanos Canelos. De acuerdo con Velasco, Zlolniski y Coubès (2014), esos empresarios, de origen griego, procedían de Sinaloa, donde contaban con una empresa agrícola que exportaba a Estados Unidos. El nombre ABC responde al nombre de los tres propietarios: Aristeo Canelos Atula, Basilio Gaxiola y Constantito Petrulias. La compañía fue una de las más importantes en San Quintín durante la



En los campamentos, las demandas laborales se vincularon con las demandas residenciales. Los trabajadores y sus líderes intentaron crear un espacio independiente, lejos de la vigilancia del campero y del mayordomo que operaban dentro de los campamentos.

Al comenzar la década de 1990, cientos de jornaleros que procedían de los campamentos de trabajo formaron colonias de trabajadores. Este proceso tuvo un impacto en la dinámica productiva de la zona. Además, definió un perfil poblacional específico y sentó el inicio de una de las transformaciones demográficas más importantes que ha vivido esa región en las últimas décadas. Entre 1970 y 1980 la población del valle se duplicó. Creció de 8 mil 559 a 31 mil 151 habitantes, un verdadero *boom* demográfico con tasas de crecimiento de 7.5 por ciento. Entre 1990 y 2000, el aumento poblacional se aceleró y alcanzó el número de 74 mil personas. Esta situación corresponde al periodo más importante de la masa trabajadora en cuanto a la instalación y la colonización de las nuevas tierras. En 2010, la región concentró 92 mil 177 individuos (Velasco, Zolniski y Coubès, 2014). En menos de cuarenta años, San Quintín pasó de ser una región baldía, semidesértica y con ranchos pioneros, a una región con una fuerte dinámica fronteriza y semiurbana.<sup>12</sup> Tan solo en 1990 las dos localidades de mayor tamaño poblacional, Lázaro Cárdenas y Vicente Guerrero, concentraron más de la mitad de los habitantes; y en 2000, cerca de dos terceras partes. Sus comunidades vecinas, Camalú y San Quintín, sumaron alrededor de 30 por ciento de los habitantes regionales, lo cual indica una marcada concentración de la población en la región central del valle, donde se localizó la mayoría de los campamentos agrícolas (Anguiano, 2007). Ahí también se encuentra la colonia de pobladores triquis, de la que damos cuenta en este trabajo.

Al mismo tiempo, se observa que el asentamiento de la masa trabajadora se debe al crecimiento de las cuarterías y de las colonias populares alrededor de los campos agrícolas. Entre 1996 y 1999, las colonias de los jornaleros agrícolas aumentaron de 16 a 43. La población asentada ascendía a 73 por ciento, y 27 por ciento representaba la población migrante. Entre 1990 y 2000, la gente que hablaba una lengua indígena aumentó dos puntos porcentuales. Pasó de 16.7 por ciento en 1990 a 18.7 por ciento en 2000, lo que convirtió San Quintín en la única región del estado donde la población indígena tenía un peso significativo (Velasco, Zolniski y Coubès 2014). A finales de la década de 1990, la población era de 63 mil personas, de las cuales 73 por ciento eran jornaleros asentados; y

década de 1980, y en 1999, debido a la falta de pago a los trabajadores, estos se organizaron e incendiaron el empaque de esta.

12. En 1960, San Quintín contaba con menos de 4 mil habitantes, en 1970 tenía 8 mil 559, y a partir de 1980 y 1990 el ritmo de crecimiento fue de 7.5 por ciento anual, muy por encima del promedio nacional.

27 por ciento, migrantes. De la población asentada, 66 por ciento eran mixtecos; 9 por ciento, triquis y 6 por ciento zapotecos; el resto se divide entre otros grupos indígenas (Lewin y Guzmán, 2003b). Diez años más tarde, se mantuvo la tendencia con la presencia de una mayor diversidad de grupos indígenas de México. Mixtecos de Oaxaca y Guerrero, triquis y zapotecos de Oaxaca, nahuas de Veracruz y Guerrero, huicholes de Nayarit y Jalisco, purépechas de Michoacán y la población proveniente de los grupos mayas del estado de Chiapas (Jorge Lázaro, entrevista, 2010) han hecho de San Quintín una de las regiones con mayor pluriétnicidad del país.

Este cambio en los patrones de residencia se debió a que buena parte de los colonos ya no son tan vulnerables a los cambios de temporada agrícola, lo que abre las posibilidades de empleo en los servicios o en el comercio regional. Tal situación refleja la creciente diversificación de mercados laborales (Velasco 2002).<sup>13</sup> En cambio, en las formas residenciales de los trabajadores se pasa de ser un migrante jornalero que vive en los campamentos, a ser un trabajador residente de las colonias, lo cual es una transformación significativa en la vida de las familias indígenas. La residencia segregada, imperante en los campamentos, se modifica y tiene un patrón de asentamiento en las localidades semiurbanas, donde los colonos pueden desarrollar mecanismos de vida comunitaria más intensos. Este proceso no estuvo exento de momentos difíciles en la vida de los trabajadores, ya que el tránsito residencial no implicó, necesariamente, mejorar las condiciones de pobreza y marginación.

Sí fue difícil el cambio, porque, como la mayoría de las personas, pues éramos muy humildes, no teníamos inmediatamente para construir una casa de concreto, sino de plástico, de nailon, con unos barrotes que estaban ahí, pa cubrirse del frío. Así estuvimos; así llegamos a la colonia. Así estuvieron viviendo mucho tiempo, unos cuatro, cinco años. Y ya que iban teniendo dinerito, iban construyendo su casa. Antes eran puras lonas, puro plástico, donde vivían las personas. Inclusive, mucha gente se fue a trabajar a los Estados Unidos para apurarse y tratar de pagar el lote o construir su casa. (Javier Santos, valle de San Quintín, 2004)

---

13. Si bien el valle de San Quintín sigue siendo una región netamente agrícola, el peso relativo de ese sector ha ido disminuyendo (de 62 a 55 por ciento de la población económicamente activa entre 1990 y 2000), pues sectores, como el terciario, han tenido un aumento considerable: uno de cada cinco trabajadores se emplea en los comercios o en restaurantes y 13.7 por ciento, en los servicios personales (Velasco, Zlolski y Coubès, 2014).

En los campamentos, los trabajadores sufren condiciones de vida precarias y de explotación laboral. En las colonias, los trabajadores viven otra realidad. Por muy precaria que sea, una vivienda en la colonia significa una mejoría en la calidad de vida de las familias.

La verdad es que, ya teniendo tu lote, ya es muy diferente a vivir en el campo. Uno ya tiene su lotecito y sus cosas propias, su casita. Si uno se enferma, puede quedarse a descansar en su casa y nadie te va a decir nada ni te van a correr del trabajo. En el campo, si no ibas a trabajar un día, te sacaban y tenías que buscar donde vivir. Aquí tú decides y nadie te manda. Si quieres descansar, descansas. Si quieres trabajar, trabajas y tú dices con qué rancho quieres trabajar. Los hijos van a la escuela y el hospital está cerquita. Uno, como que es más libre aquí en la colonia. Estamos mejor. (Rosa Remigio, valle de San Quintín, 2005)

El asentamiento de la masa de trabajadores indígenas consolidó una identidad regional novedosa, basada en la lucha por los derechos de esos trabajadores migrantes, que pusieron en franca disputa tanto a los trabajadores residentes como a los empresarios nativistas. En medio de esa disputa, la participación activa del gobierno y de las Iglesias protestantes fungió de mediadora para facilitar la vida en los campamentos y el tránsito residencial. La participación de los grupos religiosos en el proceso de dicho tránsito tuvo un peso fundamental y ha definido la vida social de una región fronteriza en transformación permanente.

## Capítulo IV

# Migración, asentamiento y articulación comunitaria del grupo triqui en el valle de San Quintín

---

La acelerada migración de los grupos indígenas del país se incrementó en la década de 1970, cuando México adoptó el modelo de industrialización y urbanización de su economía, lo que implicó el tránsito de una economía agrícola tradicional a una de carácter industrial. Ese impulso se aparejó con la instauración de una política agraria en la que se privilegió el monocultivo y la producción agropecuaria y forestal destinada al mercado, cuyo resultado fue el descuido del apoyo y del sostenimiento del sistema productivo campesino fundamentado en la diversidad y en el mantenimiento de la producción de granos básicos para la subsistencia (Canabal, 2009). El cambio causó el descenso de las actividades agrícolas en las regiones indígenas, principalmente en el centro y en el sur del país. En otras regiones, por el contrario, se proyectó un perfil productivo de tipo comercial, como ocurrió en el norte de México. A partir de entonces, grandes contingentes de indígenas, provenientes de los estados del sur del país, ofrecieron su mano de obra a las ciudades, a los destinos turísticos o a los nodos de agricultura comercial que se desarrollaban en ciertas regiones, mediante lo cual se redefinió la presencia indígena fuera de los territorios tradicionales.

La migración de esos grupos y su eventual asentamiento en los sitios de destino marcaron una nueva relación de esas comunidades con la territorialidad, con sus formas organizativas y con el desarrollo de su etnicidad. En todos los casos, el proceso migratorio no fue homogéneo, pues los grupos indígenas desarrollaron distintos patrones migratorios en función de la región y del contexto histórico de origen y de su incorporación a mercados laborales específicos.

Desde 1970, los registros muestran que Oaxaca es una de las entidades que más ha destacado por el volumen de indígenas migrantes. En esa época, 200 mil indígenas tenían experiencia migratoria, cifra que duplicaba el porcentaje nacional. La tendencia se acentuó en la década de 1980, al grado de que, en 1990, más de 400 mil indígenas, o sea, un tercio de la población nativa del estado, vivían fuera de Oaxaca (Nolasco, 1992, p. 71).

La mixteca de Oaxaca, con amplia presencia de indígenas mixtecos y triquis, así como los Valles Centrales, donde se encuentran zapotecos, han sido dos de las regiones

de esa entidad que más han participado en el movimiento poblacional (Fox y Rivera, 2004; Velasco, 2002). Los datos señalan que los mixtecos y los zapotecos guardan una tradición migratoria de larga data, ya que se han dispersado por todo el territorio nacional. Su migración histórica se asocia con el programa Bracero, que los vinculó también a la migración circular entre México y Estados Unidos (Butterworth, 1975; Durand, 1991 y 2007; López y Runsten, 2004; Weber, 2008). A partir 1970, los triquis se trasladaron a los centros urbanos de Oaxaca y a la Ciudad de México para emplearse en la construcción, en el servicio doméstico y en la venta de artesanías. Paulatinamente, incursionaron en otros mercados de trabajo, ampliando sus geografías.

La dispersión territorial de los pueblos indígenas de Oaxaca, en especial los de la mixteca, constituye una de las fuerzas laborales más importantes para la economía agrícola y para el sector informal en la frontera noroeste de México y suroeste de Estados Unidos.

Los triquis se pueden distinguir en función de su origen y del territorio que ocupan en la mixteca alta de Oaxaca. Conforman su territorio núcleos agrarios que se dividen en dos regiones: la región conocida como la Triqui Alta, donde se ubican los pueblos de San Andrés Chicahuaxtla y San Martín Itunyoso, y la Triqui Baja, donde sobresale San Juan Copala, el principal centro poblacional. Ambas regiones tienen diferencias ecológicas, idiomáticas, culturales e históricas de enorme importancia, pero en conjunto forman lo que algunos autores han denominado una mesoetnia (Bartolomé 2009; Barabas y Bartolomé, 1999). Dichas diferencias marcan configuraciones étnicas regionales y grupales internas entre las dos regiones, ya sea para destacar el origen de la persona o para subrayar la diferencia del grupo al cual pertenece (Lewin y Sandoval, 2007, p. 14). Las diferencias se observan también en el patrón migratorio y en el destino, así como en la actividad laboral: los migrantes de Copala se hallan principalmente en el norte del país, realizando actividades agrícolas, mientras que los de Chicahuaxtla radican en la Ciudad de México y en el Estado de México, empleándose en los servicios y en el comercio (Lewin y Sandoval, 2007).<sup>1</sup>

La migración de los triquis de Copala se distingue, tanto de sus homólogos de la región de Chicahuaxtla como del resto de los grupos indígenas de esa entidad, porque al

---

1. El territorio triqui tiene cinco núcleos agrarios: Copala, Itunyoso, Santo Domingo del Estado, Chicahuaxtla y San José Xochixtlán. Los triquis de la parte baja pertenecen a tres municipios y a dos distritos, aunque forman una unidad en términos agrarios. La comunidad de Itunyoso en la parte alta, aun cuando pertenezca al distrito de Tlaxiaco, es el único caso en el que las fronteras agrarias coinciden con la adscripción administrativa. Las demás comunidades de la región alta pertenecen al municipio de Putla, aunque agrariamente conservan su autonomía: Santo Domingo del Estado, Chicahuaxtla y Xochixtlán (Lewin y Sandoval, 2007).

principal factor de la emigración, esto es, las presiones económicas, se ha sumado la violencia política.<sup>2</sup> Esa característica define su migración como un tipo de desplazamiento forzado. En sus inicios, la migración triqui<sup>3</sup> fue consecuencia de la crisis de los precios del café que, junto con el sistema de intermediación, descapitalizó y empobreció a las familias productoras. Sin embargo, muy pronto la violencia política que ha padecido la Triqui Baja, determinó el motivo central de su desplazamiento en los últimos tiempos.

A lo largo de la historia, los mestizos y los mixtecos han expropiado el territorio triqui y sus recursos, a lo cual los triquis siempre han respondido con mucha vitalidad. La violencia que aqueja la zona se debe a los conflictos por la tierra, por el control político y de los recursos. En retrospectiva, desde mediados del siglo pasado, el café y los recursos naturales fueron fuente de codicia para los intermediarios, los productores regionales y los funcionarios gubernamentales, quienes propiciaban rupturas y conflictos entre los habitantes. Todavía en la década de 1960 era común que los comerciantes e intermediarios regionales intercambiaran aguardiente y armas por café (Paris, 2012).

El despojo de sus núcleos agrarios ha derivado también en un discurso ideológico que percibe a los triquis como un grupo violento, si no es que bárbaro. La construcción de ese imaginario ha potenciado que el gobierno local y los actores regionales practiquen la expropiación territorial y el control de sus recursos. Un ejemplo de lo anterior se registró en 1956, en el llamado “bombardeo de Copala”, una de las muestras más fehacientes de la ferocidad con que se ha reprimido a ese grupo. La introducción masiva de alcohol y armas acrecentó la tensión y dio paso a la militarización de la región. Cansados de las extorsiones y de los abusos de los militares y de los actores externos, ese año los triquis asesinaron a tres militares.

“¡Exterminarlos! ¡Hay que exterminarlos!” gritó exasperado el jefe de la zona militar cuando supo del asesinato del teniente Palos y de dos soldados en una emboscada. La gente de Juxtlahuaca vio por primera vez cruzar en su cielo dos aviones militares: eran del gobierno para auxiliar a las fuerzas de la expedición punitiva que avanzaba sobre Copala desde Juxtlahuaca y Putla (Gutiérrez, 1981, p. 129, citado en Marinis, 2009).

La respuesta militar fue el bombardeo por aire del barrio Cruz Chiquita, el primero del Ejército Mexicano moderno contra una comunidad indígena y campesina (Mendoza, 2010). También lo invadieron por tierra, quemaron casas y ametrallaron la rancharía.

---

2. Para profundizar en el proceso de dispersión territorial que ha vivido el grupo triqui de Copala, véanse los trabajos reunidos en Paris (2012).

3. En adelante, al mencionar a los triquis, solo nos estaremos refiriendo a la porción del grupo que pertenece a la región baja de Copala.

En realidad, hay controversias en torno al origen del clima de violencia que se instauró en la región. Algunos sostienen que la Revolución mexicana trajo consigo el acopio de armas y, con ello, un estilo violento como estrategia para alcanzar el poder. Otros señalan que la Revolución solo transformó la dinámica de los conflictos internos generados con anterioridad. A pesar de las controversias, López (2009), Cariño (2012), Marinis (2009), Lewin y Sandoval (2007) y Paris (2012) señalan que la violencia política que sufre Copala se originó en la intermediación comercial y política del gobierno, en la crisis de la producción de la década de 1960, en la inserción deliberada de armas y alcohol del ejército, del gobierno y de los actores locales y regionales, así como en la forma peculiar de intervención institucional basada en la militarización, la corrupción y la persecución selectiva de líderes. Producir facciones entre las comunidades fue también una estrategia para consolidar el sistema de intermediación caciquil que, junto con el negocio de las armas y el aguardiente, cerró un círculo que otorgó a los intermediarios locales la perpetuación del poder (Marinis, 2009).

El faccionalismo comunitario derivó en las disputas políticas por los recursos y las prebendas que fracturaron aún más la comunidad. En este contexto, los recursos económicos y coercitivos del Estado definieron las transformaciones de las dinámicas de la región y la violencia política que comenzó a caracterizarla. Los datos disponibles indican que tan solo entre 1976 y 2000 se registraron más de quinientas muertes en Copala. Entre 2005 y mediados de 2006 hubo 26 asesinatos (Díaz S., 2007). A la fecha, se han registrado más de seiscientos homicidios, todos con un componente político, pues la mayoría fue contra militantes y dirigentes de los movimientos políticos.

## Organización y movilización política triqui

Entre 1970 y 1980, debido a la aparición de organizaciones de base, el Estado coaccionó a los movimientos políticos regionales que pugnaban por cierto nivel de autonomía e integración comunitaria. En 1981 surgió el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT)<sup>4</sup> para solucionar los problemas políticos y sociales. Sin embargo, pronto los caciques, las

---

4. El MULT es un movimiento que apareció a inicios de la década de 1980 como una organización político-social que tuvo el propósito de reivindicar las tradiciones y los derechos del pueblo triqui, equilibrar las relaciones entre los intermediarios y los productores de café y plátano en la región, demandar el cese a la represión contra los militantes, así como de gestionar la autonomía del pueblo triqui.

instancias gubernamentales del partido oficial y los pistoleros que enviaron los intermediarios mestizos, reprimieron el movimiento.

Para contrarrestar la incipiente organización local, el gobierno estatal formó la Unión de Bienestar Social para la Región Triqui (UBISORT), que entró en confrontación directa con el MULT por el control político de los barrios y de los recursos económicos de la zona. A partir de entonces, como bien señala Paris (2012),

la participación política en la región estuvo marcada por las continuas confrontaciones entre ambos grupos por el control político de los barrios. Además, desde fines de los ochenta los gobiernos federal y estatal empezaron a canalizar todos los recursos públicos a través de dichas organizaciones, lo que provocó una lucha cada vez más sangrienta por el control político del territorio y de las agencias municipales a través de la formación y financiando organizaciones de base y partidos políticos, inyectando recursos públicos a esas organizaciones y cooptando a líderes independientes con prebendas, cargos públicos y recursos económicos. (p. 181)

Hubo nuevas estrategias de lucha y de resistencia comunitaria para contrarrestar las facciones políticas y comunitarias. En 2003, se fundó el Partido de Unidad Popular (PUP), pero se politizó aún más el faccionalismo interno y no se detuvo la violencia. En 2006 se fundó el MULT-Independiente (MULT-I) para paliar la división interna de las organizaciones dominantes. Sin embargo, las agresiones y los asesinatos entre miembros de los diferentes barrios continuaron exacerbándose, provocando un ambiente de peligro y de vulnerabilidad para todos los habitantes. A finales de 2007, en el marco de los movimientos autónomos de las luchas indias, las comunidades agrupadas en el MULT-I y las comunidades que también se deslindaron de la UBISORT abrieron el diálogo y decidieron fundar el Municipio Autónomo de San Juan Copala (MASJC), con el fin de conformar un territorio de paz entre los triquis (Cariño, 2012; Marinis, 2009).

El proyecto de gestión de la unidad grupal duró poco tiempo, pues a partir de 2008 la violencia estalló de nuevo con el asesinato de líderes de organizaciones y de dos jóvenes triquis locutoras de la radio indígena La Voz que Rompe el Silencio por parte de sicarios del MULT. A partir de 2010 el proyecto autónomo se vio vulnerado por el estado de sitio que impusieron miembros de la UBISORT, del MULT y del MULT-I en disputa por el municipio,<sup>5</sup> el cual recuperaron finalmente los militantes de la UBISORT, quienes tomaron

---

5. En abril de 2010 San Juan Copala, en la Triqui Baja, volvió a ocupar las páginas de los principales diarios



el palacio municipal y expulsaron a las últimas cincuenta familias que seguían defendiendo la autonomía (París, 2012).

En tiempos recientes, San Juan Copala sigue tomado por los militantes de la UBISORT, quienes se enfrentan a grupos paramilitares del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui-Partido Unidad Popular (MULT-PUP) por el control de ese municipio. Familias enteras triquis fueron desplazadas. Varias de ellas mantienen un plantón fuera del palacio de gobierno de Oaxaca, en la capital del estado, solicitando justicia para sus familiares asesinados y pugnando por que se creen las condiciones necesarias para el retorno a su comunidad. Otras tantas familias han tenido que salir de sus comunidades, alejarse lo más posible de la región con el fin de salvar su vida, huyendo de la represión y exiliándose fuera de su tierra (Cariño, 2012). Esta situación permite comprender que, en la actualidad, más de la mitad de la población de la Triqui Baja se encuentra fuera de su territorio original (López, 2009; Paris, 2010 y 2012). De las treinta y seis comunidades de la región, ninguna rebasa los ochocientos habitantes y muchas otras han desaparecido. Es posible que el pueblo triqui sea el grupo indígena que tenga la mayor parte de sus miembros fuera de sus comunidades de origen (Cariño, 2012).

Quizás los triquis sean una de las muestras más importantes de la injerencia de los diversos actores políticos en la construcción de un largo proceso de violencia intraétnica y de fractura comunitaria encaminada al etnocidio. Como ha señalado Cariño (2012), en un contexto de desigualdad, inequidad y violencia persistentes, los triquis se ubican en una situación límite, en la que emigrar y asentarse en otro sitio ha constituido una de las principales formas de supervivencia y salvaguarda de la bóveda comunitaria.

## Un circuito de migración triqui

En términos de movilidad, los triquis han desarrollado circuitos migratorios que de manera notable no se alejan del patrón mixteco, pues han llevado a cabo migraciones intrarregionales, urbanas y a las regiones agrícolas del noroeste del país y del suroeste de

nacionales e internacionales por la emboscada que sufrió una caravana de ayuda humanitaria que se dirigía a proporcionar apoyo a 700 personas secuestradas en su propia comunidad. Fueron asesinados la activista mexicana Bety Cariño y el finlandés Jyri Jaakkola. Días después del suceso, San Juan Copala fue ocupado por grupos armados de la UBISORT y del MULT. A la fecha estos crímenes continúan en la impunidad.

Estados Unidos (Velasco, 2008). Desde mediados del siglo XX, la migración triqui tenía fundamentalmente un carácter estacional. Se realizaba a corta distancia y predominaba la migración masculina que se empleaba en la zafra y en la recolección de tomates en Morelos, Oaxaca y Veracruz. Luego regresaban a sus comunidades para trabajar en su parcela y atender los asuntos familiares y comunitarios.

Los desplazamientos a las pequeñas ciudades de la región, como Santiago Juxtlahuaca y Putla Villa de Guerrero, eran relativamente comunes para estos hombres que solían emplearse como peones. A partir de la década de 1970, algunos triquis se desplazaron a las grandes urbes, como la Ciudad de México, para colocarse en los servicios, en la albañilería o en la venta de artesanías.<sup>6</sup> Con el paso del tiempo, la migración triqui pronto encontraría un nuevo derrotero. En el noroeste de México, el impulso de la agroindustria enfocada en la exportación modificó los patrones de migración de toda la región de Copala y desde esa época la migración triqui se masificó. Como hemos señalado líneas arriba, esa época coincide con el aumento de los conflictos que padeció la región, por lo que la salida de familias enteras fue también una estrategia de seguridad. Al final de la década de 1970, el eficaz sistema de intermediación, cuya meta era proveer mano de obra a las empresas agroindustriales ubicadas en los estados de Sinaloa, Sonora y Baja California, enganchó a familias completas en sus pueblos de origen.

A partir de 1980, las inversiones públicas y privadas, nacionales y extranjeras, intensificaron la agricultura comercial en la zona, por lo que aumentó el trabajo estacional para los cultivos de exportación. Las migraciones de los pueblos de Copala se sostuvieron debido a un complejo sistema de enganche que desarrollaron los propios patrones y aplicaron a las comunidades para proveerse de mano de obra barata y capacitada en las labores del campo.<sup>7</sup> De esta forma, familias triquis enteras se convirtieron en migrantes golondrinos, pues mediante la intermediación laboral se las trasladaba de campo en

---

6. Para mayor información sobre la presencia de los triquis en la Ciudad de México y el área conurbada, véanse los trabajos de Eslava (2012).

7. El informe “Migrantes somos y en el camino andamos”, del Centro de Derechos Humanos de la Montaña “Tlachinollan” (CDHM, 2011), señala lo siguiente al respecto de las condiciones y características del enganche en ese tipo de mercados: “El proceso de enganchamiento de las y los jornaleros se lleva a cabo mayormente en su comunidad de origen a través de contratistas o enganchadores quienes son personas que las empresas agrícolas subcontratan para que se hagan responsables de realizar todas las gestiones necesarias para contratar la mano de obra. Este tipo de acuerdo laboral no representa ningún beneficio concreto para los jornaleros ya que todos los acuerdos sobre las condiciones en que harán el viaje a los campos agrícolas, los lugares en donde van a vivir, los servicios que les brindará la empresa, así como el pago de sus salarios, tiempo extra, retiro, pago de transporte, entre otros, no se hacen por escrito sino de

campo y de estado en estado, siguiendo las temporadas de trabajo en Sinaloa, Sonora y Baja California. A partir de entonces, la idea de una población errante y sin arraigo definió la población indígena jornalera durante toda la década de 1980.

A la complementariedad en los ciclos productivos entre esos estados, se sumaron las bondades climáticas de Baja California y su cercanía con Estados Unidos. La proximidad geográfica ha sido un factor que ha incidido en los patrones de migración y de asentamiento, tanto para reducir costos económicos como para definir las concentraciones étnicas (Portes y Rumbaut, 2010).

De este modo, los desplazamientos estacionales que abundan en las regiones y en los municipios cercanos al lugar de origen, fueron abriendo paso a migraciones mucho más largas y lejanas hacia los campos de trabajo donde se sembraba y se cortaba hortaliza de exportación. Las salidas estacionales, de noviembre a febrero, empleaban a los varones, que iban de campo en campo y siguiendo las temporadas de trabajo entre Sinaloa, Sonora y Baja California. Debido a la demanda de mano de obra, muchas familias enteras triquis fueron incorporándose a ese mercado de trabajo y alargaban cada vez más el retorno a su lugar de origen. Desde entonces, el circuito migratorio se ha anclado en un perfil migratorio laboral-agrícola de carácter familiar y de temporalidad permanente.

En las primeras etapas de la migración, muchos de los triquis mantenían relaciones estrechas con su región de origen. Ahí participaban en las fiestas tradicionales, estaban al tanto del asunto de sus tierras y tenían injerencia en los proyectos políticos locales. Sin embargo, a finales del siglo pasado, el conflicto y la violencia se agudizaron y varias de las familias triquis migrantes evitaron tener algún tipo de contacto con la región de Copala. El incremento de la violencia hizo prácticamente imposible el retorno, por lo que hubo nuevos asentamientos triquis en los diferentes sitios de migración y trabajo.

Yo tenía catorce años cuando salí por primera vez de mi pueblo en Copala. Me fui pa'l estado de Veracruz, y de pa'llá pasé para Loma Bonita, Oaxaca, y ahí, de Loma Bonita, pasé pa' Cuautla, Morelos, y así empecé a vagar. Luego agarré pa' Sinaloa,

manera verbal, situación que los pone en desventaja cuando quieren reclamar el incumplimiento de alguno de los acuerdos o arreglos que hicieron con los contratistas o enganchadores. Los contratos en su figura de acuerdos verbales, pactan condiciones mínimas relacionadas con salario, alimentación, transporte gratuito, servicios médicos, vivienda, albergue para las niñas y niños, educación para los hijos de los trabajadores, indemnizaciones por riesgos, accidentes y muertes de trabajo; y otra serie de prestaciones, las cuales en muchas ocasiones no significan su cumplimiento ni mínimos obligatorios de conformidad con la ley” (p. 38). Es importante señalar que nuestros informantes relatan que esas mismas condiciones se daban en las décadas de 1970 y 1980, lo que implica que, a más de treinta años de distancia, esa situación tan lamentable no ha cambiado para los indígenas jornaleros.

para Culiacán, y luego me fui a Guasave. Agarré luego para La Paz, donde estuve siete años. Ese era ya el año de setenta y cinco. Pasé por Sonora, me fui a Estados Unidos y, así, hasta llegar aquí [a San Quintín]. Por ahí, en el noventa y cuatro, llegué aquí al valle, y ya de ese entonces ya no me moví. No podía moverme; ya al pueblo no se podía regresar. (Margarito B., valle de San Quintín, 2004).

Por la cercanía geográfica con Estados Unidos, otros triquis ampliaron su desplazamiento a California para trabajar en los Valles Centrales y en la costa central de California; también para emplearse como trabajadores del campo, postergando o cancelando toda interacción con su tierra natal. Posteriormente, continuaron ampliando la ruta de migración y trabajo hacia Oregón y Washington en una migración estacional, para luego regresar a los asentamientos familiares instalados en sitios como Fresno o Madera en California, Estados Unidos, o a sitios de migración intermedia, como San Quintín, donde ya había familias que se quedaban de forma permanente en Baja California.

De Oaxaca me fui a Sonora. De ahí, de Hermosillo [Sonora], estuve un tiempo y volví a Sinaloa y a San Quintín al trabajo en el tomate. Luego apareció mi medio hermano y me dijo: “¿Sabes qué? ¿Qué andas haciendo aquí? Aquí pagan menos y aquí no ganas nada y te humillan, te maltratan”. Él me empezó a abrir el ojo, y me dijo: “Pues, vamos pa’l norte. Allá en el norte sí gana uno dinero, gana uno más, dicen”. Y yo me fui pa’l norte con él, pero no fue fácil que digamos, no. No pudimos cruzar la frontera; ahí se trata de cruzar la frontera sin carro. Pues puro caminata nomás, puro caminar y nos agarraron varias veces y me regresaba a San Quintín. Y así hasta que, por fin, me iba de a ratos a California a seguir buscando trabajo. (José Pérez, valle de San Quintín, 2005).

Actualmente, el proceso de dispersión del grupo triqui se ha acelerado y tanto los destinos como el tipo de actividad que realizan, se han diversificado. En Estados Unidos, muchos hombres y mujeres triquis trabajan en más de diez estados, empleándose ya no solo en las actividades agrícolas, sino también en la construcción, los servicios y el comercio. De acuerdo con Paris (2012, p. 18), el mayor número de triquis se encuentra en Baja California (2 mil 802), Sonora (mil 843), Estado de México (mil 400) y la Ciudad de México (836). En Estados Unidos, la mayor parte de ellos se encuentra en California, pero también hay una población numerosa en Oregón, Washington, Arizona, Indiana, Florida, Georgia, Nueva Jersey y Nueva York, lo que habla de una migración triqui cada vez más extendida y con fuertes lazos transnacionales.

Las colonias triquis en Greenfield, Madera y Fresno (California), así como en Pesqueira, Sonora, las del valle de Culiacán, Sinaloa, y las de los valles de Maneadero y San Quintín Baja California, por mencionar algunos casos, son ejemplo del proceso de asentamiento y de la diáspora de los triquis en los espacios laborales por donde han transitado.

El valle de San Quintín, en el estado fronterizo de Baja California, es un nodo laboral y residencial de enorme relevancia en el circuito migratorio triqui que vincula los diversos asentamientos residenciales, tanto en el suroeste estadounidense como en el noroeste mexicano. Dadas las condiciones prevalecientes en el territorio original, los otros lugares se convirtieron en la nueva territorialidad triqui: sitios de refugio y de reproducción individual y familiar, así como resguardo de la bóveda comunitaria del grupo. San Quintín ha determinado en buena medida la delimitación étnica de los triquis en un nuevo espacio residencial. Cuando ellos se refieren a sí mismos como “los triquis de Baja California”, se confirma la nueva autoadscripción territorial.

## Asentamiento y articulación comunitaria de los triquis en el valle

La migración y el asentamiento impulsan nuevas configuraciones culturales, tanto en la adopción como en el rechazo de formas complejas socioculturales que facilitan redimensionar la identidad (Barabas, 2008). En el valle de San Quintín, las formas de organización comunitaria y política de los triquis están inmersas en la gestión de la unidad grupal y tienen fuerte vinculación con el proceso de tránsito residencial.

La disposición del grupo triqui en el valle de San Quintín proviene de la estructura de organización social y movilización política aprendida en la Triqui Baja de Oaxaca. Ese aprendizaje es el resultado de décadas de lucha intraétnica, de la defensa grupal derivada de la subordinación política que ha marcado las relaciones entre los triquis y los grupos mestizos y de las relaciones de poder desiguales en la zona. Por eso, para los triquis residentes de Nuevo San Juan Copala,<sup>8</sup> la violencia que se vive Oaxaca fue el motivo de la dispersión por diversas geografías. La violencia política que ha arrasado con la tranquilidad en el territorio ancestral, ha desembocado en oleadas de migración y en la *diáspora triqui*<sup>9</sup> hacia

---

8. Es la colonia fundada en Baja California de la cual se hablará más adelante.

9. Para conocer la conformación de esta diáspora, véase el estudio compilatorio de Paris (2012).

los nuevos territorios donde han fincado su presencia. Partimos de la idea de que los triquis, en su búsqueda de nuevas opciones de vida, han encontrado en lugares como San Quintín un ambiente propicio para establecer nuevas formas de articulación comunitaria. En ese proceso, la unidad grupal en el valle ha tenido un referente marcado por la ruptura con el territorio, pero no con su pertenencia étnico-comunitaria. El contexto local protestante ha sido uno de los elementos catalizadores del proceso de fortalecimiento grupal.

## Las etapas de organización social de los triquis vinculadas al proceso de asentamiento

Los estudios de Coubès, Velasco y Zolniski (2009) y de Palerm (2010) coinciden en que el asentamiento de la población en los sitios de trabajo no es homogéneo, sino un evento complejo en el que los inmigrantes atraviesan por etapas que precisan una enorme energía social y en el que coinciden fenómenos de distinta naturaleza: económicos, sociales y políticos. Esos momentos del asentamiento obedecen a una urgente necesidad de reconstrucción práctica y simbólica del hogar y de la comunidad local, en los que la organización comunitaria es de fundamental importancia. El sentido de continuidad con los ancestros y el lugar de origen son vitales, por lo que el asentamiento no elimina necesariamente la interacción con los lugares de origen ni con los sitios de migración adonde se dispersan los familiares y los miembros del pueblo o de la localidad, sino que por lo general se refuerza e incluso suele resurgir con las nuevas características definidas en el nuevo entorno (Velasco, 2011).

A continuación se describe el proceso de articulación comunitaria de los triquis a partir de cuatro etapas del asentamiento. La hipótesis que subyace a este proceso es que, con el objeto de adaptarse y de responder a las nuevas necesidades y retos comunitarios que el asentamiento demanda, los triquis cambiaron la forma de organización microterritorial y fragmentada, basada en afiliaciones partidistas en sus pueblos en Oaxaca, por una organización política y comunitaria regional y transnacional, independiente de las afiliaciones particulares, en la que la pertenencia étnica es esencial para el desarrollo de un nuevo referente territorial y para definir una identidad étnica residencial de tipo local.

## Primer momento. Arribo y salida del campamento. El proceso de integración triqui en San Quintín

La etapa primaria de integración grupal corresponde a la vida en los campamentos, donde prevalecen condiciones de explotación laboral y marginación residencial. En ese contexto la incipiente organización de los triquis en el valle se enfocó en defenderse de los atropellos y la discriminación por parte del cuerpo de empleadores en los campos agrícolas, la población mestiza y las autoridades gubernamentales.

Esa situación muestra el estado generalizado de la condición de los grupos indígenas que participan en ese tipo de mercados laborales. Como han señalado los especialistas Pedreño (2011) y Lara y C. de Grammont (2011), la estratificación social y la introducción de nuevas formas de trabajo flexible se traducen en la reproducción de escenarios de discriminación y diferenciación social en esos mercados de trabajo. Los patrones sumen a los trabajadores en la marginación y en la explotación laboral y para afianzar la condición de vulnerabilidad extrema, segregan los espacios de vivienda y establecen dinámicas de trabajo controlado.

A partir de la década de 1970, cuando la presencia de los triquis en San Quintín comenzó a ser más evidente, su discurso remitía a un lugar en donde todos los paisanos se encontraban “regados”. Las nociones de dispersión, desarraigo y marginación se introdujeron en el sentir de los triquis de aquel lugar. Por lo tanto, el primer impulso del grupo para organizarse provino de la necesidad de aglutinarse y cohesionarse. Esa búsqueda de unión entre paisanos definiría la articulación del grupo indígena en Baja California, lo cual los distinguiría de sus pueblos de origen. Todo inició en un campamento agrícola al que arribaron familias triquis. Se quedaron a vivir ahí y definieron un nuevo referente comunitario. Nuestros registros señalan que muchas de ellas habitaron esos campamentos de San Quintín hasta por casi dos décadas. Para varias generaciones, la vida tenía sentido en el valle de San Quintín, al pie del jornal, del surco y de la mata de tomate. Muchos de ellos no conocieron su tierra de origen, por lo que en el valle comenzaron a buscar una nueva tierra y el arraigo.

## *Campamento El Aguaje del Burro*

Los triquis, desde mediados de la década de 1970, arribaron a un campamento donde encontraron vivienda, certeza laboral e ingresos. A ese campamento, cuyo peso es importante en la memoria de los triquis del valle de San Quintín, se le conoce como campamento El Aguaje del Burro. Representa el sitio referencial donde se inició el impulso de articulación comunitaria en Baja California. Las difíciles condiciones de vida en los campamentos reflejan las décadas de abandono institucional a los triquis, los problemas de explotación laboral, la insalubridad, el trabajo infantil y la poca escolaridad. Esa fase estuvo marcada por la persistente marginación y las malas condiciones de vida. La naciente movilización comunitaria, derivada de su condición, se encaminó a demandar mejoras laborales y residenciales en el campamento.

El Aguaje del Burro se ubicaba a diez kilómetros del poblado de Camalú, al norte del valle. Era propiedad de los hermanos García, productores medianos en la región.<sup>10</sup> Ahí vivían y trabajaban cerca de setenta familias<sup>11</sup> provenientes de distintos grupos indígenas. Entre ellos predominaban los triquis de la región baja de Copala en Oaxaca. El Aguaje del Burro fue la residencia previa a la formación de la colonia donde se definieron las características comunitarias de ese grupo en el valle de San Quintín. Se trata de una referencia histórica en la migración y el trabajo de los triquis, porque ahí se replantearon el sentido de su organización comunitaria y definieron la primera referencia territorial indígena en Baja California.

En la movilización social el papel de los líderes indígenas fue fundamental para modificar la situación de marginación que prevalecía en el campamento, así como para cambiar la situación laboral. Camilo Bautista, uno de los más importantes líderes triquis en San Quintín, quien inició el movimiento social en El Aguaje del Burro, recuerda:

Cuando llegué al campo El Aguaje me di cuenta de que todo estaba muy triste, muy abandonado y sucio, y la gente vivía así. Había gente que tenía viviendo ahí quince años o más con su familia. Entonces me puse a pensar con ellos, me ponía a platicar en el campo, sobre qué pensaban, si pensaban vivir así todo el tiempo, si

---

10. De acuerdo con Martínez (2006), la familia García puede ejemplificar el proceso de concentración de tierras de forma ilegal, pues fue capaz de acumular en la región más de 18 mil hectáreas en los albores de la década de 1990.

11. Aproximadamente trescientas personas.



pensaban que el patrón les iba a vender el terreno donde están viviendo, y qué pensaban sobre el futuro, pues [...] porque los niños no iban a la escuela, y no había médicos o doctores [...] les preguntaba si no pensaban en otro tipo de vida. (Camilo Bautista, valle de San Quintín, 2005)

El liderazgo individual que han desarrollado figuras como Camilo estaba encaminado a alcanzar un nivel de reflexión entre sus paisanos acerca de las condiciones de vida en que se encontraban. Poniendo énfasis en las condiciones de trabajo y residenciales se evidenciaban las condiciones precarias que el contexto ofrecía. Su meta no era transformar esas condiciones, sino mejorar mínimamente las circunstancias del grupo.

A través de pláticas en los campos de trabajo y en el campamento, este líder promovió la idea de salir de este y establecerse en algún terreno donde podrían construir sus viviendas. Después de que el campero y el mayordomo amenazaran a los líderes, los jornaleros se movilizaron para demandar la mejora de los espacios habitacionales: agua corriente en los galerones y aumento de los salarios. La presión que ejercieron los trabajadores incluyó una seria amenaza de iniciar un paro laboral en el rancho.

Y entonces fue que tuve problemas con el patrón. Me decía que yo andaba echando grillas ahí, y que estaba echando a perder la gente, porque antes la gente estaba muy tranquila, y ahora exige sus derechos. Entonces, junto con otros compañeros, seguí trabajando con la gente y estuvimos presionando al patrón. Yo le decía [al patrón] que la gente ya tenía mucho tiempo ahí en el campamento, que ya es justo que ellos tengan un lugarcito aparte donde vivir y que ahí vivieran tranquilos con sus hijos. (Camilo Bautista, valle de San Quintín, 2005)

Los habitantes del campamento relatan que entonces la vida comenzó a cambiar. Por las tardes los hombres hablaban de forma discreta. Una trabajadora, originaria de la zona mixteca de Guerrero, recuerda que uno de sus compadres le decía muy seriamente que se estaban organizando los trabajadores y que las cosas pronto iban a cambiar. Si bien la organización y las pláticas se hacían entre los hombres, pronto las mujeres comenzaron a tomar un papel activo en la organización de los trabajadores. Se informaron y participaron en las reuniones que tenían los hombres. Conforme pasaba el tiempo, la organización de los hombres y de las mujeres iba en aumento y, llegado el momento, el patrón tendría que tomar cartas en el asunto con los trabajadores. Primero mandó llamar a Camilo Bautista, porque el campero y otros trabajadores habían denunciado que era el principal líder

de esta organización. En el primer encuentro, el patrón incitó al líder indígena a abandonar el campo y dejar las cosas en paz. Camilo argumenta que él solo dijo al patrón que debería tener un mayor acercamiento con sus trabajadores. El líder recuerda con sarcasmo que Toño García, el patrón, organizó después por primera vez una comida para los trabajadores, en la cual estuvieron presentes él y su esposa.

Figura 4. 1. Vista aérea del campo El Aguaje del Burro, valle de San Quintín



La imagen muestra fielmente el aislamiento, la fisonomía, tamaño y estructura del campo, así como la cercanía con los campos de trabajo. En ella se distingue —además de las galeras— la escuela frente a los campos de trabajo y la cancha de baloncesto ubicada a la derecha.

*Fuente:* cortesía de un misionero estadounidense del valle de San Quintín (sin fecha de registro).

El acercamiento dejó contentos a los trabajadores, ya que el patrón bebió y bailó con ellos. Sin embargo, la organización ya estaba dada y el proceso de tránsito residencial se comenzó a gestar. La concreción de la mudanza de veinte de las sesenta familias demandantes fue el ejemplo y los trabajadores supieron que si se organizaban, podrían lograr más cosas. El episodio llegó a oídos de otros trabajadores de los campos vecinos que vivían en las mismas malas condiciones. Pronto aumentó el número de trabajadores que presionaban para que se los dotara de un terreno.

La dotación para las personas de El Aguaje del Burro se hizo a cambio de que las familias restantes continuaran viviendo donde siempre y todos trabajaran el campo. El patrón argumentó que, al disminuir la densidad poblacional, las condiciones de las personas se elevarían, pues habría más espacios y menos competencia por la vivienda y la infraestructura en general. La selección de las familias que serían beneficiadas con el terreno y la vivienda de material que el patrón construiría, no se hizo por su condición étnica; es decir, los triquis no fueron los únicos beneficiados, sino que también los mixtecos y otros grupos de Oaxaca. “Todos quedaron revueltos”, señala durante una entrevista José Pérez, trabajador del campo.

Las familias que no recibieron lote, regresaron al campo solo por un tiempo, cosa que molestó al patrón, porque no se había respetado el acuerdo. El movimiento ya estaba en marcha. Las familias no favorecidas se dirigieron a las instancias gubernamentales para que se arreglara su situación, de modo que el problema pasó a manos del gobierno estatal. Raúl Velasco Gómez, subsecretario del gobierno con sede en Ensenada, llegó al campamento para evaluar la situación. La dirigencia del grupo organizado lo invitó a constatar las condiciones de vida con el fin de presionarlo para agilizar la solicitud de dotación de un terreno para el resto de las personas.

Según el relato de los trabajadores, el funcionario arribó al campo sin permiso del patrón y cuando este se enteró de que había gente extraña, llegó molesto para ver lo que acontecía. Los residentes recuerdan que increpó al funcionario y le exigió que se fuera del lugar. Incluso, a pesar de las credenciales del enviado, el patrón lo amedrentó y expulsó. La afrenta aceleró las diligencias para canalizar los oficios a las instancias competentes para la dotación y para que las familias abandonaran el campamento. Antes de dicho suceso, el gobierno había fraccionado un terreno perteneciente a la familia Colins en las inmediaciones de la delegación Vicente Guerrero, al sur del valle. Lo nombró Fraccionamiento Las Misiones. El ingeniero Velasco notificó a los pobladores que era factible que se asentaran ahí.

Hay que señalar que durante el tiempo que los triquis vivieron en los campamentos, sus esfuerzos se encaminaban solo a conseguir el sustento diario. No contemplaban aún el afincamiento definitivo, y su relación con la región era estrictamente laboral. En esa época no había lugar para rivalizar con los miembros de otros barrios por las diferencias que tenían en su lugar de origen.

Debido a la distancia física, muchos de los triquis del valle pudieron analizar la violencia y las divisiones familiares y barriales que había en sus lugares de origen, lo que puso en duda el sentido de las filiaciones grupales. Ellos mismos lo dijeron con claridad:

Aquí en el valle tuvimos que parar. Ya no había adonde más hacerse ni adonde escaparse. Ya aquí nos topamos con el mar y con la frontera. Arriba teníamos la frontera, donde no nos dejan entrar los gabachos, y a los lados tanto el desierto como el mar nos arrinconaron. Quedamos encerrados y no podíamos seguir peleando. Tampoco podíamos regresar. Aquí tuvimos que parar y lo que tuvimos que hacer es vivir como hermanos indígenas. (Pascual López, valle de San Quintín, 2010)

Así, los triquis de El Aguaje del Burro delinearon la noción de un grupo unido que debía alejarse de las facciones políticas debidas a la adscripción a los barrios en su tierra natal. Entonces establecieron la nueva territorialidad triqui en el nuevo espacio residencial al que con el tiempo nombrarían Nuevo San Juan Copala.

## Segundo momento. Independencia residencial y fundación de la colonia. Presencia institucional y conciencia étnica

Al salir de los campamentos, la situación residencial de los trabajadores no tuvo grandes transformaciones, pues las viviendas aún tenían muchas carencias: infraestructura urbana insuficiente y sobrecargada (Palerm, 2010). Tales privaciones y marginación social los obligaron a dirigir todas sus energías al mejoramiento del espacio.

Abandonar el lugar del patrón o el cuarto de alquiler y apropiarse de un lote y construir sus casas fue la transición que definió el nuevo perfil de los trabajadores indígenas. De ser temporales, asentados en los campamentos, pasaron a ser residentes de una colonia. El cambio cualitativo no es un evento de poca importancia: indica la voluntad colectiva para afirmarse en un medio ajeno, aun frente a las personas antagónicas que consideraban que había que diferenciar los grupos sociales, ya fuera por clases o por etnias. Así, en un ambiente adverso, los trabajadores indígenas que tenían domicilio permanente fortalecieron la unión grupal, fomentaron el arraigo y mejoraron sus condiciones de vida. El liderazgo individual pasó a ser colectivo, y determinar un sujeto étnico apuntaló el engranaje comunitario. La condición de colonos dirimió las divisiones y los conflictos entre ellos.

La contigüidad residencial —como sistema imperante en los campamentos— estimuló un cierto sentido de unidad grupal debido a la forma en que se organizó la vivienda.

También la organización del trabajo por grupos o cuadrillas, los cuales se basaban en relaciones familiares y de paisanajes previos, limitó la exaltación de las diferencias y los conflictos barriales.

Aquí todo es diferente. Allá, en el pueblo, estábamos unos por aquí y otros regados por allá. Un barrio y una casita estaban dispersos por doquier. Se sabe y se dice: “Tú eres de Cruz Chiquita; tú, de Rastrojo; tú, de Sabana. Aquí es diferente. Aquí todos estábamos juntos. En los campos estábamos revueltos; no había diferencias. A la hora de entrar al fil, todos éramos iguales, paisanos, pues. Allá en el pueblo éramos diferentes, nos distinguíamos por barrios. Aquí solo podíamos ser triquis. (Pascual López, valle de San Quintín, 2010)

El 3 de mayo de 1998, los triquis y las familias del campamento El Aguaje del Burro tomaron un terreno en las inmediaciones de la colonia Vicente Guerrero, en el ombligo del valle de San Quintín. La larga y compleja negociación interétnica e intercomunitaria dio un nuevo sentido de colectividad para desarrollar la nueva demarcación étnica.

El antecedente de la fundación de la colonia Las Misiones, después renombrada Nuevo San Juan Copala,<sup>12</sup> fue el conflicto por la construcción de la Clínica número 69 del Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad (IMSS). La necesidad de ampliar la cobertura de los servicios de salud a la población jornalera en crecimiento incitó la idea de construirla. En esa época, solo estaba la Clínica número 13 en la colonia Cali, sobre la Carretera Transpeninsular, al norte de la colonia Lázaro Cárdenas. De acuerdo con algunos entrevistados, los servicios no alcanzaban a cubrir las necesidades de salud básicas. La construcción de una nueva clínica bien equipada era fundamental. La petición a las instituciones gubernamentales fue de largo aliento y los trámites fueron desgastantes y lentos. Pero al final se triunfó, pues las instancias de salud, estatales y federales, aprobaron la construcción del centro hospitalario a finales de 1993 e inicios de 1994 en la delegación Vicente Guerrero. Sin embargo, los informantes relatan que al poco tiempo de la resolución, el gobierno informó que no había suficientes recursos económicos disponibles para el proyecto, que se buscarían otros canales de financiamiento y que por lo tanto habría un retraso. La situación molestó a las organizaciones indígenas.

En ese entonces, los hermanos García, en Camalú, propietarios del rancho agrícola San Vicente, dijeron que estarían dispuestos a donar un terreno de su propiedad con el fin

---

12. Tema que se desarrollará adelante.

de disminuir los costos de la construcción. Así, el gobierno solo se ocuparía de la inversión en material y mano de obra. La consecuencia de este ofrecimiento era que la clínica, en lugar de ubicarse en Vicente Guerrero, estaría en Camalú. El gobierno aceptó la propuesta y, supuestamente, iniciaría la construcción de inmediato.

A las organizaciones no les gustó la resolución, y como habían encontrado plataformas comunes para establecer alianzas, llegaron al acuerdo de luchar por la construcción del hospital en el lugar original. Miembros de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), la Organización del Pueblo Triqui (OPT), el Movimiento Indígena por la Unificación y Lucha independiente (MIULI), los actores independientes Florencio Sandoval, los hermanos Bonfilio y Justino Herrera de la Nueva Región Triqui, así como Julio Sandoval; y organismos como el MIULI se pusieron de acuerdo para no permitir el traslado del proyecto de la clínica a Camalú. De acuerdo con los entrevistados, el interés de los hermanos García en la cesión del terreno y en erigir ahí la clínica era porque así podrían lotificar los terrenos de su propiedad aledaños y al pie de la Carretera Transpeninsular para venderlos a un mayor precio, dadas las ventajas de ubicación y de ampliación del uso de suelo.

Al principio, las organizaciones y los líderes sociales no estuvieron de acuerdo con el actuar del gobierno, porque este negoció paralelamente con los hermanos García para beneficiarlos. Pero fue tanta la presión durante las negociaciones, que el gobierno buscó la forma de llegar a un acuerdo con ellas y devolver el proyecto a Vicente Guerrero, como se había estipulado originalmente. La opción del gobierno fue negociar con la familia Colins, propietaria de un terreno destinado para habitación, que una parte de este se utilizara para la clínica y la otra, para la fundación de Las Misiones, colonia a la que los residentes renombrarían después Nuevo San Juan Copala.<sup>13</sup> El gobierno, a través de una inmobiliaria del Estado, indemnizaría a la familia Colins por el terreno. Los Colins acordaron con el gobierno que respetarían el acuerdo: una parte del terreno sería para la clínica y la otra para uso habitacional y fundación de la colonia.

Hubo un malentendido entre los triquis de las colonias vecinas. Cuando las organizaciones pugnaban para que la clínica regresara a Vicente Guerrero —al terreno de la familia Colins—, los triquis que trabajaban en El Aguaje del Burro, propiedad de los García, acordonaron el terreno el 3 de mayo de 1997. Las demás organizaciones pensaron que los de El Aguaje habían tomado todo el terreno, incluida la parte destinada a la clínica, porque el patrón García los había enviado para impedir la construcción del IMSS. Los

---

13. El nombre de Nuevo San Juan Copala no es el nombre oficial, es el nombre que los residentes aplican a la colonia de manera simbólica. En el texto se utilizan ambos para referirse al mismo sitio.

etiquetaron de “acarreados” y de “tomadores de terrenos”. Las organizaciones sociales que habían gestionado y luchado para que el hospital regresara al terreno que los de El Aguaje habían acordonado, fueron las primeras en enfrentarlos. La confusión surgió porque como quienes acordonaron el terreno eran trabajadores de Toño García, para las organizaciones y para los demás triquis, el hecho era a todas luces una señal de que el patrón los había enviado.

La CIOAC y el Movimiento Unificador de Jornaleros Independientes (MUJI) comenzaron a diseñar estrategias para sacar a la gente de El Aguaje del Burro que se había instalado en el terreno que había cedido la familia Colins. Entre la confusión y el enojo, Florencio Sandoval, Justino Herrera y Julio Sandoval, junto con otros líderes de la colonia Nueva Región Triqui y de la Vicente Guerrero, reunieron gente, y un martes por la noche tomaron palos y ramas para sacar a los que se habían instalado en dicho terreno.

Los líderes de El Aguaje del Burro explicaron a los de la colonia Nueva Región Triqui que se habían instalado en ese lugar como parte de su lucha por obtener terrenos para las familias que recién salían del campamento y como medida de presión a las autoridades gubernamentales, quienes habían señalado que era factible fraccionar esa porción de tierra, pero que su demanda no implicaba la cancelación de construcción del proyecto de la clínica. El gobierno no había informado a ninguna de las partes que se estaba pensando en fraccionar el terreno: una porción para la creación de la colonia y otra para la construcción de la clínica. Entonces se aclaró el asunto, se resolvieron las diferencias y se comprometieron a brindarse apoyo mutuo. Aquellos que se habían plantado en el terreno recibieron apoyo de las colonias vecinas y de otras personas del valle. Los vecinos les daban comida y cooperaban para comprar enseres domésticos y cocinar en las casas de las colonias vecinas, como la Trece de Mayo.

Los vientos fríos de la llanura baldía y las fogatas nocturnas, que con palos y trapos mojados en gasolina bordeaban como antorchas el campo, son algunos de los recuerdos del momento de la toma o invasión del terreno, triunfo para los líderes indígenas de El Aguaje y orgullo para las familias jornaleras que vislumbraron un futuro promisorio. En ese lugar se fincarían las nuevas comunidades indígenas de San Quintín.

Los plantones, los conflictos y los campamentos en el terreno llano fueron los mecanismos de los triquis para hacerse presentes ante las instancias gubernamentales. No fue sino hasta septiembre del mismo año que concluyeron las negociaciones y se dotó con sendos terrenos a 320 familias.

Ahora había que establecer la conciliación, mitigar la violencia y la división preexistente entre los barrios. También era necesario delimitar el faccionalismo imperante en

su tradición política. Para que el asentamiento fuera exitoso, había que articular a la comunidad y redefinir la identidad política. Un grupo triqui fragmentado tendría pocas posibilidades de establecer siquiera un mínimo de organización y la toma de terrenos.

Desde que estábamos en El Aguaje, tuvimos mucho que hablar. Dijimos que aquí, en la colonia, teníamos que parar todo eso, porque aquí platicamos entre nosotros que allá en el sur no sabemos por qué están peleando. Somos de ahí, pero no sabemos por qué pelean, porque por cualquier cosita se agreden y se matan entre ellos. No es por terreno ni nada, y eso viene desde hace mucho. Entonces, cuando recién nos formamos aquí [en la colonia], llegaron unos amigos triquis de [la Ciudad de] México y rápido empezaron a decir que los de UBISORT son rateros y los de MULT son los buenos, y así empezaron a tirar piedra. Y como la gente ya había decidido que no íbamos a ser como los de allá, entonces les dije que aquí no es igual que allá, que aquí estamos tratando de ser diferentes y que aunque aquí hay gente de Sabana, de Rastrojo y de diferentes lugares, les dije que aquí no somos de barrios, sino que somos triquis y estamos unidos, y aquí no íbamos a estar peleando ni por organizaciones ni por partidos. Y creo que quedó claro, pues al día siguiente se fueron esos amigos y no han regresado. (Luis de Jesús, valle de San Quintín, 2005)

Ya siendo residentes, la implementación de servicios e infraestructura era prioridad en la agenda. La tradición de movilización política de los triquis fue fundamental para tramitar los servicios. El objetivo era mejorar sus condiciones de vida y que se tomaran en cuenta sus demandas. Los nuevos colonos consideraron que los líderes que habían facilitado la salida del campamento, podrían participar en las nuevas figuras organizativas, como un comité de colonia, que de inicio funcionó como la unidad básica de organización social.



## *Presencia institucional*

La presencia formal indígena en San Quintín facilitaría que se conociera la cultura, al sujeto y al colectivo, por lo que se instauró la radio local indigenista XEQIN La Voz del Valle.<sup>14</sup> Sus transmisiones iniciaron en junio de 1994 en mixteco, zapoteco, triqui y español, con el auspicio del Instituto Nacional Indigenista y, a partir de 2001, con el de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Los activistas impulsaron el programa Abriendo Brecha, inaugurado en 1998, ocho meses después de haber arribado a los terrenos. El nombre no solo refleja la condición histórica del grupo en el mercado laboral, sino que también sostiene la posibilidad de vislumbrar un mejor futuro para sus pares.

Al principio, el programa difundía, desde la perspectiva del lugar de origen, los usos, las costumbres y la cultura de los grupos indígenas. En ese entonces las adscripciones locales de sus pueblos o regiones originales seguían predominando (Velasco, 2011). El enfoque cultural del programa, anclado en la territorialidad originaria, era la forma de mantener la identidad colectiva a partir del referente histórico engendrado en Oaxaca. Luis de Jesús, líder triqui, originario de Cruz Chiquita, Copala, fue la primera autoridad tradicional instaurada en Las Misiones (renombrada no oficialmente Nuevo San Juan Copala por los pobladores). Al mismo tiempo, Pascual López, otro triqui que se incorporó al equipo de la radio, llevó la voz de la etnia a toda la región. Así, la radio creó la noción de un grupo unido, alejado de la división barrial y política para asumir la conciencia étnica.

Lo primero era que teníamos que unir a la gente. Había que decirles que teníamos que dejar de ser de Yosoyuxi, de Sabana, de Cruz Chiquita, de Tilapa de arriba y Tilapa de abajo, de UBISORT, del PRI, del MULT. Aquí no se vale eso, porque aquí no estamos ya en nuestro pueblo, pues nuestro pueblo se quedó allá atrás. Entonces, desde la radio les decía que lo que teníamos que hacer para enfrentar las cosas de aquí, es unirnos, formar un solo frente y hacer una sola organización, un solo grupo. De otra forma, vamos a decir, no los de Cruz Chiquita que vivan aparte, los de acá aparte y todos aparte. Entonces, ¿quién nos va a venir a juntarnos sino nosotros mismos? (Pascual López, valle de San Quintín, 2010)

---

14. La radio local pertenece a la Red de Radiodifusoras Indígenas que creó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); hoy renombrada Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Después, los colonos cambiaron el nombre de la colonia, que oficialmente se llamaba Fraccionamiento Las Misiones, a Nuevo San Juan Copala. El cambio representa la primera delimitación simbólica del ámbito comunitario triqui en la región. También cambió el enfoque cultural del programa, que sumado al nuevo nombre del territorio ocupado, fueron, en esa etapa, las formas de mantener la identidad colectiva a partir del referente histórico de su pertenencia étnica a la región de origen.

Cosa de que sucedió allá en el sur, hay que dejarlo allá. Si tú eres de Sabana y tu vecino es de Yosoyuxi, agárrense las manos como amigos, como vecinos. Les puse como ejemplo a los mestizos. Ya ves, cómo los de Michoacán son vecinos espaldas con espaldas con los de Sinaloa y no se agarran a pleitos. Son amigos, son vecinos. Entonces, vivimos juntos y debemos convivir juntos y entonces, en la radio había una música que tenía un contenido de eso que yo hablaba y eso también ayudaba. Esta fue iniciativa de las comunidades, de los compañeros. Como me metía en las colonias, ahí fue donde me dijeron “Me gustó tu plática y eso nos va a servir, porque no nos vamos a mirar como enemigos”. Eso me inyectó ánimo y le eché más ganas. Aquí vivimos de espalda con espalda, solo nos dividen los cercos. Y allá, en el sur, no se puede. La radio ayudó para concientizar, para negociar, para hacer convencimiento. (Pascual López, valle de San Quintín, 2011)

La participación triqui en la radio fue de enorme relevancia para los nuevos colonos. Primero, para posicionar su presencia. Segundo, porque configuraron el imaginario de un nuevo territorio por medio del cambio de nombre del espacio residencial y de la radio. Tercero, porque estableció la cohesión étnica, pues desde el micrófono se pugnaba por la configuración de un colectivo triqui unificado que abandonara las diferencias internas derivadas de los conflictos barriales de la tierra natal, con lo que se fortalecería la organización política de su ser comunal.

Meses después de mantener el programa en la radio, y debido a la situación de marginación del grupo en la región, el contenido del programa se modificó y enfatizó la exclusión semiurbana que padecían, porque sus necesidades materiales y de servicios eran apremiantes. Se solicitaba el apoyo económico y en especie de toda la población, debido a las penosas condiciones en que vivían.

En ese momento, la organización social y la movilización política se centraron en procurar infraestructura y servicios básicos. En el ambiente de efervescencia étnica y visibilización cultural, surgió el Comité de Colonia, la primera figura organizativa triqui de carácter formal en San Quintín. Con el apoyo de la radio, organizó bailes populares para

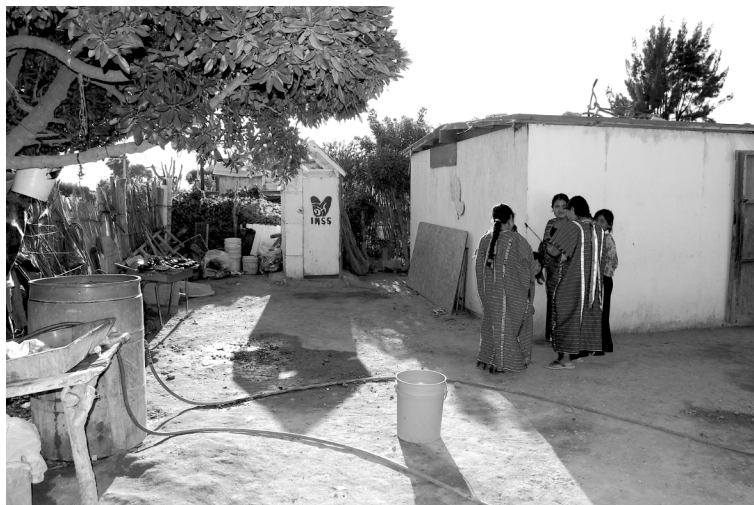
recabar fondos. Los miembros triquis eligieron a quienes integrarían los comités (de baile, para la gestión de recursos, para la regulación de la tierra, entre otros), y los protagonistas del asentamiento se convirtieron en representantes de la colonia. Así inició el segundo momento: la organización comunitaria de los colonos.

Los comités aprendieron a producir sus propios ingresos y a transparentarlos. De esta manera, los triquis demostraron sus habilidades para gestionar recursos ante las instancias gubernamentales y su capacidad de consenso para definir las necesidades de inversión. Así surgió la noción de un grupo triqui homogéneo, lo que facilitó la acción y la administración institucional.

Debido a la creación de nuevas colonias, hubo un importante crecimiento demográfico, por lo que la presencia institucional fue necesaria para ordenar la lotificación, impulsar el trazo urbano, la venta y la regularización de los terrenos. Iniciaron entonces los programas gubernamentales enfocados en mejorar las condiciones de vida de las familias. En el desarrollo urbano, tuvieron presencia las agencias de los tres órdenes del gobierno. El Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), la CDI, las oficinas federal y estatal de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y el IMSS, entre otros, participaron en el tránsito residencial mediante proyectos de apoyo y sirvieron de intermediarios entre los productores y los trabajadores cuando había terrenos en disputa.

Varias de las dependencias oficiales que participaban tuvieron que cambiar su perfil institucional y adaptarlo al nuevo contexto. Por ejemplo, la SEDESOL federal, a través del Programa Nacional de Jornaleros Agrícolas (PRONJAG), apoyaba a las familias de los campamentos para paliar sus condiciones de vida y de trabajo. También ayudaba a mejorar la salud y la educación de los jornaleros. La modificación consistió en que antes sus acciones se enfocaban en la defensa de los derechos laborales, y ahora era prioritario proveer viviendas. Así se inició la dotación de pies de casa, consistentes en una estructura de un solo cuarto, con piso de cemento, que mejoró notablemente las condiciones de vida de la gente. El IMSS inició el saneamiento y colocó las primeras letrinas a los caseríos. Ambos programas fueron la primera ayuda institucional para suministrar dignidad a las casas de las colonias. La figura 4.2 muestra el tipo de vivienda que predominó en esa fase, cuando el apoyo gubernamental fue decisivo. A partir de ahí se instauró como la arquitectura dominante, y el paisaje semiurbano determinó la vertiginosa y desordenada creación de las colonias de trabajadores en la región.

Figura 4. 2. Mujeres reunidas, tejiendo artesanía triqui, Nuevo San Juan Copala, 2007



Las mujeres en el solar de una vivienda en el valle de San Quintín. Se observan el pie de casa y la letrina donada por el IMSS.

*Fuente:* archivo personal.

### Tercer momento. Organización política con énfasis en la representación regional

La organización comunitaria triqui en la colonia, a través de la radio, demostró el fuerte liderazgo triqui mediante el cual se lograron tres objetivos esenciales para la formulación identitaria del grupo: 1) el fortalecimiento de la unión y de la gestión grupal, 2) el posicionamiento de los triquis en la región y 3) la definición de una nueva territorialidad.

Debido a la capacidad de gestión del grupo ante las instancias gubernamentales y a la introducción de los servicios básicos en la colonia, se inició la tercera etapa de asentamiento. En ese momento se necesitaban instancias comunitarias con un fuerte carácter normativo cuyo objetivo fueran la representación local y la regional. Los pobladores pagaban los terrenos y la construcción o el mejoramiento de sus viviendas, y la organización grupal tenía que dar un vuelco en su funcionamiento. El liderazgo triqui y la figura de los comités debían dejar de ser las entidades administrativas de la organización y gestión

grupal y transitar hacia una figura de carácter institucional que brindara legitimidad y representación política al grupo. Dicha figura se logró gracias a la instauración de una organización sociopolítica, que no solo fue una entidad gestora de recursos, sino que también fue la representación regional del grupo ante los órganos gubernamentales y los actores importantes de la zona.

Se pudo llevar a cabo debido a una clara conciencia de que se debía romper con la tradición política dominante en los pueblos de origen. En Oaxaca y en otros lugares donde la presencia de los triquis originarios de Copala era evidente, entidades como el MULT y la UBISORT aglutinaban en gremios a los triquis esparcidos por varios estados del país, pero la disolución de esas instancias en San Quintín desencadenó la división y la desestabilización social en los barrios y en las familias. Los pobladores del valle narran que algunos miembros y activistas del MULT intentaron en varias ocasiones integrar a su agenda las demandas de los recién asentados en el valle.

Aquí no queríamos las formas del MULT, porque queríamos estar alejados de cualquier partido político. Y aquí, en el valle, las demandas y los problemas son otros. Además, una organización ajena a los problemas del valle no podría representarnos adecuadamente, por lo que los que querían traer al MULT se fueron [...] y ya no dejamos que volvieran. (Pascual López, valle de San Quintín, 2010)

Otro líder triqui señala:

Hace como dos años, en 2009, vino aquí un amigo de Hermosillo, y él quiso organizar aquí como MULT y luego se fue. No pegó porque la gente, la mayoría de gente no están de acuerdo, sólo algunos de las gentes de aquí estaban de acuerdo en ser del MULT. Pero dijimos: “Si llega MULT aquí, al rato llega UBISORT y va a comenzar el problema”. Yo mismo, en un tiempo estuve a punto de formar organización UBISORT aquí, pero luego no lo hice. (Luis de Jesús, valle de San Quintín, 2010)

Con el afán de desligarse de algún partido o ideología política con raigambre en las comunidades triquis del sur, en enero de 1998 surgió el Frente Indígena de Lucha Triqui, Asociación Civil (FILT), ente normativo y órgano de representación social de los triquis en el valle de San Quintín.

El principal objetivo del FILT en sus inicios fue el de unir a todos los triquis de Baja California, respetar sus usos y costumbres como indígenas y rescatar la lengua. Más que un fin político, tenía un fin cultural. Tuvimos cuidado de no tener una orientación partidista, porque la herencia del sur y la enseñanza de allá es que el FILT tenía que ser independiente, porque si vamos a un partido, luego vamos a ir a otro y vamos a empezar con divisiones. Por eso el reglamento interno dice que es una organización independiente y que no debe pertenecer a ningún partido político ni a otra organización. (Camilo Bautista, valle de San Quintín, 2005)

El FILT se reconoce a sí mismo como un órgano rector y no solo de representatividad del pueblo triqui en Baja California. También lo es para la defensa y el rescate de la cultura y de las tradiciones de la etnia triqui en general. Para los triquis, el FILT y la idea de organizarse deben estar por encima de la violencia histórica. El FILT ha tenido un desempeño sobresaliente en su calidad de gestor social para la unificación comunitaria. Sin la presencia de este ente y de la radio, no se hubieran logrado la unión y la reconciliación del grupo.

Las cosas aquí las hacemos diferentes. Por ejemplo, tampoco llegó el MULT y UBISORT aquí, porque no coinciden con la idea que tenemos nosotros. La idea aquí es ser muy abierto; y allá en el sur es cerrado y cada quien maneja sus áreas. Esa idea de ser abierto nos llega de la experiencia, de lo que hemos visto y de lo que hemos sufrido y pasado. De la historia de nuestra gente, de las cosas que no queremos para nuestros hijos. Aquí si eres triqui alto, bajo o medio es lo mismo, no hay diferencias. Somos triquis todos, es lo mismo. Somos de la misma región e historia, somos lo mismo y tenemos la misma sangre, por eso no podemos hacer menos o más a algunos triquis, somos lo mismo. Para eso nos ha ayudado organizarnos como triquis [como grupo homogéneo y no fraccionado] y el FILT ayuda así. Es un frente de triquis unidos, independientes de cualquier partido político, porque ellos nos han dividido a nosotros. Entonces había que ser independientes de ellos y la lucha es porque luchamos por los triquis. Aquí hay mucho cambio y hay mucha diferencia respecto al sur. (Camilo Bautista, valle de San Quintín, 2005)

En esta etapa del asentamiento, las adscripciones familiares locales tienen gran peso. Las relaciones de paisanaje regional se materializan en la participación y en la inclusión de los triquis de otras colonias del valle. El exaltamiento de su etnicidad y de sus

recursos fueron las vías para la movilización política del grupo en San Quintín. Esta característica ha posicionado a Nuevo San Juan Copala en el espectro de las colonias cuya organización social está consolidada y tienen una estructura política firme. Incluso su funcionamiento ha establecido fuertes mecanismos de comunicación con los paisanos triquis que viven en California e Indiana, en Estados Unidos. De esta manera, el tipo y la forma de organización social han sido fundamentales también para agilizar los lazos con la comunidad emergente triqui transnacional (Lewin y Sandoval, 2007).

En retrospectiva, el FILT institucionalizó la unidad interna en el valle durante los siete años que operó ahí. Su estructura, sin embargo, guardaba una debilidad, pues solo la constituían los líderes, lo que la convertía en muy vulnerable cuando ellos se ausentaban. Así sucedió a partir de 2006, cuando algunos miembros emigraron hacia los Estados Unidos en busca de trabajo. De esta forma se debilitó y la representatividad del grupo perdió énfasis, por lo que un nuevo patrón de organización comunitaria debió instaurarse.

### Cuarto momento. Reconstitución de la organización comunitaria tradicional y consolidación del asentamiento

En 2000, la institucionalización de la normatividad comunitaria sirvió para aglutinar a la comunidad triqui. Se asentó en tres figuras tradicionales de los pueblos de origen: la autoridad tradicional, el consejo de ancianos y el sistema de mayordomías. Así se desarrollaron las prácticas colectivas de identidad comunitaria con matices étnicos (Velasco, 2011). El perfeccionamiento y la adaptación de la normatividad y de las festividades que guardan un fuerte componente ritual, constituyen el mecanismo para consolidar el tránsito residencial y la rearticulación comunitaria en el valle de San Quintín.

#### *Autoridad tradicional*

Esta estructura de control respondió a la necesidad de tener una figura normativa local en el valle que fuera capaz de establecer el control social en el nuevo espacio residencial. Para

tal efecto, era indispensable una instancia de mediación social que fuera ajena a la representación política que detentaba el FILT. Hubo fuertes antagonismos, ya que el dominio triqui no facilitó la inclusión de los miembros de otros grupos indígenas en el sistema organizativo, a pesar de la pluralidad imperante.

Los triquis se dividieron. Unos estaban en favor de instaurar la figura de autoridad tradicional, mientras que otros insistían en cortar de tajo con las tradiciones del sur. Los líderes que encabezaron los movimientos sociales y la toma de los terrenos consideraron que el establecimiento de esa figura, más que dar continuidad cultural, era una necesidad para la visibilización política.

La autoridad tradicional fue para los triquis el elemento fundamental para ordenar la comunidad en el nuevo contexto. Así se coronó la ruptura con la tradición de violencia prevaleciente entre las facciones que había intentado introducirse entre los triquis cuando se mudaron al nuevo lugar. La disposición y el funcionamiento de esa figura que se retomó de la tradición del sur, se tuvieron que adaptar al nuevo contexto.

Al igual que los pueblos de Oaxaca, el valle está integrado por tres instancias: la autoridad tradicional, el suplente y el secretario. Tienen la consigna de resguardar el orden de la colonia, sancionar las faltas y los conflictos derivados de la vecindad y representar a los triquis. El bastón de mando simboliza su jerarquía, que queda bajo su custodia durante el año de su gestión. Para ejercer el cargo, se instala una oficina en la colonia desde la cual la autoridad tradicional realiza todas las diligencias y posee un sello que valida su estatus. Los actores gubernamentales y las otras organizaciones sociales de la región dan a esa instancia el reconocimiento institucional.

En esa etapa de arraigo, la autoridad tradicional fusionó las necesidades de representación civil, religiosa y normativa de todo el grupo de colonos. El consejo de ancianos, también conocidos como consejeros, la asesoraba sobre los asuntos de carácter civil, religioso y normativo y, de manera particular, orientaba las acciones de la instancia.

El funcionamiento del grupo en el ámbito territorial se cimenta en la noción de organización del territorio por segmento barrial, que singulariza a los triquis de Copala. Esa disposición se extendió a San Quintín. En Oaxaca, las rancherías aglutinadas en los espacios territoriales configuran la estructura territorial y se delimitan barrios donde los vocales son los mensajeros (Lewin y Sandoval, 2007; López, 2009; Huerta, 1981), donde los lazos parentales y la ocupación del territorio tienen un peso orgánico relevante: no pueden concebirse de manera independiente (Lewin y Sandoval, 2007, p. 17). En San Quintín, el territorio triqui está en el polígono que forman las colonias Las Flores, Zapata, Camalú, Santa Fe, El Papatote y el ejido Díaz Ordaz, donde no solo conviven los triquis, sino también otros grupos. Ahí se ha diseñado un plan para la estructura normativa que,

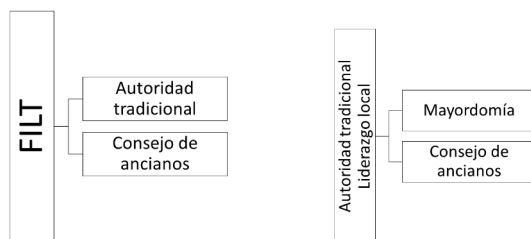


aunque no se ha instaurado aún, vale la pena describirla para conocer la perspectiva de organización étnica local y la forma en que se define el nuevo territorio triqui regional. La autoridad tradicional podría trasladarse a las colonias para dirimir diferencias, aplicar sanciones o realizar convenios. Se crearían grupos de colonias y para cada uno se ha propuesto nombrar un representante que se asemeje a la figura del suplente o vocal, cuya encomienda sería estar pendiente de las decisiones y acuerdos que tome la asamblea general en las juntas y reuniones para informar a los habitantes de las colonias a las que esta se adscribe. Ese representante convocaría a la gente asignada a su grupo de colonias a las reuniones generales, cuyo objetivo sería reunir a los triquis del valle de San Quintín, porque de este modo se auxiliaría a la autoridad tradicional en sus funciones locales y regionales.

Lewin y Sandoval (2007) han mostrado que en Copala, Oaxaca, los triquis modificaron la estructura de su organización interna al separar el ámbito religioso del cívico. En esa región, el engranaje religioso está bajo la responsabilidad de la mayordomía que, junto con el principal, ostentan los cargos de control social más importantes. Sin embargo, debido a la intervención estatal y a las pugnas internas de las facciones políticas, se han desarticulado las funciones de los principales y de los mayordomos. En muchos de los barrios, los líderes impuestos desde fuera del barrio han sustituido a los principales y por eso el consejo de mayordomos está desapareciendo (López, 2009, p. 36). Además, esa intervención estatal y las pugnas políticas internas han fragmentado el papel de los principales y de los mayordomos, y ha tenido efectos en la asignación y en la labor de los cargos tradicionales. Por ejemplo, la función del regidor era organizar, seleccionar y derogar el poder de la autoridad tradicional y velar por el cumplimiento de sus decisiones. Él es la representación moral de la comunidad que se manifiesta a través de los consejeros y también lo es del ámbito ritual mediante la normativa civil de los miembros del grupo municipal.

La flexibilidad que se da en San Quintín permite eliminar cargos o ampliarlos o delimitar sus funciones. Por ello no es del todo comparable con las estructuras oaxaqueñas y eso es, precisamente, lo interesante del caso. En San Quintín, los líderes de la colonia y el consejo de ancianos tuvieron la iniciativa de instaurar la figura de la autoridad tradicional y eliminar de la estructura al FILT. Obligados a realizar cambios en un contexto ajeno de residencia permanente, la estructura tenía que ser flexible, tanto en la forma de disponer a sus miembros como en su funcionamiento. De esta manera comenzó a instaurarse en la colonia la estructura sociopolítica, que fue adaptándose a las necesidades del grupo y de las familias vecindadas. Así, puesto que los triquis predominan en el valle, la colonia Nuevo San Juan Copala representaba la estructura de clan territorial en el valle de San Quintín.

Figura 4. 3. Transición de la organización sociopolítica en la colonia Nuevo San Juan Copala, 2005-2010



Fuente: elaboración propia.

La figura 4.3 muestra que en Nuevo San Juan Copala se transformó el esquema de organización. Al principio, el organigrama presentaba el FILT como entidad política institucionalizada, a la autoridad tradicional como instancia de la normatividad civil, el consejo de ancianos como ente moral y la mayordomía como ente religioso. Posteriormente se eliminó el FILT de la estructura y se incluyó el liderazgo local. La autoridad tradicional, junto con el liderazgo, representan ahora los aspectos civiles: el consejo de ancianos continúa siendo el ente moral y la mayordomía lo es de lo religioso.

La nueva orientación eliminó la figura de la representación política institucionalizada del FILT, porque se consideró que había dañado mucho la zona del sur. De este modo se podría priorizar la unidad del grupo, delimitar el faccionalismo político y coronar el asentamiento de la población.

Cuando llegaron los triquis al valle, el FILT, la autoridad tradicional y los consejeros regulaban la vida social. Haber adjudicado a la autoridad tradicional y a los consejeros la responsabilidad de normar la localidad y que el FILT se encargara de la normatividad institucional, innovó el ejercicio de la gestión de autonomía del grupo en el nuevo contexto. Sin embargo, con el tiempo, modificaron esa estructura. Es interesante constatar que en la Triqui Baja de Oaxaca, la ausencia institucional inclina la balanza hacia todo el cuerpo que conforma la figura tradicional que norma todos los aspectos de la vida comunitaria, lo cual ha sido una fuente de conflicto y división comunitaria. En San Quintín, haber acotado las funciones de la organización puso de manifiesto que hay mecanismos para abrir y flexibilizar los sistemas normativos. Ejemplo de esto es la celebración de las fiestas a través del sistema de mayordomías, lo que posiciona Nuevo San Juan Copala como el ombligo de la identidad triqui en el valle de San Quintín.

## *La mayordomía*

Los estudios de corte antropológico de Millán y Valle (2003), Latour (2007) y de Díaz C. (1998) reportan que el sistema de organización de la autoridad indígena tiene bases cívicas y religiosas. La mayordomía se encarga de las festividades rituales. En Nuevo San Juan Copala organiza, promueve y realiza la fiesta en honor del santo patrón. También participa en el diseño de las estrategias de representación política del grupo, aunque de manera limitada, pues su labor se constriñe al ámbito religioso. De este modo, la mayordomía es primordialmente la estructura ritual y religiosa del grupo y, como señala Huerta (1981), es el símbolo de la devoción colectiva que se les tiene a los santos que la población venera. También encarna los valores comunales.

A diferencia de los pueblos del sur, en San Quintín se venera y se festeja solo a san Juan Bautista. Por esa razón el culto elimina las fracciones territoriales que se instituyen en Oaxaca, donde cada barrio tiene una mayordomía y un santo. La territorialidad triqui en San Quintín privilegia la hegemonía étnica y no considera las distinciones barriales. La veneración regional a un solo santo ha sido la estrategia efectiva para unir y cohesionar la comunidad.

La mayordomía en Nuevo San Juan Copala se instauró en 2000, dos años después de su fundación. La prioridad de ordenar la vida civil antes que la religiosa denota la necesidad de cimentar la articulación comunitaria y el cambio residencial para mejorar las condiciones de vida. Después se dedicarían a la normatividad religiosa.

Al principio, en Nuevo San Juan Copala diez personas conformaban la mayordomía, emulando el modelo de los pueblos originales. En el sur se compone de diez a quince miembros jerarquizados. El rango principal lo ocupa el mayordomo, que responde al santo patrono de la población. Además, la estructura se complementa con las comisiones o los ayudantes del mayordomo, que han aumentado a tal grado, que en la actualidad llegan a ser treinta. El cambio suscitado en Nuevo San Juan Copala se debe principalmente a la organización de la nueva configuración territorial triqui.

En Oaxaca, el territorio se divide en clanes dispersos que aglutinan linajes comunitarios y familiares, y cada barrio dispone de un cuerpo de mayordomía. En San Quintín, el territorio se ubica en el polígono del fraccionamiento semiurbano y tiene una sola mayordomía, lo que fomenta la solidaridad grupal regional.

En Oaxaca el mayordomo y sus ayudantes seleccionan a su sustituto al término de su gestión (Huerta, 1981). En San Quintín, es la autoridad tradicional quien selecciona al mayordomo tomando en cuenta la opinión del liderazgo local y de los consejeros. El

mayordomo saliente también participa en la elección; sin embargo, su opinión no es determinante. Los líderes locales, la autoridad tradicional y el consejo de ancianos proponen a una persona, a quien se invita a tomar el cargo, exhortándolo a aceptar por ser miembro de la comunidad y triqui. Por lo general, no se puede rechazar la propuesta. Una vez nombrado, el nuevo mayordomo deberá reunir a la gente que deberá ayudar en las tareas de su cargo.

La mayordomía estructura la organización social, que se materializa en la fiesta patronal. Es anual y dura tres días, del 24 al 26 de junio. Se estipula que toda la sociedad triqui debe participar de forma horizontal en las actividades. El santo configura la lealtad a los ancestros y al territorio de origen, y materializa la exaltación de la identidad triqui en el nuevo espacio residencial.

Estas figuras normativas, así como la fiesta, facilitan la ritualidad basada en el cuerpo comunal ubicado en un nuevo contexto. Los triquis de Nuevo San Juan Copala han adaptado sus prácticas políticas y comunales con el fin de consolidar su permanencia en la región y comenzar un proceso de arraigo en un entorno de diversidad cultural y religiosa.

Se puede observar en muchos grupos indígenas del valle que los sujetos y las colectividades ayudan a construir nuevas comunidades mediante procesos emergentes y novedosos de organización social. Sabemos que la organización comunitaria indígena representa el desarrollo histórico del ordenamiento, la producción y la reproducción de la vida y que se fundamenta en tácticas integrales para satisfacer las necesidades. Los elementos integradores son el territorio, el trabajo y la propiedad comunal, que manifiestan la visión colectiva indígena del Ser. La estructura comunitaria triqui en San Quintín, política y comunal, determina un nuevo referente territorial cuando sus miembros se apropian de los nuevos espacios de residencia; también fomenta el desarrollo de nuevas prácticas colectivas para fortalecer el espíritu de identidad política y comunitaria. El ímpetu triqui, para eliminar en el nuevo contexto la espiral de violencia, acopló la articulación comunitaria al proceso de tránsito residencial en San Quintín. Por eso afirmamos que la definición de la estructura comunitaria triqui está emparentada con la trayectoria de su sistema residencial, así como con el desarrollo de nuevas comunidades étnicas y residenciales.

La vida en los campamentos y en las colonias transitó de un liderazgo individual a una estructura normativa de corte tradicional. En la colonia, la instauración y el posicionamiento de las figuras comunitarias tradicionales definieron la organización comunitaria, y aun cuando el asentamiento está en proceso de consolidación, se ha obtenido un sentido de arraigo (Velasco, 2011). El sentido de pertenencia orienta el horizonte vital y

cultural de los inmigrantes, sin que ello implique una ruptura con el lugar de procedencia. Puede haber una revitalización simbólica mediante la reproducción de emblemas y espacios que recrean la identidad comunitaria ligada al origen, como lo es la instalación y la adaptación de los esquemas organizativos tradicionales al nuevo contexto.

Aunado a ello, renombrar el espacio residencial como Nuevo San Juan Copala construye un nuevo territorio triqui fuera del espacio original y desarrolla una identidad residencial materializada en la nueva territorialidad indígena. De esta manera, la estructura comunitaria configura la identidad residencial. El asentamiento de los grupos indígenas en las colonias del valle nos obliga a formular nuevos esquemas analíticos sobre el indígena jornalero que reside en las colonias y a dejar atrás al inmigrante desarraigado.

Tabla 1. Momentos de organización y transición histórico-comunitaria de los triquis del valle de San Quintín

|             |                                                                  |                                                                                                                      |
|-------------|------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1er momento | Arribo, estancia y salida de los campos agrícolas del valle.     | Reconocimiento e integración del grupo triqui en San Quintín.                                                        |
| 2º momento  | Independencia residencial y fundación de la colonia.             | Conciencia étnica y presencia institucional.                                                                         |
| 3er momento | Organización política con énfasis en la representación regional. | Articulación del grupo triqui en la región y ubicación de su núcleo articulador en la colonia Nuevo San Juan Copala. |
| 4º momento  | Reconstitución de la organización comunitaria tradicional.       | Creación de instituciones políticas, comunitarias y religiosas en el nuevo espacio residencial.                      |

*Fuente:* elaboración propia.

## Capítulo V

### El desarrollo de un protestantismo étnico en San Quintín

---

Ya antes mostré que el desarrollo del valle de San Quintín se ha basado en la integración de su economía a los mercados internacionales. Mencioné también que esa integración regional se ha llevado a cabo en el frente de lo religioso. En este capítulo analizo la integración del valle de San Quintín a los mercados religiosos internacionales, en los que diversas empresas de las creencias han participado en la instauración de una forma de protestantismo particular, al que he denominado *étnico*. La instalación de este tipo de protestantismo en las colonias de trabajadores indígenas apunala un modelo de evangelización en el que las empresas religiosas globales han operado a través de un modelo misional focalizado en espacios regionales concretos. Las afiliaciones religiosas en México tienen una expansión socio-territorial específica e interactúan en cada contexto local (Torre y Zúñiga, 2007; Puech, 1990). San Quintín es un espacio fronterizo donde hay una fuerte religiosidad con una forma particular (Pániker, 2005).

¿Cómo se desarrollan los mercados religiosos a nivel regional? ¿Qué tipo de protestantismo se ha instaurado en el espacio fronterizo? Nuestra hipótesis es que la actividad proselitista de los grupos de las Iglesias protestantes ha tenido un importante papel en la articulación comunitaria del colectivo indígena y ha facilitado un arraigo incipiente en las colonias. Así, se da una mayor apertura en los campos político, étnico y en el de las creencias. Considero que el contexto religioso protestante al cual se incorporaron los grupos de indígenas provenientes del sur del país, ha influido en el proceso de gestión de la identidad religiosa de estos y en sus formas organizativas.

#### La “buena semilla” de los jornaleros agrícolas

“A cada quien en su propia lengua”. Ese es el lema del grupo Buenas Nuevas, una de las organizaciones misioneras más importantes del noroeste del país que canalizan buena

parte de su esfuerzo misional a la conversión de los grupos indígenas migrantes que participan en el mercado de trabajo agrícola de San Quintín.<sup>1</sup> Su labor principal es la traducción y distribución de material religioso a diferentes lenguas entre la población indígena. Tiene un efectivo sistema de reclutamiento y formación de cuadros indígenas para propagar la fe, una de sus principales estrategias de evangelización.

Buenas Nuevas es la filial de la organización Global Recordings Network (GRN, s. f.), que ha traducido y grabado la vida de Cristo en más de 6 mil lenguas desde 1939, año en que se fundó.<sup>2</sup> Significa que en este tiempo han traducido, al menos, a una lengua por semana, una tarea de gran envergadura si se toma en cuenta que, en todo el mundo, hay poco más de 12 mil lenguas, es decir, ha cubierto más de la mitad de las lenguas y dialectos del planeta.

Como empresa de lo religioso transnacional, la organización utiliza los medios tecnológicos para propagar el Evangelio, en particular, el material auditivo y los *mass media*. Buenas Nuevas considera que propagar “la Palabra” en el idioma de la gente es fundamental, porque permite un entendimiento claro y un acercamiento directo “a la verdad”. Así, usan la lengua materna para eliminar las intermediaciones, mecanismo sumamente eficaz para la labor proselitista de comunicar el Evangelio a cada grupo étnico. Se alían con otras organizaciones religiosas para producir material audiovisual culturalmente contextualizado.

Buenas Nuevas posee un riguroso y sistemático proceso de reclutamiento de indígenas mediante las traducciones. Cuenta con un equipo profesional de grabación y traducción, así como con un sistema de organización para clasificar las lenguas y con un buen engranaje para la impresión de sus productos. En el continente Americano, trabaja en seis países: México, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil y Bolivia.

En México (Chiapas, Hidalgo, Nayarit y el Estado de México) ha traducido material bíblico a la mayoría de las lenguas indígenas y a sus variantes. Su centro de operaciones se ubica en Oaxaca. Quizá esa sea la razón por la que Buenas Nuevas ha focalizado su ejercicio misional en la población indígena migrante. Para esa organización, la migración es una “situación” ventajosa para sus fines, porque fuera de su hogar los emigrantes encontrarán en el sonido de su propia lengua un consuelo. En sus propias palabras, “las personas desplazadas y desarraigadas son más receptivas al acercamiento evangélico”.

---

1. Para mayor detalle sobre este Ministerio, véase el siguiente vínculo: <http://www.bnmexico.com/>

2. Global Recordings Networks (GRN) fue fundada en 1939 en Los Ángeles, California, por la joven misionera Joy Ridderhof. Ante la imposibilidad de continuar evangelizando en América Central, tuvo la visión de usar discos, y en 1939 grabó por primera vez en español.

Operativamente, la organización canaliza muchos de sus esfuerzos desarrollando proyectos estratégicos de evangelización. En el noroeste de México ha impulsado el Proyecto Culiacán para evangelizar y propagar la fe entre los indígenas migrantes. Es una táctica misional regional que se dirige a la población indígena jornalera. Actúa en los espacios residenciales de esa población, donde busca sembrar *la buena semilla*.

## Proyecto Culiacán. Llevando la palabra de Dios a los grupos étnicos no alcanzados de México

El Proyecto Culiacán es una estrategia regional de evangelización focalizada que oferta una experiencia misional transcultural a corto plazo a los individuos y a los grupos que se quieren sumar a la campaña anual instaurada hace más de veinte años en Culiacán. Como sabemos, Culiacán es un importante nodo de migración, donde se vinculan las empresas y los trabajadores en el noroeste de México. Cada año más de 200 mil indígenas y sus 130 lenguas se dan cita para cultivar hortalizas. De forma paralela, y metaforizando, el proyecto da una oportunidad única para participar en la *gran cosecha espiritual*. El Proyecto Culiacán describe su trabajo misional como se lee a continuación.

Durante los últimos dieciséis años, el grupo Buenas Nuevas ha tenido un alcance estratégico en Culiacán, Sinaloa, uno de los estados de mayor producción agrícola de México. El valle de Culiacán es la casa temporal de cientos de miles de trabajadores agrícolas que vienen de Oaxaca, Guerrero y otros estados de México para ganar 60 u 80 pesos diarios, cosechando tomate, berenjena china y morrón. Cada año, familias enteras abandonan sus casas y pueblos para llegar a la gran cosecha llevada a cabo de septiembre a mayo. Los autobuses los transportan directamente desde sus casas a los campos agrícolas. Los niños pequeños trabajan con sus papas, tíos y abuelos para producir su cuota de cubetas de tomate cada día. A través de los años, hemos aprendido que la tierra fértil trae una buena cosecha. Estando lejos de sus casas y en condiciones difíciles, los grupos étnicos abren sus corazones a la palabra de Dios, reciben con gozo las buenas nuevas de salvación y renuncian a sus tierras ancestrales, a sus costumbres, a su idolatría y hechicería. Cuando llegan a la gran cosecha en Culiacán, abren sus corazones al Evangelio. Muchas de estas



personas son monolingües, y sin un casete o disco compacto no se les podría comunicar el Evangelio en su propia lengua.

En el campo Esperanza, un pequeño ejército de entre 80 y 120 personas prepara materiales para cosechar almas y transportarlas al reino de Dios. Entre los preparativos, están limpiar las camionetas, duplicar los casetes en más de 150 idiomas para que los equipos puedan repartirlos. Las películas sobre Jesús se han traducido a más 65 idiomas, y para presentarlas se necesitan bocinas, sistemas de sonido, duplicadores, proyectores de video, pantallas y luces. Misioneros, obreros y voluntarios de Canadá, Estados Unidos, México y otros países se juntan con un solo propósito: llevar la palabra de Dios a cada quien en su propio idioma, en el lenguaje de su corazón.

Una parte clave son las personas que trabajan con nosotros y que hablan un idioma. Ellos comunican efectivamente en las lenguas de las personas que necesitan escuchar del amor de Dios. De ocho a doce, [los] equipos salen cada día del campo Esperanza y llegan por las tardes a uno de los 100 campos agrícolas que están alrededor del valle de Culiacán que visitamos. Cantos, historias bíblicas, juegos, dejan una buena impresión con estos preciosos niños. Estamos sembrando a temprana edad la palabra de Dios en una nueva generación. Mientras unos juegan con los niños, los demás visitan cuarto por cuarto a las personas, invitándoles a ver la película y diagnosticando [sic] su idioma. Duplicamos los casetes en las camionetas y preparamos el proyector y el sonido para la proyección de esta noche. Muchos de los indígenas forman filas para recibir el casete y los materiales en sus lenguas. Despiojando, cortando [sic] y peinando a los niños les enseñan que alguien se preocupa por ellos, que Cristo les ama a ellos también. Por los últimos 16 años hemos visto a cientos de personas entregar su vida a Jesús cada noche. Muchas de las iglesias han sido levantadas en sus comunidades cuando ellos regresan del trabajo en Culiacán. Quizá el Señor le está llamando a usted para ayudarnos el año entrante. (Buenas Nuevas, 2010)

La descripción de esa organización permite establecer el contenido de la práctica misional, el método de la orientación evangélica y su sentido del ministerio. De manera sutil, emerge la perspectiva de que el cristianismo es la forma religiosa más avanzada. La promoción de este modelo misional se vincula con el “redescubrimiento de la humanidad salvaje”, que bien ha descrito Puech (1990) como la labor que busca que el principio de identidad revele la existencia de un Dios único, oculto a los salvajes.

La economía religiosa global tiene un discurso creado no para producir una verdad, sino para asegurar el éxito económico. Se trata de implantar una máquina narrativa que tiene interdependencia, diversificación creciente, interacción selectiva y geometría extraordinariamente variables para disolver la geografía histórica de la internacionalización religiosa, determinada al mismo tiempo por las regulaciones estatales y religiosas (Bastian, 2005b, p. 331).

En 2014, el Proyecto Culiacán se dio cuenta de que los trabajadores en los campamentos hablaban 141 idiomas distintos. Regaló 9 mil 95 discos compactos (CD por sus siglas en inglés) y discos versátiles digitales (DVD por sus siglas en inglés) gracias a 64 voluntarios. Para innovar sus prácticas proselitistas, a partir de ese año compartió el Evangelio en varios idiomas mediante transmisión *Bluetooth* (diente de luz)<sup>3</sup> a los celulares de los trabajadores. Quizá, como nunca antes, la noción de una *religión portátil* figuró en los esquemas devocionales de las organizaciones internacionales que se acoplan pragmáticamente a la dinámica de movilidad de esta población. En la era electrónica, las computadoras, los medios masivos de comunicación y los canales eclesiales tradicionales propiciaron el resurgimiento de los sentimientos religiosos hipermovilizados.

El proyecto opera en Culiacán, pero su área de acción abarca toda la geografía de migración, trabajo y residencia donde se ubican los jornaleros indígenas. Configura una ruta misionera que se empalma con la ruta productiva del trabajo agrícola. Son dos tipos de mercados internacionales los que actúan sobre las espaldas de la población jornalera.

## Encadenamiento religioso regional

Situar los centros operativos en el territorio donde se lleva a cabo la colonización religiosa es una práctica común entre las organizaciones religiosas transnacionales. Desarrollan *encadenamientos religiosos* para enlazar distintos lugares de migración y trabajo donde se desenvuelven los jornaleros. Varios grupos, mediante el proselitismo, se esfuerzan en conseguir el mismo fin: la cosecha de almas.

Ya se mencionó que GRN tiene su base en Oaxaca y, a pesar de que la población oaxaqueña es itinerante, esa costumbre no es un obstáculo. Por el contrario, es un recurso

---

3. Es una especificación tecnológica para redes inalámbricas que permite la transmisión de voz y datos entre distintos dispositivos mediante una radiofrecuencia segura (2.4 GHz).

efectivo para la estrategia de evangelización. La GRN ha establecido nodos de red (Granovetter, 1973) o enclaves (Lara, 2010), sitios estratégicos donde desarrolla su actividad misional.

Lugares tan lejanos como Oaxaca, Sinaloa y Baja California se han convertido en los campos misionales con alta densidad relacional entre los trabajadores, las empresas y los grupos religiosos. Todos han creado complejos encadenamientos migratorios y religiosos.

La GRN y su Proyecto Culiacán tienen tres estrategias: la grabación, la distribución y la promoción. En la grabación, el grupo Buenas Nuevas recluta, forma y equipa técnicos y otros expertos de varios países. Los envía por todo el mundo para operar tanto local como regionalmente con el objetivo de identificar los idiomas prioritarios e idean contenido y guiones adecuados para producir, con la ayuda de hablantes nativos, programas audiovisuales con un estilo culturalmente apropiado. Una vez que el material está listo, comienza la distribución.

Esta se encamina a desarrollar una experiencia misional a corto plazo. Los grupos religiosos extranjeros, regionales y locales visitan las urbanizaciones y los lugares con una actitud de intercambio de bienes, como ropa, medicamento o algunos servicios por el tiempo que los habitantes dediquen a escuchar la Palabra. La práctica misional regional es evidente porque las brigadas que se formaron en Oaxaca o en el valle de San Quintín se trasladaron a Culiacán. Se da prioridad a los misioneros mexicanos que vienen de regiones con características similares. Para ayudar a la distribución, acuden indígenas jóvenes bilingües y practicantes, cuyo cometido es saber cuáles son las lenguas y sus variantes en los espacios de trabajo.

En San Quintín, la organización luterana internacional para la atención de la infancia y la juventud, Cristo por su Mundo, también tiene su base en Oaxaca y recientemente abrió otra en Culiacán. Esta institución no traduce pero colabora en Culiacán con Buenas Nuevas enviando recursos humanos o apoyando en la distribución del material. Aunque los esfuerzos regionales de evangelización pueden ser diferentes en cada organización internacional, los esquemas de colaboración para una práctica misional de mayor alcance resulta una estrategia común.

Fidelia, joven mixteca, oriunda del valle de San Quintín, es voluntaria y participa en el intercambio misional con Buenas Nuevas. Ella misma describe su actividad:

De aquí —San Quintín— salimos y llegamos en febrero a los campamentos —en Culiacán—, y como hay mucha gente de diferentes pueblos étnicos, entonces tú tienes que identificar qué idioma hablan e identificar la variante. De mixteco, por

ejemplo, son como treinta y cinco variantes y de zapoteco como cuarenta variantes. Así que hay que identificarlo, y a cada uno hay que darles un casete o un disco en su idioma específico.

En este caso, los jóvenes misioneros indígenas bilingües como Fidelia se enlistan en una actividad temporal de enorme impacto entre la población, pues llegan a los campos a entregar material religioso, culturalmente enfocado, lo que representa una colaboración fundamental para la empresa. Los misioneros ayudan a la promoción, pues gracias a su labor permite que más personas se adhieran a ese ministerio mediante la oración, la ayuda financiera o el servicio voluntario. Varios de los habitantes de la colonia Nuevo San Juan Copala iniciaron su proceso de movilidad religiosa *apoyando* a esos grupos.

Hay que resaltar que la estrategia misional actual en Culiacán es la misma que los trabajadores de San Quintín encontraron en los campos de trabajo hace veinte años. Significa que el espíritu proselitista no se ha modificado durante este tiempo, aunque sí se observan innovaciones debidas a la incorporación de herramientas tecnológicas.

## Perfil protestante local

Los datos estadísticos aún son escasos en la zona. Sin embargo, retomamos aquí el ejercicio regional de la Encuesta Biográfica de Movilidad Residencial y de Empleo en San Quintín (El Colegio de la Frontera Norte [El Colef], 2005), en la cual se señala que, a pesar de la presencia de las Iglesias protestantes en las colonias de trabajadores, 66.4 por ciento practica la religión católica, 22% declaró profesar las religiones cristiana, evangélica, pentecostal, mormona, espiritualista y adventista, menos de 1% señaló practicar la tradición o costumbre y 10.9% dijo no tener religión. Esto significa que quizá la presencia de las Iglesias protestantes se pueda entender mejor a nivel local.

La colonia Lázaro Cárdenas es la localidad que mayor católicos tiene (71.8 por ciento).<sup>4</sup> En la localidad Vicente Guerrero la proporción de población evangélica, pentecostal y Testigos de Jehová es de 28.2 por ciento, mientras que la católica es de 62.7 por

---

4. Para la localidad Lázaro Cárdenas, el resto del porcentaje se desglosa como sigue: 14.4 por ciento evangélico-cristiano; 1.1 por ciento pentecostal; 1.7 por ciento espiritualista-adventista; y el resto (costumbre y tradición, Testigos de Jehová) no alcanza el punto porcentual.

ciento. Dicha localidad, la de Santa Fe y la Emiliano Zapata son las que tienen mayor número de cristianos, evangélicos y pentecostales, por lo que ahí se ubica la mayor cantidad de iglesias no católicas de todo el valle. Los registros de 2003 señalaban que en esas localidades se ubicaban 77 iglesias no católicas frente a 20 católicas (El Colef, 2003). En un análisis longitudinal se observa que la presencia de las iglesias no católicas ha crecido de manera exponencial. En el inventario realizado por Hernández (2002) en 1986 se destaca que, en ese año, en el valle de San Quintín había alrededor de 12 templos evangélicos. En 2005, Hernández y O'Connor (2005) señalan la presencia de 70 templos y misiones evangélicas. Lo anterior permite establecer una primera relación entre el componente indígena y la adscripción religiosa evangélica, así como la necesidad de ubicar el análisis del cambio de las dinámicas religiosas en un nivel microsocioal.

En la colonia Nuevo San Juan Copala había en 2010 cuatro Iglesias no católicas con una trayectoria y un perfil institucional diferentes. Describir el origen, la trayectoria de instalación y el enfoque de cada una de ellas ilustra la variedad de formas de instaurar una práctica proselitista vinculada al poblamiento regional descrito en el capítulo II. Paralelamente a la descripción del perfil institucional de cada Iglesia, se suma la trayectoria de cada pastor como referente de los diversos itinerarios de evangelización. La diversidad institucional y el enfoque de su ministerio desembocan en una tipología propuesta para dar cuenta del campo religioso que se desarrolla en esta región fronteriza.

## Perfil de las Iglesias cristianas en la colonia Nuevo San Juan Copala

Iglesia de la Devoción Pastoral.  
El ímpetu del liderazgo religioso  
y el inicio del proceso de colonización regional

*La iglesia El Olivar en la colonia Nuevo San Juan Copala*

En el último trimestre de 1997, la colonia estaba en pleno proceso de formación y el pastor Leopoldo Barriga vio la oportunidad de “llevar la Palabra”. Llegó poco después de que los trabajadores de El Aguaje del Burro tomaran los terrenos. Viajaba en bicicleta

desde Vicente Guerrero para recorrer los caseríos y visitar a familias de las colonias vecinas, como la Trece de Mayo. Ahí comenzó a predicar la palabra de Dios y solicitó un terreno.

Me interesé en venir a esta colonia porque ya andaba trabajando con los triquis, andaba yo predicando en los hogares cuando llegaron a este terreno, y empecé a solicitar el terreno y me lo concedieron. Vine a trabajar con los triquis porque vi la necesidad de que no había nada aquí y empecé a visitar hogares, y como no había dónde congregarse, entonces fue cuando solicité el lugar aquí. (Leopoldo Barriga, pastor, valle de san Quintín, comunicación personal, 2010)

Figura 5.1. La Iglesia Evangélica El Olivar en la colonia Nuevo San Juan Copala



Fachada de la Iglesia Evangélica El Olivar en la colonia Nuevo San Juan Copala. En esta serie fotográfica (izquierda, 2005 y derecha, 2010) se puede notar el abandono del templo debido a la falta de actividades.

*Fuente:* archivo personal.

La Iglesia Evangélica El Olivar fue la primera no católica en asentarse en Nuevo San Juan Copala. Una vez solicitado el terreno a los líderes de la naciente colonia, el pastor edificó el primer centro devocional cristiano. Es importante subrayar que, desde la fundación de la colonia, los triquis se inclinaron hacia el respeto a la pluralidad de creencias, por lo que la presencia del pastor don Leopoldo no provocó desacuerdos entre los residentes. La edificación de la iglesia fue posible porque otros grupos religiosos norteamericanos<sup>5</sup> habían visitado la colonia para dar seguimiento a la labor que habían comenzado en los campamentos.<sup>6</sup> Para muchas de estas Iglesias, los campamentos son el ambiente

5. En la región, los residentes los llaman “americanos”, sin hacer distinción entre Estados Unidos y Canadá.

6. Los americanos visitaban frecuentemente El Aguaje del Burro. Los “hermanos” recuerdan que las gentes, cuando advertían su presencia, salían de sus cuartos, ya fuera por curiosidad o por necesidad. Ofrecían

favorable para la prédica evangélica y pentecostal (Hernández y O'Connor, 2013). Fue ahí donde muchos indígenas iniciaron el proceso de mudanza religiosa.

Los *hermanos* construían viviendas, regalaban despensas, ropa y calzado. A diferencia de los campamentos, en las colonias construyeron templos y lugares de reunión.<sup>7</sup> Durante una de estas visitas, los *hermanos* se dieron cuenta de que don Leopoldo quería edificar una iglesia, y le ofrecieron su apoyo.

Los pobladores veían a los extranjeros solo como *americanos* y no como miembros de una institución. Estos brindaban *ayuda*, lo que señala una etapa de proselitismo regional en la que la identidad institucional era poco evidente y en la que el esfuerzo misional estaba basado en el obsequio de bienes materiales y religiosos. Para muchos críticos de esta forma de evangelización, la conversión de los indígenas se instaura mayormente por el pragmatismo instrumental que por el fervor religioso. El pastor concuerda con esa crítica, pues comenta que cuando la ayuda material es para construir iglesias, el dirigente ve minada su capacidad de gestión y promueve la dependencia económica de estos grupos.

Con el templo en la colonia, don Leopoldo aumentó la frecuencia de las visitas a los hogares. Sobre su estrategia de evangelización permanente, dice lo siguiente: “Mi forma de predicar siempre ha sido de visitas en casas. Hago invitaciones, le hablo a la gente, oro en las casas cuando me lo permiten y así es como traemos gente a la iglesia”. La experiencia de evangelización del pastor se remite al trabajo que realizó en los campamentos.

La presencia de los grupos religiosos ya se hallaba en los campamentos. Así empezó el trabajo de Dios en el valle. “Yo estuve tres años como presidente de la Alianza Ministerial<sup>8</sup> y tuvimos un movimiento desde San Vicente hasta el Rosario. Así, cada ocho días

alimento y jugaban con ella, en particular con los niños, a quienes obsequiaban dulces y juguetes. Repartían entre los pobladores las grabaciones de música cristiana y Biblias, tanto en español como en alguna lengua indígena que fuera predominante en el campamento, como la triqui o la mixteca. La gente recuerda que al oscurecer, se improvisaba un lugar para colocar una lona para proyectar películas sobre la vida de Cristo. Luego de un día pesado de labor en el jornal, la gente valoraba positivamente a los hermanos y sus “productos”, pues eran amables, traían regalos y les prestaban atención. En un contexto de marginación y aislamiento, se celebraba la presencia de esos grupos.

7. En los campamentos no se construyeron debido a que era propiedad privada. Los misioneros se limitaban a dar apoyo en especie, a regalar material bíblico y al proselitismo. Paulatinamente, las visitas fueron cada vez más recurrentes. Varios de los trabajadores transitaron hacia las nuevas expresiones religiosas. A partir de este momento, en los campamentos como El Aguaje del Burro, los propios trabajadores conversos se reunían en alguno de los cuartos del galerón para estudiar la Palabra en compañía de los extranjeros visitantes. Hay que subrayar que no nos referimos aquí a un vuelco masivo de trabajadores a las otras religiones, más bien se plantea el establecimiento de nuevas opciones religiosas que emergieron en los campamentos y que se consolidaron en las colonias.
8. La Alianza Ministerial o también llamada Unidad Ministerial Evangélica de Ensenada se establece en la ciudad de Ensenada. Es una organización cristiana interdenominacional y misionera. De acuerdo con

hacíamos servicios de jóvenes y hacíamos campañas de pastores para poder predicar la Palabra, y eso ya comprendía campamentos y colonias” (don Leopoldo, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010).

A diferencia de los extranjeros que evangelizan usando la lengua de los grupos locales en su estrategia misional, los pastores del perfil de don Leopoldo no adoptaron esta práctica, pues sin apoyo institucional alguno su actividad misional fue más bien de tipo pragmático, en el sentido de dar apoyo, servicio y propagación de la fe sin el necesario paso por la apuesta lingüística que sí llevan a cabo los grupos estadounidenses en el valle.

Nunca sentí la necesidad de aprender la lengua. Nunca quise hacerlo ni podría [...]. Ni triqui ni mixteco. Y aunque reconozco que sí sería más fácil hablarles en su lengua, nunca lo intenté. Por eso los de Filadelfia<sup>9</sup> tienen más gente, porque hablan en mixteco y ahí tienen además que predicar triqui. Así que ahí predicar triqui, mixteco y español. La misma prédica que hacen los americanos la hacemos nosotros, sólo que a veces ellos agarran intérpretes para que traduzcan al español. (Don Leopoldo, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

La percepción del pastor sobre la gente en las colonias y la dinámica en estas es una evidencia del nivel de conflicto entre los diferentes grupos indígenas que viven en las colonias sumados a la población mestiza y a los diferentes grupos religiosos de tipo protestante y la diferencia percibida entre las formas de edificar sus templos.

Esta colonia la veo difícil, porque son muy católicos aquí, y entonces eso es lo que evita que ellos acepten a Cristo Jesús. Pero nosotros estamos en pie predicando la Palabra en los hogares. Y aunque aquí no hay conflictos entre católicos y no católicos, lo cierto es que no se les permite a los interesados acercarse mucho a nuestras iglesias. Ellos prefieren adorar a las imágenes. Fíjese ahí, en la Iglesia [católica] hay una cooperación muy grande, porque ellos la levantaron sin ayuda de nadie, solos, ellos mismos y las ayudas extranjeras de su propia gente.

La diferencia de las Iglesias que tengo en las otras colonias es que en esta colonia la gente es más dura, y esta colonia es más desordenada. Me refiero a que hay mucho

sus estatutos, no se persiguen fines políticos ni lucrativos, y se encamina exclusivamente a la proclamación del Evangelio de Jesucristo y al servicio cristiano en Ensenada y sus confines.

9. La Filadelfia es otra de las Iglesias cristianas asentadas en la colonia y cuyo perfil describiremos más adelante.



*cholino*<sup>10</sup> y mucha plebe. Y las familias muy duras no quieren las cosas de Dios, y he batallado mucho en todo este tiempo. En las Iglesias del valle ya están revueltos todos indígenas y no indígenas. De hecho, se podría decir que aquí en el valle, la mayoría ya son triquis y mixtecos. A mí me parece bien, pues son mexicanos y no podemos negarlos. Al contrario, es importante para que se pueble todo. (Don Leopoldo, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Aunque el pastor señala que en esa colonia han sido “duros” para aceptar la palabra de Dios, lo cierto es que, en realidad, los pobladores han aceptado otras formas religiosas. En la colonia no se han registrado episodios violentos provocados por la presencia de las Iglesias o de intolerancia a los pastores; tampoco contra los miembros conversos. Y aun cuando se hubieran presentado, se arreglan por la intermediación de la estructura tradicional. Es de notar el contraste que hay entre la Iglesia católica y las no católicas para construir templos. Aunque ambas requieren los recursos del extranjero para edificarlos, la diferencia se visualiza en el carácter colectivo de los colonos al respecto de la empresa católica, que contrasta con el esfuerzo del espíritu misional de una sola persona. Al preguntársele al pastor sobre la enorme cantidad de iglesias no católicas en el valle, él explica el fenómeno de la siguiente manera:

Hay muchas iglesias en el valle porque hay necesidad de la palabra de Dios. Para que en aquel día [el día del Juicio] no digan “No oímos”, sino que va a ver testimonio de que “Mira allá, a un lado estaba una iglesia y allá otra” y eso es permitido por Dios para que se levante testimonio. Porque la Palabra dice que se multiplicará la maldad, pero también la Palabra. Pero aquí, en el valle, no ha sido tan fácil, porque usted ve en las diferentes casas de oración que hay quince o veinte personas, u otras tienen cincuenta y otras dos o tres. Y ahí hay testimonio de que hay casas de oración para que aquel día no se diga que no tuvimos oportunidad de conocer y no oímos, así que nunca se podrá decir en el día del Juicio que nunca fui porque estaba muy lejos. Por ejemplo, aquí, esta fue la primera iglesia y luego, ya ahora, ya hay otras tres y eso está bien. (Don Leopoldo, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

---

10. Se refiere a los cholos, que es la población juvenil de la región que ante una ausencia de opciones de desarrollo han formado bandas en las colonias de trabajadores. A este grupo se lo ha estigmatizado como delincuente.

Se observa así que la densidad de los templos en la zona no remite a un sentido de competencia entre sí, pues pesa más la vocación misionera que la adhesión a una orientación cristiana particular. De este modo, la presencia institucional de ramificaciones cristianas que operan en el valle, es una alternativa fehaciente que posibilita la adscripción a alguna de esas opciones de fe que dan sentido y orden al escenario vacío (Spurr, 2013). Durante la entrevista se le preguntó al pastor acerca de las formas de vinculación entre las Iglesias. Dijo que cada grupo es independiente pero sin conflicto entre ellos.

En la actualidad, don Leopoldo sufre de secuelas de la embolia que padeció hace tres años, por lo que, prácticamente, se ha retirado de su actividad pastoral. Por eso los feligreses se han mudado a otras Iglesias. Recuerda que en sus mejores años, en Nuevo San Juan Copala, entre 2005 y 2006 congregó entre 50 y 60 personas. En la actualidad, solo reúne entre 5 y 10. A sus tres iglesias asisten en total tan solo entre 30 y 40 personas.

### *El pastor Leopoldo Barriga*

Leopoldo Barriga es originario de la Piedad, Michoacán, y lo apodan don Leopoldo. Llegó al valle de San Quintín en 1946. Se fue de su tierra natal desde muy joven para buscar trabajo. Se empleó como peón y jornalero en varios sitios del país. Llegó al valle porque varias personas de su región le habían comentado que en Baja California había tierra y trabajo en el campo. Así, ubicándose inicialmente en el ejido Rubén Jaramillo, donde se empleó como jornalero, conoció a la que sería su esposa, con quien criaría a sus trece hijos. Sin ningún tipo de estudios, don Leopoldo relata su arribo a la región y el inicio de su carrera como pastor.

Yo llegué aquí buscando tierras. Y ahí en el ejido Jaramillo yo viví con mi familia y también recibí a Cristo Jesús como mi salvador y desde ese momento comencé a predicar. Yo no tuve ninguna preparación. No tuve estudios. No tuve ni kínder siquiera. Yo aprendí en la Biblia a leer y en la Biblia empecé a copiar y a escribir las letras. Así aprendí lo poco de las letras que sé. Para ser pastor, yo fui llamado, así nomás; yo sentí el deseo de predicar y así empecé. Pero sí hay una necesidad de prepararse, de ir a un instituto, pero yo no podía hacerlo porque no sabía leer bien y no sabía escribir, y así empecé a predicar, pero gracias a Dios y a su fuerza, así lo hice. Ahora sé leer y escribir un poco, y ahora menos porque ya menos veo. Yo aprendí solo.

Yo recibí a Cristo Jesús cuando una mañana que me dirigía a casa. Un pastor salió de una tienda y dijo “Hermanos del alma, les ofrezco un jugo o una soda”. Y yo le dije a mi esposa “Voy a ir a ver a esos locos a ver qué dicen, porque dan cosas sin pedir nada” [...] Y así, ese día, después de platicar con ese pastor, recibí a Cristo Jesús. Se me abrió el mundo, y a los quince días empecé a predicar, y a partir de ese momento no he parado. (Don Leopoldo, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Don Leopoldo continuó siendo jornalero. Pero al poco tiempo asignó a sus hijos mayores el papel de sostén de la familia, porque decidió consagrarse de lleno al proselitismo religioso. Él y su familia viven en la región desde hace 46 años. Su labor como predicador comenzó hace 36. Luego de 10 años de residir en el ejido Jaramillo, se mudó al poblado Chula Vista, muy cerca de la delegación Vicente Guerrero, donde construyó su vivienda y la primera de las iglesias que erigiría en la región. Logró levantar a lo largo de su trabajo religioso tres iglesias más. Una en su propia casa, en Chula Vista; otra en la colonia Santa Fe, al sur de Vicente Guerrero; y la última en Nuevo San Juan Copala. Los grupos de americanos apoyaron su empresa.

Los americanos y canadienses son muy importantes aquí, porque dan ayuda a los cristianos, dan ayuda al pueblo y dan ayuda a los mexicanos, porque ellos han hecho muchos edificios y esos edificios son de nosotros, son regalados y eso es, además, un progreso para la nación. En las iglesias de Santa Fe y de Chula Vista me apoyaron, pero sólo para construcción, después ya no he recibido algún apoyo. (Don Leopoldo, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Las tres iglesias que erigió llevan por nombre Iglesia Evangélica El Olivar,<sup>11</sup> construcciones modestas cuya afluencia de gente es escasa y donde hay actividades. Dos de ellas tienen registro de la Secretaría de Gobernación, pero no la que se ubica en Nuevo San Juan Copala. Debido a las secuelas de la embolia y a su avanzada edad, la actividad de don Leopoldo ha disminuido considerablemente y ha tenido que delegar en otro pastor la responsabilidad de las iglesias, el cual ocasionalmente realiza los servicios.

---

11. Don Leopoldo señala: “El Olivar se lo puse porque enfrente de la casa, en Chula Vista, había una linda huerta de olivos y ahí me surgió la idea. Luego bíblicamente encontré que en el monte de los olivares, Cristo Jesús predicaba el Evangelio, y ese era su lugar de oración en el olivar. Y así sentí el llamado a imitar los pasos de Cristo”.

El origen de esta Iglesia y las características de su pastor remiten a la idea del evangelizador pionero que llega a un territorio donde casi no hay líderes religiosos, con la firme convicción de propagar sus creencias y estructuras morales. Se encuentra este tipo de pastor en la primera etapa del poblamiento regional y su modelo misional, descritos en el capítulo III. En ese momento algunas personas que llegaron de la región centro-occidental de México se habían convertido a la nueva religión. La trayectoria laboral, familiar y de superación personal del pastor se cimienta en el “seguimiento de Dios”. En cuanto que hombre de edad avanzada, don Leopoldo ve en la transmisión de la palabra de Dios el mejor medio para dejar testimonio de su trabajo y de su persona, pues con trabajo logró no solo aprender a leer y a escribir, sino que además dio estudio y vivienda a todos sus hijos. Con la edificación de sus tres templos ha logrado dejar en la zona un legado de infraestructura religiosa.

En cuanto que colonizador pionero, ha forjado un movimiento evangelizador. Por ello decimos que su Iglesia se basa en la devoción del pastor. En torno a este perfil, las organizaciones religiosas extranjeras financian los proyectos, la construcción de los primeros edificios religiosos y visitan a las familias recién llegadas al lugar. No solo los nuevos colonos se benefician; también los misioneros nacionales independientes, porque reciben apoyo para mejorar las viviendas en las colonias en formación.

La exaltación del trabajo personal y el sacrificio por la familia se articula fielmente, más que a una ideología cristiana, a una doctrina de fe sustentada en el mérito de cada ser humano, en cuanto individuo, para practicar la religión que condiciona sus acciones. Para don Leopoldo, el peso del trabajo personal tiene mayor incidencia que la colaboración para el desarrollo de un mayor sentido comunitario. El individuo y su familia representan, en este esquema, los dos ámbitos en el que se deberán centrar las personas. Además, no adherirse o pertenecer a ninguna congregación cristiana formal, da libertad para no contraer compromisos institucionales y la posibilidad de que la prédica se centre en la práctica religiosa. Para los pastores como Leopoldo, esa es la mejor manera de “dar testimonio de su fe”.

## Iglesia internacional de perfil asistencial. Las misiones globales y la “compra” de la fe

Iglesia La Bola en la colonia Nuevo San Juan Copala

### *Paréntesis congregacional*

The International Disciple Training (IDT)<sup>12</sup> es una de las organizaciones religiosas transnacionales presentes en el valle de San Quintín. Su misión principal es propagar las enseñanzas de la Biblia entre las comunidades indígenas de bajos recursos y proporcionar ayuda material a las familias para mejorar sus condiciones de vida. La fundó Rance Cook en 1984. El ministerio de IDT tiene presencia en Liberia, México, Israel, Estados Unidos y Canadá. La matriz se localiza en México, en el valle de San Quintín.

De acuerdo con sus principios, el IDT se basa en la fe y nadie en la organización recibe un salario. Para esta institución, el trabajo voluntario y las donaciones son fundamentales. Se conforma como una organización sin fines de lucro y recibe donativos deducibles de impuestos. Tiene diez ministerios que albergan toda la actividad y el perfil de la organización. El Living Waters Christian Fellowship<sup>13</sup> es el ministerio de enseñanza bíblica dirigido a los pastores locales para proporcionar y organizar conferencias, retiros y seminarios de formación pastoral en las Iglesias locales. Building Baja<sup>14</sup> lleva diez años operando y es el encargado de la construcción y reparación de casas, escuelas, iglesias, guarderías y centros comunitarios, con el fin de “compartir el amor de Jesucristo con las familias afectadas por la pobreza en Baja California”. Hasta la fecha, más de 3 mil visitantes voluntarios, provenientes de doce denominaciones de Estados Unidos y Canadá, han participado en el programa.

Han construido más de 2 mil casas, escuelas, iglesias, guarderías y un centro comunitario. La organización funciona bajo la premisa misionera del “llamado de Dios”, para vincularse directamente con los habitantes locales. Dirige sus acciones en nueve ministerios.<sup>15</sup>

---

12. Su traducción al español es Entrenamiento Internacional de Discípulos.

13. En español, Asociación Cristiana de Amigos “Aguas Vivientes”.

14. Construyendo Baja en español.

15. He aquí una descripción de los diferentes ministerios. Las acciones descritas aquí operaron hasta 2015.

1) El ministerio Outreaches (divulgación o acercamiento en español) dirige sus actividades a los campamentos de la periferia de la región, en los que predica y ofrece alimento y ropa. También da cuidados y alojamiento a los adultos mayores y hace donativos a la población trabajadora indígena y a jóvenes con problemas de adicciones.

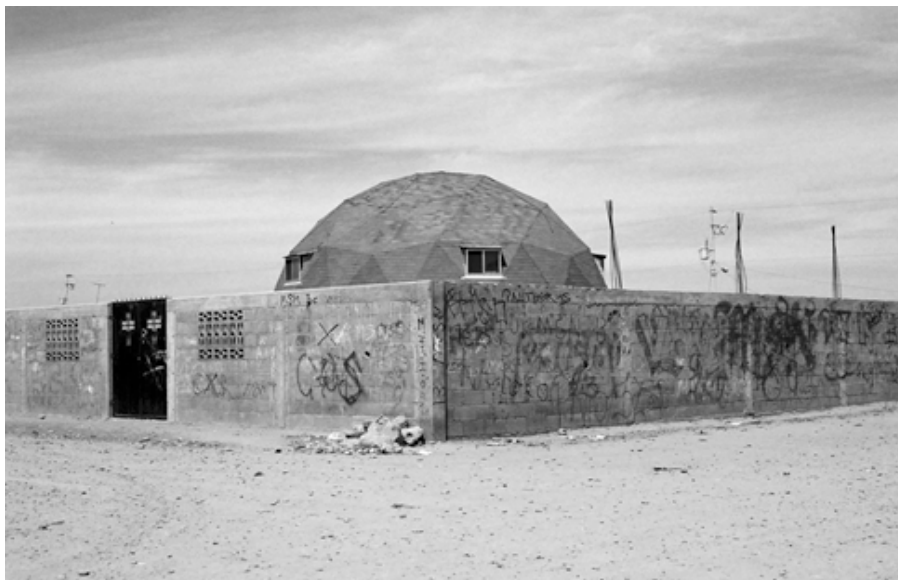
IDT es interdenominacional y protestante. Incluye luteranos, bautistas, episcopales, pentecostales y se nutre de voluntarios, especialmente de estadounidenses y canadienses. Sus instalaciones son amplias, con viviendas para albergar a una docena de familias y una iglesia. Entre las personas que viven ahí, hay misioneros, personal administrativo y trabajadores que construyen las viviendas y otros proyectos similares. La Escuela Americana educa a los hijos de estas familias. Hay viviendas adicionales para recibir hasta cien misioneros y voluntarios de varios países, incluidos Estados Unidos y Canadá. Su estancia es temporal, y durante la primavera y el verano construye las viviendas en las colonias indígenas. Las Iglesias canadienses y estadounidenses afiliadas en Canadá y Estados Unidos financian la institución mediante donativos. Los grupos invitados, procedentes de distintas partes, financian con sus propios recursos la construcción de casas y similares. Este es un marco ideal para la evangelización, pues los misioneros de IDT encuentran en el valle una región fronteriza con población indígena en condiciones de pobreza que hasta 1990 no había recibido atención gubernamental, lo cual fertiliza el terreno para que la institución ofrezca ayuda material y enseñanza religiosa.

- 2) La Paloma: Families for Children (Familias para los Niños) surgió en 2002 y se dedica a la población infantil en situación de abandono o maltrato “procurando cuidado y dando cariño a través de la familia IDT”.
- 3) La Huerta Day Care-Center (Centro de Cuidado Infantil Diurno) se estableció como programa desde 2005 y se desarrolla específicamente en el fraccionamiento Las Misiones. Es una guardería que atiende a los hijos de las madres que trabajan en los campos.
- 4) Comfort Israel (Consuela a Israel) es un ministerio de enlace para establecer relaciones entre los cristianos y el pueblo judío. “El propósito es llevar el corazón de Dios a Israel, a las iglesias y la gente en México y los Estados Unidos”. Trabaja principalmente en Israel.
- 5) Prophetic Sword (Espada Profética) estimula la enseñanza de la Biblia a través de *blogs* y mensajes de texto para llevar al mundo el mensaje de Cristo.
- 6) Summer of Service (Servicio Veraniego) se enfoca en los jóvenes que están interesados en servir al Señor en algún campo misionero. El propósito es introducirlos en la vida y el trabajo en un ámbito intercultural. (IDT, s. F. b)
- 7) Breakfast Program (Programa de Desayunos) opera en la colonia Las Misiones. Se instauró en el verano de 2010 para los niños de la comunidad. Se lleva a cabo todas las mañanas sabatinas: inicia con cantos y oraciones, después se sirve el desayuno a los niños y se los invita a colorear y memorizar versículos de las Escrituras, con el fin de ganar un premio. El objetivo es relacionarse con la gente de la colonia Las Misiones y “lograr evangelizar, encontrar discípulos y mostrar el amor de Cristo”.
- 8) Faith of Work (La Fe del Trabajo) comparte el Evangelio con todos los hogares de las comunidades aledañas y da ayuda para las necesidades físicas. Ofrece un taller de carpintería, en el que las personas construyen camas, mesas, techos y otros objetos. Con ello también se abren las puertas de los hogares para relacionarse con las familias, “lo que permitirá compartir con ellos el amor de Jesucristo”.
- 9) House of Prayer (Casa de Oración) es literalmente una casa de oración en la que la mayoría de los asistentes son indígenas que viven en el valle. Se ubica en la colonia triqui vecina, Lomas de San Ramón.

Como han señalado Velasco, Zlolnisky, Coubès (2014, p. 220), el ministerio de IDT muestra el importante papel que las organizaciones misioneras han desempeñado en San Quintín, tanto en la etapa inicial como en la fase de consolidación del asentamiento residencial. Su principal objetivo son los indígenas mixtecos, triquis y zapotecos, a quienes considera una clase marginada y discriminada en México. En ocasiones, IDT colabora con el gobierno mexicano para construir bodegas de alimentos y guarderías. Colabora con el Instituto Integral de la Familia (DIF). También instala plantas purificadoras de agua, como la de Nuevo San Juan Copala (IDT, s. f.; Velasco, Zlolnisky, Coubes, 2014).

La presencia de las organizaciones internacionales, como el IDT, se remite al segundo momento de tránsito residencial descrito anteriormente. Se consolidaron a través de la donación de ropa, cobijas, dulces y material bíblico que hacían los misioneros que llegaron en caravanas de *Vans*. Los pies de casa y el apoyo económico sirvieron para acercarse a los habitantes y provocar que más colonos se interesaran en el mensaje que llevaban, y varios de ellos iniciaron el cambio de religión que pronto se generalizaría en el lugar.

Figura 5.2. La iglesia llamada La Bola en Nuevo San Juan Copala, 2011



La iglesia La Bola se erigió dos años después del nacimiento de la colonia Nuevo San Juan Copala, en 2000. Perteneció a The International Disciple Training (IDT), una organización religiosa internacional que había hecho labor misionera en los campamentos.

*Fuente:* archivo personal.

La construcción directa de viviendas en donación fue fundamental para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. Desde entonces, muchas familias no repararon en aceptar toda ayuda que brindaran esas organizaciones, sin importarles la procedencia u orientación. James Clifford (1999), antropólogo, definió el conjunto de esas edificaciones como *arquitectura o paisaje religioso*, ya que dotó de sentido de lugar a la dinámica espacial.

Figura 5.3. Colonia Nuevo San Juan Copala, valle de San Quintín, 2005



Al fondo de la imagen se aprecia una vivienda que donó un grupo religioso. En la cabecera de la entrada se escribió un fragmento del Salmo 3:16 de San Juan, y en el muro de la fachada aparecen escritos los nombres extranjeros de sus constructores. La letrina ubicada en primer plano en la foto, la donó el IMSS y es parte del apoyo recibido por otras instituciones.

*Fuente:* archivo personal.

Cuando la presencia del gobierno estuvo en pleno apogeo, las organizaciones religiosas también tuvieron una participación importante. Los pies de casa que donaron el Programa Nacional de Atención a Jornaleros Agrícolas (PRONJAG) y el Programa de Saneamiento del IMSS, eran sobrios y se imprimó en uno de sus muros el sello de la institución donante. En cambio, las viviendas que donaron las Iglesias americanas, tienen colores vistosos y dibujos de flores, mariposas o aves, y también se observan los mensajes y pasajes bíblicos en las fachadas. El auge de las Iglesias inició en 2000, y a partir de



entonces brotaron construcciones vivaces y coloridas de mediana calidad, que muchas veces sirvieron para albergar y reunir a los miembros de las caravanas. Estas construcciones sencillas modificaron la calidad de vida de muchas familias indígenas recién asentadas.

Figura 5.4. Colonia Nuevo San Juan Copala, valle de San Quintín, 2005



En la imagen se aprecia el tipo de vivienda que construyen los grupos religiosos en la zona.

*Fuente:* archivo personal.

Figura 5.5. Colonia Lomas de Santa Fe, valle de San Quintín, 2005



Las viviendas donadas por los grupos de *americanos* se caracterizaron por los tonos alegres, que contrastan con el resto de las casas establecidas en las colonias.

*Fuente:* archivo personal.

La energía de los pobladores, el apoyo del gobierno y de los grupos religiosos han sido fundamentales para desarrollar el sentido de comunidad y arraigo en las colonias (Velasco, Zlolniski y Coubès, 2014). La presencia de las organizaciones religiosas transnacionales en las colonias nacientes facilitó la participación de los colonos en los servicios y actividades religiosas.

La iglesia La Bola inició sus actividades en 2000. Originalmente estas se enfocaban en el proselitismo religioso por medio de los misioneros y el obsequio de bienes materiales. La gente hacía largas filas para recibir despensa, ropa, medicamentos o dinero en efectivo. Además, los misioneros organizaban juegos para los niños y campañas de salud para la población en general. Por eso la población tenía buena opinión de ellos.

En 2001, cuando llegó el pastor Jorge a la colonia Nuevo San Juan Copala, no había ningún líder religioso. Él y su familia no recurrieron al proselitismo religioso. Tal vez por eso en la actualidad la Iglesia no cuenta con feligreses. Desde 2005, cuando comencé a visitar de manera frecuente la colonia, la iglesia La Bola no tenía actividades. Los misioneros la visitaban esporádicamente. En 2010 un par de aulas de la iglesia se convirtió en taller de carpintería para que gente de IDT construyera muebles; también hacía de bodega. Actualmente la iglesia tiene muy poca actividad.

La crítica del pastor al modo en que las Iglesias congregacionales, como a la que él pertenece, desarrollan su presencia y se posicionan en las colonias, es que la donación de bienes materiales no debería ser la principal estrategia para acercarse a la gente, pues de esta forma se promueve la presencia por conveniencia y la *compra de su fe*.

La gente se acerca a las iglesias por conveniencia. Es muy cierto eso. Por ejemplo, este ministerio les hace casas a la gente, les da ropa, igual que en el orfanatorio y ellos trabajan de esa manera y es bueno. Es muy bueno ayudar a la gente, pero es mejor llevarles la palabra de Dios como es y ya, porque la Biblia dice que no nos preocupemos por llenarnos de oro porque, al final de cuentas, cuando lleguemos a morir, Dios va a venir por su pueblo santo y se lo va a llevar. Así que de qué nos sirve tener cosas en la tierra si nuestra alma se muere en el infierno, porque nosotros debemos de pensar en sus almas y no en lo que les hace falta materialmente. (Jorge, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Y pone su caso como ejemplo de una vida austera, ejemplificada por la vida de Jesús y definida en las escrituras. “Incluso a mí me ha faltado el dinero, y ya no espero nada de los americanos” (Jorge, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010).

Su crítica refleja un rasgo ambivalente, pues, por un lado, él mismo se ha visto beneficiado con la ayuda de los misioneros y, por el otro, reflexiona sobre las consecuencias de la estrategia de acercamiento que usan para la evangelización.

Es bueno que las Iglesias den, pero hay que esperar el tiempo exacto, porque hay gente que realmente lo necesita y otra que no lo necesita tanto, y simplemente

quiere ir amontonando las cosas en su casa. Y yo lo comento con el ministerio, pero ellos dicen que este ministerio es así. Lo que sí sé es que es mejor que se lleve la palabra de Dios limpiamente y no así de esta forma. Y la historia de México habla de ello. Cuando los jesuitas llegaron a México, ellos daban cosas y decían “Vamos a darles cosas para saber sus costumbres, para relacionarnos con ellos”, y ellos lo hacían para esclavizarlos, para ver de qué modo los vamos a someter. Entonces, lo que nosotros debemos estar pensando es que todo es para su vida espiritual, de donde van a pasar a la eternidad y esa debe ser la pregunta. La Biblia dice que todos van a escuchar el mensaje de Dios; ninguna alma se va a quedar sin oír la palabra de Dios. La cosa es que algunos van a creer y otros no.

Y aquí en Baja California y lo que es San Quintín está saturado de Iglesias cristianas, entonces nadie se ha quedado sin escuchar la palabra de Dios. Nadie. Es rara la persona que no la ha escuchado, el problema es que no todos han venido a Cristo, que vivan diferente, pero otro sí. En su desesperación y por necesidad, se acercan y vienen, no por ver que van a sacar de ahí, sino por una real necesidad, y esa es la forma en que ellos llegaron a este lugar u a otro en que predicán la Palabra. Yo creo que en esta colonia no veo ningún problema. Antes la gente de aquí nos platicaba que la gente de aquí era muy peleonera y de que sacaban machete, pero yo veo que son personas tranquilas, personas como cualquier otra persona. El único problema que sí hay, es que debería de haber maestros en su propia lengua y que les enseñara a leer y escribir porque, por ejemplo, hace rato fuimos a la secundaria y estaban dos señoras esperando a que alguien les hiciera su papel para la escuela porque no saben leer ni escribir, y que voy y que se los hago, y pensé que sería bueno que estas personas pudieran expresarse y pudieran escribir por lo menos su nombre, pero por la falta de oportunidades desde allá donde estaban y hasta aquí, pues no las han tenido. (Jorge, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010).

### *Pastor Jorge López Reyes*

El pastor Jorge López es originario de Tamazulapan, Oaxaca. Tiene 36 años y es el quinto hijo de un total de once hermanos. Realizó sus estudios de educación básica en Oaxaca, los cuales durante su infancia combinaba con el pastoreo de animales. Al término de sus estudios de primaria, se fue a la ciudad de Puebla con una de sus hermanas y ahí conocieron a unas personas de Guerrero, quienes los invitaron a ir a Sinaloa, donde había trabajo. Jorge contaba ya con 19 años de edad y así empezó a conocer el trabajo en los

campos de tomate y de pepino. Conoció a la que sería su esposa en Sinaloa, originaria del estado de Durango. Ella también llegó a Sinaloa en busca de trabajo. En los campamentos se conocieron y en los campamentos se casaron. Desde entonces, Jorge nunca más ha vuelto a su estado natal. Se quedó a trabajar y a vivir en el noroeste del país. Tiempo después llegaría al valle de San Quintín.

En esa itinerancia nacieron sus tres hijos. Sólo el mayor nació en el campo Costa Rica, en Sinaloa. Hoy tiene 16 años. Los otros dos nacieron en las colonias del valle de San Quintín. En su estancia en Rancho Nuevo, Jorge sufrió un grave accidente que puso en riesgo su vida. Este detonó un proceso de conversión religiosa por “revelación”:

Un día me tocó trabajar en el dompe, que allá en el sur se le llama carro de volteo, y ese lo traía ese día, y me caí en uno de los rodillos que me agarró la mano y entró hasta mi brazo. [Ambos] quedaron destrozados y me quebró la clavícula y todo estuvo muy fuerte. Perdí sangre y estuvo muy feo, pero por la gracia de Dios estoy vivo. Cuando me accidenté, me llevaron al centro de salud aquí en el valle, pero no pudieron hacer nada. De ahí me llevaron al hospital El Buen Pastor y ahí tampoco se logró nada. Entonces me mandaron a Ensenada y el doctor dijo: “¿Sabes qué? Tu brazo te lo vamos amputar, no tiene salvación”, pero gracias a Dios que mi patrón también se movió ahí y dijo: “No. Usted hágale la lucha, póngaselo, queremos que el muchacho no pierda su brazo”. Y lo lograron. Pero yo lo sé, sobre todo tengo mi brazo porque Dios me sanó. Cuando yo estaba en el hospital, ahí en una camilla anestesiado, tuve una visión que veía ángeles alrededor de mi cama y yo les decía: “¿Quién me sanó?”. Ellos me decían: “Fue Jesús”. Y al tiempo de despertar de la anestesia oí la voz de Jesús que me dijo: “Yo te sané y testifica de mí”. Y fue la forma en que yo le entregué mi vida a Jesucristo, le entregué la vida a Dios y ahí empecé a predicar su palabra. (Jorge, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Su proceso de conversión religiosa, vinculado a la sanación sobrenatural (Garma, 2004), se relaciona intrínsecamente con la reorientación de su historia de vida por medio de una “revelación”. El accidente le permitió reflexionar sobre la vida que hasta ese momento había llevado y sobre los referentes religiosos impuestos por la tradición familiar.

Todos nosotros, desde mis padres y mis abuelos, fueron católicos. Ahora sí que todos traemos una religión, pero a veces esa no nos ayuda en la forma de vivir. Por eso, ahora que conocí la palabra de Dios, que conocí a Cristo, mi vida cambió y establecí una relación personal con él y mi vida cambió. Yo a mi mamá le he predicado la

palabra de Dios, pero ella sigue en su creencia. Mi papá murió de alcohólico y él se quedó en Oaxaca. Nosotros nos venimos para acá y cuando nos dijeron que ya había muerto, no supimos la causa. Alguien nos dijo que estando borracho, alguien le aventó una piedra en la cabeza y lo mató. Por eso es malo los vicios, porque no se sabe lo que se hace. Él se quedó allá y mi mamá se vino para acá, aunque luego regresó a Oaxaca y allá sigue. (Jorge, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

De hecho, Jorge elabora dos procesos en su conversión. Uno es el compromiso que adquirió con Dios, derivado de una promesa; el segundo, el efecto de la revelación narrada líneas arriba.

Mi esposa ya iba a oír la palabra de Dios por cuatro años aquí en el valle, y en una ocasión fuimos a Durango a conocer el pueblo de mi esposa y entonces no me gustó y me vine a la semana solo. Estando ella allá, el niño grande se nos enfermó de que no podía hacer del baño y ya había yo escuchado la palabra de Dios. Y ya en mi desesperación dije: “Señor Jesús, si tú sanas a mi hijo, yo te voy a seguir, yo te voy a buscar”. Y el Señor Jesús sanó a mi hijo, pero al poco tiempo se me olvidó lo que le dije a Dios. Lo traicioné porque aunque leía la palabra de Dios a través de la Biblia, seguía yendo a las cantinas, frecuentando a las rameras, drogándome y estando alcoholizado. Fue hasta cuando me accidenté, cuando de verdad me acerqué a Dios, ya sin hipocresía. (Jorge, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Luego de dos años de convalecencia, el patrón continuó pagándole el salario. Sin embargo, después de ese tiempo, le advirtió que ya no podría seguir ayudándole y que tendría que ver por sí mismo, con sus propios medios. Jorge, agradecido, solo dijo: “¿Y ya que podía hacer yo? Conociendo ya las cosas de Dios, ya no me quedaba nada que pelear.” Le contesté: “Está bien”.

Durante el tiempo de la convalecencia, Jorge se inscribió en el Instituto Bíblico ubicado en la misión Cristo por su Mundo, en la colonia Vicente Guerrero. Sin duda, este sitio es referencial en términos de formación y profesionalización para los pastores de la zona.

Durante la preparación de Jorge como pastor, su esposa cubría los gastos con su trabajo en los campos de cultivo. Sus hijos iban a la escuela y en las vacaciones trabajaban para sufragar sus gastos personales. Jorge seguía preparándose como servidor de Dios:

El llamado uno lo tiene. Lo da Dios. Es un llamado individual de pastor, de profeta, de evangelista, de apóstol o maestro. Así son los cinco ministerios. Es diferente el

llamado que Dios da a cada quien. El maestro es el que enseña en una escuela bíblica; el pastor es el que se encarga de una congregación —bíblicamente se les llama ovejas del señor—; el evangelista se dedica a hacer campañas y llamados a que vengan a Cristo, y el evangelista entrega las almas al pastor; el profeta se dedica a llevar mensajes a una Iglesia en particular. El trabajo del apóstol es fundar Iglesias. Se va a una parte, funda una Iglesia y llama al pastor y le dice “Tú vas a llevar esta Iglesia, y yo me voy más para allá. Yo tuve el llamado de pastor. (Jorge, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Su preparación terminó luego de dos años y se graduó. Como pastor, faltaba únicamente tener una iglesia en donde predicar. Así llegó a Nuevo San Juan Copala.

IDT es una de las primeras organizaciones religiosas transnacionales que tuvo presencia en las colonias del valle de San Quintín. Su práctica misionera parece estar más orientada al asistencialismo que a una doctrina de fe, por lo que es fácil considerar al pastor más como un guardián o encargado de los bienes institucionales que como un referente religioso. Quizá por ello el perfil del pastor Jorge tenga una notoria carga de sumisión frente a los condicionamientos de su organización. Resulta interesante que este pastor sea el *único* de los líderes religiosos de la colonia cuyo proceso de conversión se llevó a cabo por *revelación* y que además su liderazgo religioso sea débil en la estructura del grupo para el que trabaja; es decir, que tiene poco margen de acción para llevar a cabo su labor, pero la exaltación de la asignación mística cobra sentido.

La iglesia La Bola muestra la importancia de considerar que las organizaciones son un factor de cambio no solo en la definición religiosa del lugar, sino también con respecto a su papel para consolidar el cambio residencial, pues se enfocan en la construcción de viviendas, en la donación de bienes y en la asistencia a las personas. Si se considera que el individuo y su familia son los únicos medios reales de cambio de las condiciones de vida, entonces se deja de contemplar la organización civil y la comunitaria como medios para mejorar la vida de la población indígena en la región.

En el protestantismo la base social tiene tres dimensiones: el individuo, la familia y la congregación de la Iglesia. En el catolicismo popular la base se encuentra en lo familiar anclado en lo colectivo, por lo que el aspecto individual se diluye. El sentido comunitario y organizativo es propio de los grupos que habitan en las colonias del valle. Ellos se movilizan colectivamente para articular sus demandas de servicios, de lotificación y de filiación política, entre otras. Los protestantes, en cambio, se mueven a nivel individual y familiar, por esa razón no participan en el aspecto colectivo que caracteriza a las colonias.

Más que un misionero religioso, el pastor encarnado en la figura de Jorge muestra un empleado institucional. Al mismo tiempo, la donación de recursos económicos a la población y la construcción material de los espacios residenciales que dan soporte a esas familias en condiciones de pobreza, expone una labor misionera que promueve la visión utilitaria de esas empresas religiosas.

## Iglesia internacional de perfil misionero. Proselitismo de enfoque y cobertura regional

### La Iglesia de Cristo en la Colonia Nuevo San Juan Copala

Figura 5.6. Fachada de la Iglesia de Cristo en Nuevo San Juan Copala, 2010



A la izquierda se observa el templo donde se llevan a cabo las celebraciones; a la derecha, el área donde está el comedor y donde se organizan reuniones y talleres.

*Fuente:* archivo personal.

La Iglesia de Cristo se estableció en 2003. Al igual que IDT, pertenece a un ministerio que enfoca su actividad proselitista en los grupos vulnerables mediante las visitas regulares y obsequiando bienes materiales, como la construcción de casas e templos. Su nivel de incidencia se ha ampliado, pues sus acciones se focalizan en la atención de la infancia. A partir de 2009, el Programa Oasis tiene la finalidad de atender a los niños en Nuevo San Juan Copala y en las colonias vecinas. Ofrece alimento, asesoría en las tareas escolares y actividades de acercamiento bíblico. El programa Baja Missions se presenta de la siguiente forma:

Vicente Guerrero is a small rural town in Baja California, Mexico. In this town, many children do not go to school because they do not have birth certificates or

money to pay for the uniforms and school supplies. The children who do go to school get out of classes around noon and have the rest of the day to roam the streets or get into trouble because their parents are not yet home from work. Not only is the educational system here lacking, but there is also a general lack of emphasis on the importance of education. Children get behind and that is where they stay because there is no one to help them, motivate them, or give them hope. (Baja Missions, s. f., s. p.)

Oasis pertenece y se desarrolla bajo el patrocinio de Next Generation Outreach (NGO),<sup>16</sup> otra organización que la Iglesia de Cristo cobija. Es una organización sin fines de lucro que creó un pequeño grupo de empresarios estadounidenses y que opera desde 2009 en la colonia.

Through their traveling experiences, these men observed that in poorer areas the people often have great potential and skills. These people, however, face many obstacles to success —sometimes very small obstacles— that strip them of all opportunity and hope. NGO was formed to organize and coordinate the efforts of these businessmen to accomplish their mutual goal of empowering others to overcome obstacles and reach their full potential. (Baja Missions, s. f., s. p.)

NGO es una organización con presencia internacional. En la actualidad trabaja en tres países: México, Rumania y Estados Unidos, su sitio base. Trabaja con niños y jóvenes pobres en áreas subdesarrolladas. Puesto que es una organización transnacional, las características de la población determinan el enfoque del programa.

NGO develops strategies to remove the obstacles faced by people in poor or underdeveloped areas and mobilize them for success. NGO currently operates in three countries: Mexico, Romania, and the USA. Each of these areas has a unique human landscape with very different human needs: illiterate agriculture workers in rural Mexico, bright university students in urban Romania, and bored business people in suburban America. What is the common need that binds them together? HOPE! NGO creates hope through engagement, education, and enterprise.

In different places we employ different strategies. In illiterate Mexico, we built a community center that provides humanitarian aid, education, and community

---

16. En español, Compromiso con la Nueva Generación.



development. In sophisticated Romania, we utilize internet meetings and social networking sites to organize a business start-up. In suburban USA we function as a network of business associates rediscovering humanity. In all three contexts, one thing is constant: Our work is not just to move money from one place to another. Our function is to connect lives, to share wisdom, to grow relationships, and to succeed together as friends. (Baja Missions, s. f., s. p.)

En México, esta organización describe el área de sus acciones como un sitio atrasado y analfabeta, con fuertes problemáticas sociales y con grandes necesidades físicas y espirituales.

Vicente Guerrero is a perfect example of a community crippled by the downward cycle of poverty. Walking between rows of tiny shacks, one is immediately struck by the absence of adults. Children are everywhere, with nobody to tend them because parents work in the fields or abroad, leaving their children unsupervised and uneducated. Children are left vulnerable to exploitation, drug and gang activity, violence, and even rape. They are undernourished and stunted in their physical and mental development. The cycle of despair repeats, hope fails to exist and the only thing that matters is survival. NGO's vision is to create hope out of nothing. (Baja Missions, s. f., s. p.)

Así, Las Misiones ofrece un ejemplo de la visión que tiene NGO.

In 2009, NGO began construction of the “blue building”, in a very poor neighborhood of Vicente Guerrero known as Las Misiones. This large multipurpose facility is more than just a building; it is the heart of a community and the starting place for a new generation of leaders. It was built for the children of this area, to be a safe place for them, a haven from the despair, and a source of love and hope. The building is gated and has four classrooms, a large kitchen, bathrooms, a storage closet, a large outdoor patio, and a playground. In the summer of 2011, after the hard work, investment and commitment of many dedicated individuals, the first steps were taken to create and implement a permanent program at the blue building to support the children in Las Misiones and nearby neighborhoods.

Now the building that for years was identified by its bright blue color finally has a name that holds hope and encouragement for the children of this community. The blue building is now an Oasis of Love, or simply Oasis. This bright blue

building in the middle of the Baja desert is precisely that, an oasis for the children. It is a place where kids can receive help with their schoolwork, a nutritious meal, and a message of life through a Bible class; a place where they can safely have fun and know that they will always be taken care of, first by God and then by all of the Oasis staff, teachers, and volunteers. (Baja Missions, s. f., s. p.)

Gerardo Figueroa, originario de Chiapas, tiene 36 años e inició su carrera de pastor en 1989, durante su estancia en una escuela bíblica en Torreón, Coahuila. Al terminar sus estudios, y después de tres años, regresó a su estado natal como pastor. Sin embargo, por falta de oportunidades, se fue en busca de trabajo y llegó a Baja California en 1995.

Aquí, en Las Misiones, vimos la necesidad de ubicarla por los niños. Vimos que había esa necesidad, porque los niños se quedaban solos, los padres se iban a trabajar y los dejaban solos. De hecho, ahora tenemos un programa para los niños que se llama Oasis. Por lo pronto, estamos trabajando los martes y los jueves, pues apenas iniciamos ese programa y trabajamos de dos a cinco de la tarde; ya que salieron de la escuela, se traen sus tareas. Aquí se les ayuda con sus tareas y aquí se les da una comida y aparte se les da una hora de inglés, entonces este es el programa que tenemos ahora. Posiblemente más adelante se extienda a más días. Ahorita tenemos cuarenta niños, aproximadamente. Y aquí tenemos niños de primaria y secundaria, y los de secundaria ayudan a los de primaria. No es condición que asistan o que estén en la iglesia, pueden venir de fuera o de otra colonia. (Gerardo Figueroa, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Paralelamente, el pastor observa que no hay enfoque étnico en su misión evangelizadora, pues, aunque está casado con una mujer mixteca, no ve la necesidad de predicar en lenguas indígenas. Para lograr el acercamiento, se apoya en traductores triquis y mixtecos. También reconoce la baja participación en sus servicios, aun cuando los templos se ubican en la colonia triqui.

Es extraño, pero la gente que asiste a esta iglesia, en su mayoría viene de fuera; no son de aquí. Vienen de Santa Fe, de las Playitas, de Colonia Aeropuerto y Vicente Guerrero. No sé a qué se deba. No sé, pero viene más gente de afuera, que indígenas de aquí. (Gerardo Figueroa, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Esta Iglesia no busca más adeptos locales, pero le interesa retener a los que tiene, pues de ellos depende su sostenimiento y expansión.

Nuestra estrategia de evangelización es el trabajo con amigos, con personas conocidas con quienes tenemos relación. Empezamos a trabajar con ellos y es la manera en que asisten a las reuniones. Algunas personas sí se acercan con el objetivo de que les den, sus condiciones son precarias, entonces se acercan a pedir ayuda para construir una casa o ayuda que la familia ocupa. En realidad, en esta colonia nunca hemos tenido una sensación de rechazo de la gente a nuestra presencia. Hasta ahora no ha pasado, eso porque la idea es ayudarlos. Siempre se le ha apoyado a la gente aquí. Tenemos grupos de americanos que vienen aquí y dejan apoyos; por ejemplo, cuando llega la temporada de frío, traen cobijas, traen comida, se les hace casa a la gente pobre y tres días por año tenemos aquí una campaña médica para atender a toda la comunidad con medicamentos gratis. Entonces la gente nos ve bien, somos bien aceptados y no hemos tenido ningún problema. (Gerardo Figueroa, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

En relación con su percepción sobre la presencia de diferentes Iglesias en las colonias del valle, Gerardo, el pastor, señala que es una situación privilegiada la que se vive, porque eso significa que “hay necesidad de Dios”. Y en una total conciencia de las condiciones de vida que experimenta la región, señala:

Al haber tantas necesidades materiales aquí, también hay necesidades espirituales que los americanos vienen a cubrir. A pesar de la cantidad de Iglesias cristianas en el valle, nosotros no lo vemos como competencia, no lo vemos como problema, porque hay mucha gente aquí, hay muchas colonias y necesidad. Yo creo que hay tantas Iglesias en el valle porque es gente que necesita y ocupa de Dios, es algo que se da en las personas, necesitan un apoyo espiritual y por eso se ve la afluencia de personas en todas las iglesias. (Gerardo Figueroa, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

La presencia de esas Iglesias se relaciona con la consolidación del asentamiento de la población, así como con el fortalecimiento del sistema de vínculos sociales que los misioneros establecieron. Gracias a la consolidación y al fortalecimiento de las relaciones sociales a través de la feligresía, las visitas son más específicas y se canalizan de mejor manera los apoyos. Del proselitismo extendido se pasó a uno más focalizado.

No creo que la cercanía con Estados Unidos tenga algo que ver, no influye. Es la necesidad espiritual que tienen las personas, y los americanos vienen a ayudar y dar. Antes se veía más presencia de los grupos o eran más visibles los americanos o los retiros que se anunciaban en la carretera. ¿Por qué? Porque quizá antes ellos no tenían un lugar donde llegar, estaban conociendo a la gente en ese entonces. Ahora ya no se ven porque llegan directamente a un lugar y con personas específicas. Ya conocen a la gente. (Gerardo Figueroa, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

La capacidad de adaptación de las Iglesias a las características del contexto en las que se ubican, ha permitido su permanencia y ha definido también las formas de su proselitismo. De esta manera, tanto la movilidad como el arraigo de la población en las colonias del valle, así como la cercanía geográfica con Estados Unidos, ilustran la conformación del protestantismo regional sustentado en la dispersión de su feligresía y en el parentesco extendido de los grupos locales.

Ha bajado el número de asistentes que vienen a la iglesia aquí porque la mayoría de la gente aquí son migrantes. Vienen aquí un tiempo y se regresan a su tierra y ese es el detalle, que no todos viven aquí, pues unos están en Estados Unidos y otros se van a su tierra o cambian de casa a otra colonia en la región. Como sea, donde se encuentre la gente ya llevan el mensaje de Dios y donde estén, se difundirá. (Gerardo Figueroa, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

### *Paréntesis congregacional*

#### Baja Missions

Baja Missions nació en 1996 para establecer y apoyar nuevas congregaciones en Baja California. Cada congregación se edifica con el apoyo de una Iglesia hermana ubicada en Estados Unidos. “Baja Missions participa en llegar a miles con las Buenas Nuevas en aquellas comunidades con una necesidad desesperada de la palabra de Dios”, dice su consigna. Pertenece a la Iglesia de Cristo Mayfair, ubicada en Untsville, Alabama. En 1996 comenzó a establecer Iglesias de Cristo en Baja California, México. Inició su trabajo en la península con la creación de la Ciudad de los Niños, ubicada en Ensenada. Ahí se da vivienda, educación y apoyo espiritual a los niños abandonados o en situación de calle, por lo que se conforma como un orfanato.

Stan Stout, director por mucho tiempo de la Ciudad de los Niños en Ensenada, pidió en 1996 a seis miembros de Mayfair que lo acompañaran a una pequeña iglesia en San Quintín para conocer sus necesidades. Cuando vieron el lugar, dijeron que regresarían con equipo y material para poner un piso de concreto y un techo en el edificio que estaba sin terminar. Mayfair también ofreció a dar apoyo espiritual y financiero a esa nueva Iglesia y comenzó su trabajo misionero.

Hoy Baja Missions ayuda a las Iglesias bajacalifornianas, a los ministros y a líderes de estas. Llegan más de 25 equipos de misioneros al año. Desde entonces cada una de las congregaciones que se han establecido, recibe el patrocinio de alguna congregación hermana estadounidense. De esta forma, las Iglesias del valle reciben financiamiento, ayuda médica, apoyo espiritual y aliento. Su lema es “We are earnestly seeking to follow God as he leads us to new and exciting heights in our partnership with our Mexican brothers and sisters”.

La Ciudad de los Niños es una estación regional para que los misioneros lleven recursos y materiales a las distintas iglesias de la península. En Ensenada, se ubica el Instituto Bíblico, cuya misión es “inspirar y capacitar a la próxima generación de líderes de servicio de Cristo de América Latina”. Baja Missions abarca toda la geografía del Valle.<sup>17</sup>

El establecimiento de la infraestructura de evangelización focalizada permite la interacción entre los miembros y propicia la doctrina común entre sus fieles. Ninguna de esas Iglesias se asume como un ente aislado: son núcleos activos e interconectados a través de los cuales se establece la evangelización y el perfil de su feligresía. Ahí se reparten los recursos económicos, el material bíblico y se crean las relaciones entre los misioneros y los fieles. Baja Missions promociona la labor misional entre los miembros de sus Iglesias en Estados Unidos y Canadá:

Most Americans are amazed to learn that the vast majority of Baja has never heard the Good News of Christ. Imagine entering a community of 10 000-15 000 people, where the gospel is presented for the first time. The pure, unaltered Word of God becomes just as powerful as it was 2 000 years ago.

Esta percepción está acompañada una definición prístina de las personas a quien quieren evangelizar: los trabajadores indígenas migrantes.

---

17. Baja Missions se ubica en Ensenada en las siguientes ubicaciones: 1) Ciudad de los Niños. En el área conurbada: 2) Iglesia de Cristo en la Colonia 89; 3) Iglesia de Cristo en la colonia Chapultepec. En el área rural sur: 4) Iglesia de Cristo Manadero. 5) Iglesia de Cristo El Zorrillo. 6) Iglesia de Cristo Ejido Eréndira. Al norte: 7) Iglesia de Cristo San Vicente; 8) Iglesia de Cristo Colonet; 9) Iglesia de Cristo Camalú. Al centro: 10) Iglesia de Cristo Vicente Guerrero en Nuevo San Juan Copala y 11) Iglesia de Cristo San Quintín.

A team mission experience can be a true life-changing experience, impacting hundreds with the loving touch of Jesus. Few Americans have an opportunity to go into these remote areas of Baja. When you go, you are quickly identified as someone who looks different —here to help these poverty— stricken people. Though they may look very different from us, with their beautiful dark skin, black hair, and brown eyes, they are very much like you and me, with the same needs, same pain, and dreams for their family. (Baja Missions, s. f., s. p.)

La organización se enfoca en la construcción y define su población objetivo:

Along the fertile shoreline of the Baja peninsula, some of the poorest people in Latin America struggle to survive. They work for American corporations that own land as far as the eye can see —tomatoes, grapes, strawberries— they all must be picked by hand. Hispanic families survive the only way they can, by working long hours in the hot sun —for about a dollar an hour—. It's back-breaking work, with little hope for advancement in life.

When little children are forced to get on the bus and ride to the fields to work so that their family can benefit from another pair of hands and another dollar at the end of the day, they lose all hope of rising to a better life. They fall far behind in school, and most never return to finish their education. They are trapped in a cycle of poverty for the rest of their lives, destined to become adults with no other ability than to pick —and their lifetime of struggle is set in place—.

Through the active ministries of Baja Missions' eleven churches along the Pacific coastline, we are trying to intervene and help the children stay in school. Because the Mexican government charges registration fees and requires uniforms, the annual cost of app. \$100 to go to school is beyond the reach of most families. Given the choice of educating their families or feeding them, they choose the latter. The result? A hopeless future of poverty is passed down to another generation. (Baja Missions, s. f., s. p.)

Cuando Baja Missions se instaló en Baja California, había muchas carencias de infraestructura y servicios. Los esfuerzos y los recursos se destinaron a mejorar las condiciones residenciales de los colonos y a definir un paisaje religioso. Entonces los religiosos y la feligresía instalaron centros devocionales en las colonias.

Las nuevas Iglesias aparecían y desaparecían en los nichos residenciales: carecían de estructura y presupuesto y, dado su número, competían por la feligresía. Los líderes

mestizos e indígenas estaban dotados de carisma. Pero fue Baja Mission la que conformó la infraestructura religiosa y estableció el cimiento para la fe en los espacios marginales e improvisados donde se llevarían a cabo los servicios. Una habitación, una bodega y un patio de casa integraban el centro de reunión.

Usualmente las sociedades protestantes utilizan las casas particulares de sus miembros para sus actividades. El domicilio de los miembros se ha convertido en el refugio natural de la organización religiosa, porque ahí tienen accesibilidad inmediata y ambiente discreto y personal, lo que fortalece los mecanismos de interacción (Hernández, 1996).

Los propios vecinos fundaron las Iglesias. Normalmente pertenecen a una congregación mayor, o lo que podríamos llamar Iglesia madre regional con nichos en las delegaciones de mayor población. Su pertenencia no es de carácter nominal, sino de adhesión confesional. No reciben apoyo económico alguno, por lo que trabajan de manera autónoma, asentadas en espacios improvisados y con muy pocos recursos.

Debido a estas circunstancias, muchas desaparecen o se fusionan con otras. A veces los nuevos feligreses participan en las actividades de la Iglesia madre, lo que formaliza la adhesión y se convierte en parte de la institucionalización. En las iglesias se hace comunidad y se acepta a Cristo mediante el bautismo consciente.

La práctica religiosa de Baja Missions propaga una importante infraestructura religiosa, y el desarrollo de su servicio misionero tiene el enfoque de protección a los grupos vulnerables. La profesionalización de sus líderes locales es otra estrategia evangelizadora. Difunden la palabra de Dios igual que siempre a los indígenas. Por lo tanto, el aspecto étnico no es relevante en este perfil institucional. Para Baja Missions, expandir el conocimiento de la palabra de Dios es su meta, y el papel del pastor es fundamental para la conversión.

Crear congregaciones sólidas en territorios determinados es una forma de expansión, porque las relaciones de amistad y de solidaridad son estrechas y porque sus miembros no se vinculan del todo con los habitantes donde se asientan. Por esa razón en Nuevo San Juan Copala esta institución no busca la feligresía local, aunque tampoco la rechaza. Más bien da ayuda asistencial a quienes tienen grandes necesidades materiales y no solo porque tengan una condición étnica. Sus múltiples programas de atención y las visitas constantes de jóvenes misioneros americanos y canadienses impactan en los territorios donde están presentes.

Figura 5.7. Iglesia de la colonia Tres Arbolitos, 2011



Aspecto de una de las iglesias que surgieron en las colonias de los trabajadores.

Se aprecia lo improvisado de sus elementos.

Fuente: Abbdel Camargo, archivo personal, 2012.

### *Cristo por su Mundo*

La organización misionera Cristo por su Mundo ha sido muy importante en la zona, pues inauguró una escuela bíblica donde se profesionalizan los líderes religiosos indígenas y mestizos. El acercamiento institucional ofrece movilidad social a los individuos que se involucran, gracias a su trabajo en la red y a su funcionamiento transnacional. El contacto permanente con misiones extranjeras dentro de la nueva territorialidad indígena y la posibilidad de asistir a otras latitudes o misiones lejanas, son parte de los intereses de los conversos. El acceso a un nuevo capital social, en términos de educación escolarizada, de relaciones sociales con el mundo no indígena y en particular con otros grupos ajenos a los conflictos locales y nacionales, generaron tanto la continuación de la transformación étnica como la descentralización de los poderes locales (Demera, 2008).

Para muchos de los jóvenes y adultos de la zona, con escasos recursos y escolaridad, la escuela bíblica les dio la oportunidad de participar en las actividades de esa organización internacional en la que, además de profesionalizarse, convivían con otros



referentes culturales y podían sumarse a las campañas de evangelización misionera que anualmente se llevaban a cabo en otras regiones del país o en el extranjero.

En esta etapa, los triquis fundaron la iglesia católica en Nuevo San Juan Copala. Primero edificaron una sencilla capilla. Posteriormente construyeron la iglesia donde se veneró a San Juan Bautista, santo patrono llegado desde la tierra de origen. De este modo los triquis institucionalizaron su fe y trajeron al nuevo nicho residencial el referente religioso más importante del grupo. Como señala Giménez (1978), en las colonias de San Quintín, los Santos aún tienen la función de aglutinadores simbólicos de las comunidades, pero también este papel lo cumplen las Iglesias pentecostales y sus nuevos pastores indígenas, que pueden transitar del liderazgo indígena a un liderazgo religioso.

Figura 5.8. La primera capilla católica en 2005



En 2005 se erigió en Nuevo San Juan Copala la primera capilla católica.  
La iglesia de la fotografía desaparece y ahí mismo se erige la iglesia católica.  
En la imagen se puede ver la banda de música tradicional de la colonia.

*Fuente:* Abbdel Camargo, archivo personal, 2005.

En este ambiente diverso, ambas formas religiosas (catolicismo costumbrista y evangelismo) han podido convivir en colonias de San Quintín, como la Nuevo San Juan Copala: el primero reformulando la tradición; el segundo, definiendo un protestantismo étnico regional en ciernes.

## Iglesia étnica orientada al cambio social. La definición de un protestantismo étnico en la región

### La Iglesia Filadelfia

Figura 5.9. Fachada del templo Filadelfia en Nuevo San Juan Copala, 2009 y 2011



Las fotografías (izquierda, 2009 y derecha, 2011) muestran el crecimiento de la iglesia.

Fuente: Abbdel Camargo, archivo personal, 2009 y 2011.

La Iglesia Filadelfia es la única en la colonia con un perfil abiertamente étnico. Su pastor Antonio, mixteco originario de Guerrero, arribó a la colonia Trece de Mayo, donde ubicó su residencia para impartir clases en la escuela primaria. Pensó en comprar un terreno, y en 1999 él y su esposa adquirieron tres lotes para erigir una iglesia protestante.

Antonio es uno de esos pastores que se convirtieron en los campamentos de trabajo. Cuando él era jornalero en Sinaloa, conoció la Palabra gracias a los misioneros extranjeros que visitaban los campos. El replanteamiento de su identidad religiosa parte del cuestionamiento sobre la creencia en los dioses que antes adoraba, así como de la reflexión al respecto de las alabanzas que aprendió en la religión hegemónica. La búsqueda personal de la *verdad religiosa* ha permeado, hasta la fecha, todo su trabajo evangélico.

Antonio tiene 23 años de experiencia en las congregaciones cristianas en el país. Por eso pudo conocer su estructura. A partir de 2009 procuró profesionalizar su membresía en las Iglesias evangélicas, y en 2010 se graduó de pastor en el Instituto Bíblico Vida en Tijuana y fundó una Iglesia en el lugar donde vivía. La Iglesia Filadelfia pertenece a la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, agrupación internacional que arribó al valle en 2002 y que a partir de 2005 está registrada en la Secretaría de Gobernación.

La Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, comúnmente conocida como Iglesia Cristiana Cuadrangular (International Foursquare Church en inglés), es evangélica-pentecostal. Fue fundada en 1927 por la canadiense-estadounidense Aimee Semple

McPherson. En 1923 la “hermana Aimee”, como la llamaban, inauguró la primera congregación, en Los Ángeles, California. Se estima que en la actualidad tiene más de diez millones de miembros distribuidos en más de 149 países.

En 2000, la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular creció a 2 mil 594 iglesias, cuyos miembros en Estados Unidos ascendían a 118 mil 981. Su membresía mundial era mayor a 6 millones, con posesión de más de 100 mil iglesias en 125 países. Sus oficinas corporativas centrales se sitúan en Los Ángeles. En 1948 en Des Moines, Iowa, dicha Iglesia fundó la Fraternidad Pentecostal de Norteamérica (Pentecostal Fellowship of North América) junto con otras organizaciones, como Asambleas de Dios, Iglesia de Dios, Open Bible Standard Churches, Pentecostal Holiness Church, entre otras. La fraternidad universal es el resultado de la idea, surgida al término de la Segunda Guerra mundial, de convivir con las agrupaciones religiosas protestantes. Sus propósitos eran *a)* ser vehículo para la expresión y la coordinación de los esfuerzos en asuntos comunes entre los organismos, miembros, las misiones y la evangelización por todo el mundo; *b)* demostrar al mundo que existe una unidad esencial entre los creyentes bautizados por el Espíritu; *c)* facilitar servicios para que sus miembros puedan cumplir más rápida y eficazmente con su responsabilidad de evangelizar el mundo; y *d)* fomentar los principios de cortesía que nutren el cuerpo de Cristo, encaminados a mantener la unidad del Espíritu hasta que todos lleguen a la unidad de la fe (Foursquare, s. f.).

En 1994 la Fraternidad cambió al nombre a Pentecostal/Charismatic Churches of North América (Iglesias Pentecostales/Carismáticas de Norteamérica) tras la reconciliación con las congregaciones afroamericanas Church of God in Christ. Actualmente la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular apoya proyectos estratégicos de evangelización alrededor del mundo. Los proyectos integrales sociales se canalizan a través de Foursquare Foundation International. En cada nación, los distritos y las congregaciones cristianas cuadrangulares son independientes y poseen autonomía para fundar otras congregaciones y decidir asuntos de administración interna (Melton, 2009, p. 84).<sup>18</sup>

---

18. Véase *Wikipedia* (2021) y *Foursquare* (2021). Esta referencia aplicaba hasta 2017. En la actualidad se han modificado los términos del ministerio, pero se puede ver su actualización para el orden internacional en *Foursquare* (s. f.b) y para México puede verse Iglesia del Evangelio Cuadrangular (IEC, s. f.).

### *La Iglesia de Antonio*

A pesar de su filiación institucional definida por la congregación a la que pertenece, el enfoque del pastor Antonio transita más por el aspecto social que por el carácter religioso.

Esta Iglesia sí es una rama cristiana, pero de forma temporal, porque en cuanto se pueda mantener por sí sola, se proyecta que se haga un concilio independiente. La meta no es manejarla como área religiosa, sino más bien como área civil a través de la creación de una asociación civil. Lo que buscamos es hacer un campo de consejería para personas indígenas en particular, y no solo en el área espiritual, porque cuando se enfrascan otros pastores en el área religiosa, solo hablan del área espiritual, pero desatienden el área cultural, social y las necesidades de orientación y consejería. No es suficiente la palabra de la Biblia, sino tiene que desarrollarse en conjunto con lo cultural y lo social.

Mi proyecto no es cien por ciento religioso, sino un proyecto que cumpla la expectativa real y las necesidades de la gente indígena. Las necesidades que hay es orientar y aconsejar a todas las mujeres maltratadas, los niños abandonados. Como yo fui niño abandonado en la calle, yo viví esa vida y la conozco y veo esas necesidades aquí en San Juan Copala y la Trece de Mayo. Si lo hay aquí es que lo hay en todas las colonias del valle. Entonces lo que hay que hacer es despertar a esa persona, decirle: “¿Sabes qué, mujer? Estos son tus derechos, tus deberes y obligaciones; estos son tus derechos, mujer. Aquí está la puerta del gobierno que te puede apoyar, aquí te asesoraremos”. Todo eso hay que hacer, decirles, despertar a la gente indígena. (Antonio García, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Don Antonio se considera un promotor comunitario social y cultural de la población indígena. Por eso exalta la necesidad de ampliar el enfoque religioso.

Este plan es personal. No tiene que ver nada con la congregación a la que pertenezco. Yo estoy pagando un impuesto por otorgarme un permiso para poder laborar, por eso el enfoque mío es más social y cultural; no enfrascamos a la gente solo en el aspecto religioso. Nosotros somos una Iglesia de lo más polémico aquí en San Quintín, porque defendemos a mujeres y niños, porque admitimos a parejas en unión libre, cosa que en la rama religiosa no es posible porque tienen que estar casados, o admitimos a gente sin bautizo, la idea es facilitar las cosas. Por eso yo,

como pastor, mi función es esa, el área social. No quiero enfrascarme en una religiosidad rígida, *que esto es lo que la Biblia dice y esto es lo que tiene que ser*. Entonces, no, porque Cristo no hizo así. Él fue a los borrachos, a los enfermos, a los samaritanos y con ellos anduvo. Esa es la verdadera enseñanza que la vida registra. Entonces, si yo me enfrascara en una religiosidad rígida, yo diría: “No. Tú no puedes entrar a la iglesia porque no estás casado”. Lo que hago es hacerla menos y caería en una discriminación de algún tipo.

No voy a profesar con hipocresía diciendo: “¿Saben qué?, yo voy a ser un cristiano auténtico y vamos a ser puritanos”. No. Aquí es al revés. Para ser cristiano, tienes que ser una persona con perspectiva y labor social, con una mira de ver más allá de la persona [y] mientras esté a tu alcance, apoyar a tu hermano y decirle “vente”. Si hay necesidad de consejo y apoyo en la vida social, en la vida cultural y en la vida espiritual, entonces aconséjalo y acompáñalo en todos los elementos y no solo en uno, el religioso. Enfrascarse solo en la religiosidad no es correcto, porque la religión no es para enriquecerse, para vivir de ello. Hay pastores que viven del diezmo y de las cooperaciones del prójimo, eso es correcto y la Biblia lo permite, pero ¿cuál es tu cuidado entonces?, porque a esa gente que te mantiene, tú no le puedes decir: “Tú no estás casado y no puedes entonces ocupar un puesto dentro de la Iglesia; tú estás en unión libre y estás en pecado entonces”. Pero si se recibe lo que le ingresa y da de dinero y esa es una contradicción, por eso aquí en el valle nos hemos vuelto una Iglesia polémica, una Iglesia que va más allá de la realidad, y nos dicen que es una iglesia corrompida. Pero no lo es así. Es integral. Estamos haciendo una formación de valores, estamos valorando la vida de la persona. Ayudamos a los lastimados físicamente, moralmente, etcétera. Por eso somos intermediarios de ayuda a la gente, que uno ponga cosas al alcance de la gente para salir de la discriminación y salir de la violencia, etcétera. Y la religiosidad rígida pone muchas trabas, por eso es mi visión amplia de conjuntar lo social, lo cultural y lo espiritual. (Antonio García, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Antonio demuestra un serio interés por trabajar con un enfoque amplio en el proceso de evangelización desarrollado en la colonia. Este proceso considera los aspectos culturales de la población asentada, así como su pertenencia étnica, clara distinción sobre el perfil de esta Iglesia respecto al conjunto de Iglesias presentes en la colonia: “Yo me centro en la población indígena porque yo soy indígena en primer lugar, y veo que sí necesitan el lado espiritual y que despierten de la condición en que están”.

De hecho, el caso de Antonio muestra una interesante perspectiva sincrética que articula los elementos normativos provenientes de la religión protestante y los atributos culturales determinados por la condición étnica de la población objetivo. Esto implica el desarrollo de una perspectiva que trata de adaptar los bienes religiosos presentes en la religión cristiana a la realidad indígena de la población asentada en San Quintín:

Esto viene [...] de tomar una posición eclesiástica clásica, donde nosotros tomamos lo bíblico y lo que somos, y eso nos ayuda a mejorar. Ahora, aquí en el valle y en México en general son miles las Iglesias, pero cuando no son bilingües ni indígenas, agarran la Biblia y la aplican tal y como es. “Es que tú estás en pecado y no puedes entrar aquí; es que tú estás así y estás mal”, dicen. Entonces se vuelve juez la persona y entonces en vez de ayudar a la gente lo aleja más, y esta persona, en vez de acercarse, vuelve a caer en sus males y está mal. Si nosotros tomamos entonces lo bueno de la Biblia y lo bueno de nosotros los indígenas y vamos a formar un todo para ir por un buen camino. (Antonio García, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010).

El enfoque étnico de la Iglesia de Antonio, en primera instancia no distingue entre los grupos; sin embargo, en su discurso la distinción étnica está presente.

Yo me centro en los triquis porque ellos se casan muy jóvenes, y es un ciclo de vida que se repite constantemente. Entonces no tienen una visión y no tienen preparación. Hay jóvenes aquí que no saben hablar español; hay matrimonios jóvenes que tienen miedo de entrar a un centro como este, por ello hay que empezar con la gente más necesitada. Y el que trabajemos con ellos deviene de un diagnóstico que se hizo en el valle. Por ello, muchas Iglesias llegan y se asientan, pero al poco tiempo cierran. No solo es abrir Iglesias porque sí, hay que tener un fin. Por eso El Olivar [fundada por Leopoldo Barriga], donde nosotros fuimos fundadores de ahí, pero por falta de visión y desacuerdos de que ellos [los de El Olivar] aplican la Biblia como ley, y entonces dicen que como no la aplicas como tal, eres una persona corrompida. Y yo le dije, “Mira, hermano, es que yo voy a la gente indígena y tú vas a los que hablan español”. (Antonio García, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010).

La Iglesia de Antonio está en una colonia con mayoría triqui. Las acciones que proyecta respecto de la Iglesia Filadelfia están determinadas por su formación de promotor

comunitario y por su ser indígena, pues se enfocan a desarrollar habilidades productivas y culturales, incorporando el aspecto religioso en un contexto pluriétnico complejo en el que se incluyen los grupos extranjeros.

Y aquí estamos echando andar una banda de música, también estaremos por abrir la escuela de consejería y abrir un mercado de artesanías promoviendo la interculturalidad entre indígenas y americanos. Y los productos, los queremos mandar de exportación para que la gente se ayude acá. Yo soy un trabajador social y aquí vamos a acondicionar para que haya salones, una biblioteca que puedan venir a consultar todo lo secular y todo lo bíblico. (Antonio García, pastor, valle de San Quintín, comunicación personal, 2010)

Antonio tiene la intención de ampliar su Iglesia paulatinamente. Si bien en la actualidad esta cuenta con poca afluencia, ha sido un lugar de capacitación de los feligreses que, con el tiempo, se han ido diseminando por las colonias del valle, participando en otras Iglesias y congregaciones o dirigiendo las mismas.

La clave de registro de gobernación, ahí tengo el registro en papel, por eso somos legales y los demás son Iglesias piratas. Nosotros estamos legalmente reconocidos. Muchas están aquí sobrepuestas. Y nosotros nos estamos ampliando y tenemos iglesia en Díaz Ordaz y estamos por abrir una en Santa Fe. Filadelfia va a ser matriz pero las demás podrán tener registro y nombre diferente. En Santa Fe se llama La Roca de Santa Fe y en Díaz Ordaz se llama Getsemaní, que significa Molino para Aceite.

Así crece el establecimiento de Iglesias protestantes del valle, y también aumenta la posibilidad de dar un servicio religioso que se adapte a las necesidades físicas, culturales, sociales y espirituales de la población indígena en valle de San Quintín.

### *Pastor Antonio García*

Don Antonio es originario de Tlapa de Guerrero y es hablante de mixteco. Aprendió español cuando tenía 22 años e inició sus estudios de primaria a la edad de 23. Sus padres se separaron y decidió vivir en las calles de Acapulco. Posteriormente, a su regreso a Tlapa, lo adoptó una familia de profesores. Le enseñaron a hablar y escribir español. A los 23 años inició la primaria. Avanzó rápido y terminó en solo cuatro años. También terminó sus

estudios en el Centro de Bachillerato Técnico, Industrial y de Servicios (CBTIS). Al finalizar la preparatoria, se fue a Sinaloa a cosechar tomates y siguió la ruta de la hortaliza, llegó a La Paz en Baja California Sur y de ahí subió a San Quintín en 1988.

Antonio observa que uno de los principales problemas en el valle es que los salarios de los trabajadores indígenas son bajos y que eso provoca la migración, el estancamiento y la dependencia de los campamentos. Eso propicia que las generaciones de trabajadores se anclen en ese mercado de manera permanente. Aunque el salario es bajo, por lo menos es seguro.

Don Antonio trabajó en Campo Villa, de la empresa ABC, propiedad de los hermanos Canelos,<sup>19</sup> originarios de Sinaloa. Allí conoció a su esposa, mixteca de Oaxaca. Con ella formó familia y tuvo cinco hijos. Él tenía experiencia de trabajar con grupos en comunidad. En Guerrero se capacitó como instructor comunitario en el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE),<sup>20</sup> con una beca de cuatro años. Se le envió a la sierra y a la Costa Chica de Guerrero. Ahí, en un operativo del ejército lo acusaron de narcotráfico y lo trasladaron a la Ciudad de México.

Luego de realizar las respectivas investigaciones, se determinó su inocencia y salió libre. Abandonó su trabajo de promotor comunitario y en los campos del noroeste del país se inició como jornalero. El CONAFE instrumentó un programa de educación en los campamentos del valle al que Antonio se incorporó. En 1996, participó en la capacitación del Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA)<sup>21</sup> y se convirtió en profesor. Más adelante, el gobierno lo becó para estudiar en la Unidad Regional de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), ubicada en San Quintín. Al concluir sus estudios, trabajó en una escuela instalada en el rancho Don Sabino Becerra, donde trabaja hasta la fecha.

La acción pastoral y el perfil de la Iglesia que lidera Antonio son la expresión religiosa sincrética que contribuye a la creación de identidades étnicas renovadas y que aquí

---

19. La empresa ABC fue de las primeras empresas grandes en establecerse en el valle de San Quintín, dirigida por los dos hermanos Canelos, oriundos de Sinaloa. Ha sido importante en la vida de muchos jornaleros migrantes entre Sinaloa y Baja California.

20. El CONAFE surge por decreto presidencial en 1971. Es un órgano descentralizado de la Secretaría de Educación Pública que proporciona educación a las comunidades con mayor marginación y alejamiento geográfico de su origen.

21. El INEA es una institución educativa que atiende a personas mayores de 15 años que por alguna situación no saben leer ni escribir. Prepara a los que no terminaron la primaria o la secundaria para terminarlas. El Programa para la Atención de la Población Jornalera Agrícola Migrante ofrece servicio de alfabetización y educación básica integral a jornaleros agrícolas migrantes, tomando en cuenta sus condiciones de vida, su situación lingüística y de movilidad.



hemos definido como protestantismo étnico. La acción de esa Iglesia está relacionada con la tendencia misionera que busca eficiencia en la actividad pastoral y que considera que la experiencia religiosa individual es parte de un proyecto más amplio para transformar las condiciones de vida de las personas en las que se enfoca, en este caso, los indígenas del valle de San Quintín. Le asignamos aquí el perfil de Iglesia de contenido étnico, orientada al cambio social.

La vida de Antonio ha determinado las prácticas y el perfil de esta Iglesia, que no están en contradicción con su adscripción institucional. Debido a que es jornalero, indígena, migrante y docente, puede llegar a la práctica religiosa que se basa en el esfuerzo personal y que se nutre de la congregación que lo respalda.

La adscripción congregacional que profesionaliza la práctica misionera se torna eficaz para la población objetivo. Cuando el liderazgo indígena se transforma en uno religioso, se asegura la adhesión de más miembros y elimina la necesidad de intermediarios que atraviesen la muralla de lo étnico.

En el contexto de la acción pastoral de esta Iglesia, la fuerza emancipadora de Antonio exalta los valores culturales de los pueblos indígenas que, junto con el dogma religioso, transforman las condiciones de vida de sus semejantes. Una nueva tendencia de sincretismo religioso aparece en el discurso de los pastores indígenas, en el que lo religioso es un elemento más en la nueva concepción de lo étnico.

La ubicación de un nuevo *campo religioso*<sup>22</sup> en San Quintín, creado por todos los procesos descritos, se propone construir una estructura religiosa ajena a los circuitos de mediación tradicional delineada por la fe católica y por las Iglesias protestantes estadounidenses que, por la cercanía geográfica, han logrado establecer el territorio misional basado en asistencia social y en infraestructura. El nuevo campo religioso ha encontrado en San Quintín diversas rutas institucionales para incorporar localmente la diversidad de creencias que emerge en las colonias de estos trabajadores indígenas, lo que se convierte en una alternativa religiosa y social efectiva, pues la falta de asistencia de la institución católica y la labor misional de las Iglesias protestantes, en su mayoría estadounidenses,<sup>23</sup> han configurado la gestación de un nuevo universo religioso en esta región fronteriza.

---

22. La noción de campo religioso fue desarrollada originalmente por Bourdieu (1972) como categoría analítica para identificar las relaciones de poder entre diferentes agentes que, de acuerdo con su posición, compiten entre sí para legitimar sus instituciones y sus prácticas sociales de lo religioso.

23. La cercanía de San Quintín con el estado de California es relevante debido a la enorme concentración de congregaciones protestantes en ese estado. De acuerdo con la Asociación de Datos de Archivos Religiosos en los Estados Unidos (ARDA), en 2009 California era el segundo estado en concentrar congregaciones de Iglesias evangélicas y protestantes de todos los estados fronterizos con México. Así,

En el valle de San Quintín el trabajo misional es la mejor manera de lograr la conversión al protestantismo y llevar a cabo las prácticas de la nueva fe en una región donde la población tiene poco arraigo territorial y necesidades materiales y espirituales.

El discurso sobre el desarraigo y la marginalidad de la población estimula el propósito misional espiritual que tiene un fuerte enfoque étnico. En una región considerada inhóspita y donde se ha requerido “el trabajo de Dios”, la labor misionera fundó Iglesias y formuló la evangelización eficaz. Se puede decir que, en un primer momento, la Iglesia en sí misma puede entenderse como una institución típica de intermediación, es decir, una matriz de identidad que proporciona recursos básicos a los migrantes pobres que llegan a la zona (Peña, 2004, p. 47).

Desde sus inicios, las Iglesias protestantes se dirigieron a los indígenas, ya fuera en los campamentos agrícolas o en las colonias. Cuando comenzaron las colonias, ayudaron a las familias a mejorar sus condiciones residenciales precarias. Las enfermedades o los accidentes eran situaciones ideales para promocionar la conversión religiosa.

En un momento de fuertes cambios, cuando las familias indígenas tenían la esperanza de mejorar sus condiciones, el discurso de estas Iglesias era un importante argumento emotivo, pragmático y político. Al escuchar un mensaje de salvación que proponía la sublimación de su existencia, pensaban que podían transformar sus condiciones de vida.

Ya establecidas las colonias, los protestantes se situaron en los nichos urbanos de las delegaciones administrativas más grandes para mantener el espíritu misionero de los pastores locales, en su mayoría mestizos, y el de las asociaciones internacionales.

La heterogeneidad de sus trayectorias, el discurso e itinerario de su pastor y la institucionalidad de su práctica definen el perfil de las Iglesias establecidas en San Quintín y en Nuevo San Juan Copala. Sin embargo, tienen el contorno unitario de los fieles, pues se adscriben a las culturas indígenas. Por eso se puede decir que hay un protestantismo étnico, fronterizo y local sustentado en los valores pentecostales.

La pluralidad institucional es parte de la competencia entre las organizaciones religiosas transnacionales que, sin embargo, en la religión operan con principios generales de acercamiento a su feligresía, por lo que para varios de los pobladores no hay diferencia entre esas propuestas. “Todas estas Iglesias son los mismo”, señaló un fiel. Otro mencionó: “La Iglesia somos todos y está afuera, este sitio solo es el local”.

ese año contaba con 10 mil 443 congregaciones y 2 millones 163 mil 850 miembros; Arizona con 678 congregaciones y 349 mil 557 miembros; Nuevo México con 900 congregaciones y 162 mil 328 miembros y Texas, el principal estado fronterizo con el mayor número de congregaciones evangélicas-protestantes, contaba con 15 mil 182 congregaciones y 4 millones 108 mil 208 miembros (ARDA, s. f.).

La historia de la Iglesia a la que pertenece cada pastor determina sus características. En términos generales, se observan dos tipos de Iglesias en la colonia que se distinguen por el perfil étnico del pastor: 1) las que los mestizos dirigen y 2) y las que la población indígena forma y dirige. A excepción de la Iglesia Filadelfia, cuyo dirigente es indígena, aunque con una trayectoria muy similar a la que tienen los pastores de las Iglesias formadas por mestizos y por los grupos de extranjeros, las primeras nacieron pocos años después de la fundación de la colonia.

En San Quintín se ha llevado a cabo una labor misionera poderosa que ha aprovechado los lazos comunitarios propios de los indígenas para moderar los estreñimientos sociales. En la actualidad se observan nuevas tendencias misioneras que persiguen hacer más eficiente la acción pastoral y privilegiar la experiencia religiosa individual. En consecuencia, el interés por reducir la pobreza ha disminuido (Bastian, 1994, p. 252). También se ve la fusión de los enfoques misioneros y de las formas de alabanza neo pentecostales mediante instrumentos musicales modernos y otras manifestaciones de proselitismo, como el uso de los masivos medios de comunicación (Torre y Zúñiga, 2007, p. 51).

En la actualidad, una parte importante de los fieles de dichas Iglesias de las colonias de la región son personas de origen indígena que han conformado comunidades religiosas con jornaleros agrícolas, líderes sociales y maestros de educación primaria. Estas nuevas comunidades de fe se basan en: 1) el parentesco ampliado de estos grupos, 2) la instauración de un protestantismo local anclado a la territorialidad indígena definida por las colonias y 3) el desarrollo de una participación pragmática de los diversos grupos indígenas en las Iglesias presentes en la región (que han ido moldeando lo que en este estudio hemos definido como *comunidades étnico-residenciales*).

Las Iglesias tienen proyectos de desarrollo local y estimulan la cooperación. Aun cuando algunos de ellos fracasan, se tiene la impresión de que se puede salir de los mecanismos de cooptación que impone el Estado. En las poblaciones donde predominan la pobreza, el analfabetismo y las enfermedades endémicas, los nuevos movimientos religiosos contribuyen al desarrollo comunitario (Bastian, 2005b, p. 241).

Lejos de aquel postulado según el cual la distinción religiosa es parte de otros procesos sociales (como la estratificación étnica y las luchas contra comunidades con divisiones internas), la religión hace la diferencia (Garma, 2004). Parece que en San Quintín estas diferencias tienden a la reconfiguración de los grupos poblacionales en las colonias (Rex, 1994). De hecho, las identidades religiosa y étnica pueden relacionarse y reforzarse entre sí (Levitt y Glick Schiller, 2004).

Así, mientras la costumbre mantiene la comunidad bajo la doble tutela de los caciques y de las iniciativas estatales, los nuevos movimientos religiosos vislumbran una

posible autonomía. Esto embona muy bien con el proyecto autónomo de los triquis de Nuevo San Juan Copala. De hecho, es posible que la adopción de modelos religiosos exógenos responda a una larga tradición de resistencia y adaptación de las comunidades indígenas que han emigrado para asentarse en el norte del país.

Tabla 1. Perfil de las Iglesias y congregaciones en Nuevo San Juan Copala

| <i>Iglesia</i>                                                                    | <i>Misión</i>                                                                                    | <i>Tipo</i>                                                                                                       |
|-----------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Global Recording Network con su filial en México. Grupo Buenas Nuevas.            | Crear contenido digital y distribución masiva de recursos bíblicos en las lenguas locales.       | Organización transnacional con perfil misionero propagandístico, con su matriz en México, en el estado de Oaxaca. |
| The International Disciple Training (IDT).                                        | Creación de infraestructura (residencial e iglesias).                                            | Organización transnacional con matriz en el valle de San Quintín.                                                 |
| Next Generation Outreach (NGO) con su filial Baja Missions.                       | Asistencia a grupos vulnerables y para la creación de infraestructura residencial y de iglesias. | Organización transnacional enfocada en la evangelización global y en jóvenes e infantes.                          |
| International Foursquare Church con su filial Iglesia del Evangelio Cuadrangular. | Asistencia para la infraestructura y la evangelización global.                                   | Organización transnacional con matriz en Estados Unidos.                                                          |

*Fuente:* elaboración propia.



## A modo de cierre

---

Vivimos en un tiempo en el que la pluralidad de creencias domina el campo religioso de América Latina. Significa que la ideología religiosa dominante del catolicismo romano ha perdido el monopolio. No es necesariamente que América Latina esté dejando de ser católica, sino que se percibe el crecimiento de otras sociedades religiosas, principalmente el protestantismo y sus variantes evangélica y pentecostal.

Sabemos que el campo religioso de Baja California se ha caracterizado por la extraordinaria heterogeneidad en sus prácticas, en la que la religiosidad popular ha tenido un papel fundamental. En los pueblos indígenas es aún más evidente, pues se basa en las tradiciones locales, en las que constantemente se modifican las creencias, los rituales y las éticas de contenido religioso, ritual o mágico (Parker, 2005, p. 45).

En América Latina la religiosidad popular es el resultado de una reelaboración cultural que se originó en el periodo colonial. En ella confluyen creencias y prácticas de la tradición amerindia e ibérica. Por lo tanto, incorpora y adapta diversas tradiciones. Esta investigación argumenta que, en la actualidad, el espíritu religioso del valle de San Quintín también se alimenta de las sociedades religiosas protestantes. Por eso la religiosidad popular se reelabora de nuevo para asegurar la continuidad simbólica de la geografía sagrada y el imaginario religioso, que se sustenta una vez más en el *sincretismo*. La investigación confirma la enorme capacidad que tienen las sociedades para incorporar diversas tradiciones religiosas a las creencias de los pueblos. Se observa que los segmentos poblacionales más pauperizados y marginales, como los indígenas y los migrantes, aceptan con facilidad las sociedades religiosas protestantes.

Considerada por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2012) una de las regiones con mayor desigualdad social por tener más de 167 millones de personas pobres, América Latina ha encontrado en la tradición evangélica y pentecostal una opción religiosa y política. Numerosos segmentos de población han visto en estas religiones la posibilidad de limitar las diferencias de clase (Garma, 2007, p. 211).

Se ha explicado aquí que la transnacionalización del fenómeno religioso tiene sus bases en la internacionalización del protestantismo anglosajón como modelo de difusión

de la ideología capitalista y su relato ideológico: la modernidad. Como manifestación multidimensional, el protestantismo y su variante pentecostal han sabido responder a las tensiones religiosas de la modernidad y a la especificidad de las culturas populares. El uso de las tecnologías de comunicación permiten la expansión de esta ideología a un número considerable de países (Semán, 1997). En este sentido, el despliegue actual de las distintas ideologías religiosas ajenas al catolicismo ha sido exitoso debido al predominio del pensamiento liberal y a las formas contemporáneas de mediación cultural, que se han usado como mecanismos de difusión del Evangelio. De acuerdo con Berger (1981), si antes la religión era impuesta de forma autoritaria, ahora es un producto que depende enteramente de la mercadotecnia religiosa que compite para ganar feligreses.

En ese contexto, el espíritu del capitalismo globalizado ha puesto la religión en la lógica de la economía de mercado. Ahora que el esquema de competencia domina las estrategias de difusión, la religión tiene que ofertarse y venderse a un público que busca nuevas formas de vinculación con lo sagrado.

Basado en la praxis de la modernidad, el protestantismo ha adoptado los valores del individualismo, la solidaridad y la descentralización. Puede parecer un poco contradictorio; sin embargo, no lo es. El protestantismo fomenta la solidaridad pero solo entre sus miembros, y los grupos indígenas en San Quintín tienen la enorme capacidad de adaptarse a los contextos donde se inscriben pero mantienen el sentido colectivo. Por esa razón en San Quintín se adopta el protestantismo dentro del sentido comunitario indígena. Así, la solidaridad es pragmática y no pasa por el consenso social ni de los valores del catolicismo popular o de costumbre. Busca liberarse del esquema de los mitos y los dogmas católicos. Además, como recurso de la sociedad pragmática, se apoya en la mercadotecnia religiosa y en los tele-evangelistas (Antaki, 2002). Se trata de un modelo religioso con el fuerte componente misionero de las Iglesias madres que se encuentran en Estados Unidos o Canadá. Estas funcionan a través de la difusión de un discurso que transmite “la verdad”. La difusión parece operar de norte a sur en esa forma de la modernidad que Quijano (1999) llama *colonialidad*. Pániker (2005, p. 313) señala que el colonialismo se entiende como un tipo de actividad que se lleva a cabo en las *periferias*. En principio, no se preocupa por la imposición de valores, sino que se centra en la ocupación de los territorios y en la explotación los recursos. El imperialismo, primero anglosajón y después el estadounidense, gestiona la actividad desde *el centro* mediante la maquinaria ideológica de un gran proyecto de evangelización, transculturación y modernización. Así, en la *colonialidad* se desarrollan los componentes esenciales de la práctica imperial-colonialista que se enlazan con la dimensión geopolítica de globalización cultural.

En el caso que aquí se ha presentado, el expansionismo religioso de los países del norte dispone de un entramado de empresas e instituciones religiosas internacionales que se desplazan a lugares pobres so pretexto de llevar una *misión civilizadora* (Vidal, 1998, p. 89). Esto significa llevar los beneficios de la cultura, la religión y la Palabra a las razas “incivilizadas” de la tierra, tomando una posición superior frente a los que consideran étnicamente subordinados (Navarrete, 2015, p. 90) y se formula la narrativa de llevar la Palabra a los pueblos *no alcanzados*.

Las actividades misionales con objetivo civilizatorio han llegado a los grupos con un fuerte componente étnico. En el caso de México, la etnicidad puede ser uno de los factores que permite entender la disidencia religiosa, puesto que el universo religioso de los grupos indígenas del país tiende a la flexibilidad en sus prácticas devocionales y debido a la relativa facilidad para adaptar a su universo religioso nuevos esquemas de fe. De cada diez pentecostales en el país, dos hablan alguna lengua indígena (INEGI, 2005; Garma y Hernández, 2007, p. 211).<sup>1</sup> La amplia aceptación de esas ideologías entre los grupos indígenas del país es comprensible porque dan un sentido de continuidad y de estructuración a la cosmovisión indígena. Villafañe (1997) sostiene que el pentecostalismo puede considerarse una forma de espiritualidad social que tiene una enorme capacidad de adaptación a diversos modelos civilizatorios y guarda una gran flexibilidad en su ritualidad, en particular, en cuanto a los ritos pentecostales del don de lenguas y la sanación por el Espíritu Santo. Esto es muy atractivo para las personas con una religiosidad popular, pues creen en los milagros que otorgan seres divinos (Garma, 2004, p. 146). El pentecostalismo incorpora cierta horizontalidad entre sus miembros, da un peso relativo a los dogmas y reivindica algunos aspectos de la cultura indígena. En este sentido, puede ser una vía para instaurar una nueva comunidad religiosa.

Se ha visto que en San Quintín el pentecostalismo se ha adaptado a los perfiles histórico-regionales donde se desenvuelve, pues crea campos religiosos locales que se alimentan de la narrativa de los misioneros itinerantes. De este modo, se ha podido integrar este nuevo cuerpo de referentes de lo sagrado, provenientes de la práctica misional local, porque en las tradiciones indígenas las deidades, las prácticas religiosas y las manifestaciones de lo sagrado se incorporan a su propia experiencia de fe. Aquí se postula que la religiosidad pentecostal se va construyendo y adaptando, y es un componente definitivo para la reconstrucción identitaria de lo étnico en la actualidad.

---

1. De acuerdo con los datos del Censo Nacional de Población (2010), el por ciento de no católicos en los municipios con población indígena es de 19.2, notablemente mayor que promedio nacional (12 por ciento). Lo mismo ocurre con el pentecostalismo: 19 por ciento de las personas de habla indígena se adscriben a él, lo que representa el triple del promedio registrado en el país.



Particularmente se observa que los contactos transnacionales en los espacios étnicos, disgregados debido a la geografía regional, han establecido novedosos vínculos no solo religiosos, sino también sociales, políticos y culturales con la modernidad religiosa local. Estamos presenciando que el desplazamiento de las grandes misiones religiosas mundiales a los territorios periféricos tiene el afán de inculcar su ideología a los sujetos indígenas en permanente migración o en aquellos sitios donde se han asentado, como es el caso de los jornaleros en San Quintín.

El carácter expansionista de las sociedades religiosas forma parte de una estrategia colonial. Sin embargo, en esta investigación se ha observado a las poblaciones indígenas no como entes receptores pasivos de influencias religiosas exógenas, sino como actores sociales autónomos que seleccionan creencias, prácticas y ofertas exógenas en función de las estrategias de adaptación que elaboran frente a la sociedad global las manifestaciones intraétnicas (Bastian, 2003, p. 102) y los referentes apremiantes contextuales particulares.

En ese sentido, aquí no se habla de conversión, si no que se retoma la idea de Garma (2004) de movilidad religiosa. El nomadismo de las prácticas religiosas indígenas se caracteriza por la transitoriedad de las adhesiones (Pitach, 2003), que pueden ser temporales o pragmáticas. Sin embargo, en medio de la necesidad y de la inmediatez, nunca son fingidas ni tampoco obedecen a una moda (Parker, 2005).

En el valle de San Quintín se aprecia el panorama amplio y flexible de las ofertas religiosas y de los espacios sociales novedosos —que son producto de la movilidad y de las transformaciones espaciales, económicas, políticas, de clase y étnicas operadas por los grupos misioneros internacionalizados— que apuntan hacia una intersección compleja entre los campos de la globalización. En cuanto que estrategia de análisis, se ha propuesto que el proyecto global de las grandes empresas, ya sea de tipo económico o religioso, tiene que estudiarse a partir de las condiciones locales que se articulan con las conexiones transfronterizas. Por tal razón, en este libro se ha subrayado la importancia de la función de los espacios regionales en los circuitos globales y sus procesos de integración. En esta lógica, San Quintín es un lugar donde se observan los componentes de los circuitos de producción internacional de bienes, servicios y uso de mano de obra, que también conforman los territorios estratégicos de la economía global, la esencia de la globalización.

Con esta visión, San Quintín, como enclave agroexportador, tiene un dinamismo económico y social de enorme importancia para el desarrollo fronterizo del noroeste del país. Su poblamiento se vincula con el desarrollo de políticas neoliberales en el agro mexicano y con la proximidad del mercado de consumo estadounidense. Así, los asentamientos en valle de San Quintín están ligados a los flujos de capital, a la complementariedad entre regiones y países, al desarrollo de un modelo evangelizador y a la circulación y

permanencia de la mano de obra con una notable composición étnica. La presencia de la mano de obra indígena en ese mercado de trabajo se ha registrado desde la década de 1960. Su auge se dio en las décadas de 1980 y 1990, cuando se llevó a cabo la reestructuración productiva y el asentamiento de los trabajadores.

El acercamiento a la sedentarización de la mano de obra demandó en este trabajo examinar las formas de reterritorialización de la población y reflexionar longitudinalmente para observar el desarrollo de las nuevas comunidades fronterizas, sus instituciones y sus adaptaciones culturales. El nacimiento de las colonias de trabajadores en San Quintín consolida un enclave global donde los trabajadores, las agroempresas y los grupos religiosos han establecido un modelo paradigmático de producción y un campo religioso globalizados. Hallando el punto de encuentro entre los campos concretos en el aspecto económico y de creencias de la globalización, se ha intentado contribuir con información a los estudios de las nuevas regiones agrícolas del país, al examen de los procesos de sedentarización de los trabajadores y al análisis de la formación de sus comunidades.

Así, se encuentra la necesidad de replantear el tema de la integración regional, para ir más allá de los aspectos laboral y productivo. Los ámbitos de las ideas, de las tradiciones y de la fe también están dentro de este proceso de integración general. La industria agrícola y el mercado religioso internacionales en el valle son una manifestación muy acabada del capitalismo avanzado y global, de las nuevas relaciones con el trabajo, de la movilidad y del sistema de creencias que opera sobre la masa de trabajadores. El mercado de trabajo global, cada vez más competitivo, grande y demandante, puede ampliarse al mercado de lo religioso: al organizar y acentuar su sistema laboral, también ha desarrollado nuevos rasgos de identidad y asociación social, que pasan por el tamiz del sistema de creencias y formulaciones de fe.

El análisis de la competencia entre mercados internacionales que operan en San Quintín demuestra que la institucionalización de un sistema productivo y misional tiende a la apropiación de los recursos sociales y políticos de una población que considera subordinada para su desarrollo. No son los indígenas quienes se han movido en forma ascendente en las cadenas productivas ni quienes forman parte de las estructuras de liderazgo de las organizaciones religiosas regionales o transnacionales; más bien las formas sociales que han institucionalizado las Iglesias indígenas expresan los canales de adhesión al discurso y a las prácticas de esas sociedades religiosas.

A través del caso de San Quintín, se ha podido observar que las poblaciones empobrecidas y explotadas en el mercado de trabajo, itinerantes y en condiciones de marginación estructural tienen enorme relevancia para definir el universo religioso. La aparición de los grupos religiosos a partir de 1960 se dio en un ámbito de poca competencia

religiosa. Por lo demás, la Iglesia católica ha trabajado poco en la región, por lo que perdió rápidamente el monopolio de su presencia institucional.

La movilidad, la dispersión de la población y las pocas oportunidades de practicar la religiosidad popular en los campamentos de trabajadores fortalecieron a otras Iglesias para desarrollar su estrategia misional, muy orientada a satisfacer las necesidades básicas de los pobladores de las nuevas colonias. Los campamentos de trabajo fueron los mejores espacios para extender su presencia, pues esa población aislada estaba en condiciones de vida precaria y cautiva.

Los grupos evangélicos y pentecostales en los campos del valle practicaron el proselitismo mediante su presencia física, proveyendo bienes materiales, Biblias y otros materiales cristianos; también llevando a cabo actividades de esparcimiento. No son pocos los relatos registrados en las colonias de la región donde se describe que la presencia de esos grupos resultaba favorable, que se los consideraba un cuerpo de actores con ideas y tecnologías novedosas y además con los que se podía socializar, obtener regalos o divertirse.

La relación inicial entre los misioneros y los colonos del valle se fundamentó en la dádiva económica y de bienes materiales. La gente se quedaba con la impresión de que recibiría algo a cambio si escuchaba los mensajes o tomaba parte en las prácticas de los misioneros. Se estableció entonces una relación pragmática, de ahí que las Iglesias transnacionales vieran a los jornaleros como “gente siempre dispuesta a recibir, pues tenían siempre las manos abiertas para recibir la caridad norteamericana” (Pereau, 1987).

El proselitismo de los misioneros se transformó para apoyar el cambio de residencia de los jornaleros a las nuevas colonias, y de este modo las Iglesias se convirtieron también en actores institucionales en el proceso de arraigo. Ya Goldring y Landot (2009, p. 150) habían exaltado el desempeño de las congregaciones religiosas en el asentamiento de otros grupos vulnerables en otros territorios. El caso que aquí se expone muestra que las misiones internacionales son la vía religiosa para el desarrollo local.

Las Iglesias internacionales de alta jerarquía utilizaron intérpretes para enseñar la palabra de Dios. La prédica en los domicilios donde se juntaban varias familias fue la primera y principal estrategia de acercamiento en las nuevas colonias. No se reunían en lugares públicos: preferían concentrarse en pequeños grupos de familias.

Los miembros de las familias reinterpretaban lo que los misioneros decían y lo transmitían a sus parientes y, una vez establecido el *núcleo* de indígenas evangelizados y, en algunos casos, también alfabetizados, los misioneros se retiraban o minimizaban su presencia. A partir de ese momento, el mantenimiento de la Iglesia y la propagación de la Palabra pasaba a ser responsabilidad de las misiones protestantes de menor jerarquía que actuaban regionalmente, o bien los líderes evangélicos indígenas o mestizos se hacían

cargo y se reunían en las casas de los pobladores con la intención de que los feligreses erigieran una iglesia en su colonia. En consecuencia, se había logrado que el modelo evangélico misional transnacional se asentara. Así, el proceso de adaptación de dicho modelo se fortaleció y se crearon Iglesias autónomas, con el fin de que los jornaleros y sus familias se arraigaran al territorio y se dieran las condiciones para establecer un protestantismo particular, al que aquí se le ha llamado *étnico*.

Es importante mencionar que la forma de protestantismo en San Quintín ha dado lugar a la tolerancia. Su voluntad es la de organizar la vida en común y funcionar como una religión civil que tiene un Dios consensual e intermediarios que forman parte de los núcleos comunales. Tiene una dimensión asociativa generosa para fines de la reproducción de los valores étnicos y comunitarios que ha tenido cabida en algunos grupos indígenas de San Quintín, como los triquis. El análisis longitudinal de los grupos religiosos produjo una tipología mediante la cual se pueden comprender las particularidades de cada protestantismo que se instauró en el valle.

Las Iglesias *improvisadas* por los fieles que llegaron de la zona occidental de México, eran poco institucionalizadas y con escasas aportaciones monetarias, pero fueron esenciales para implementar este modelo religioso regional. Las aportaciones económicas de los feligreses son mínimas (el trabajo manual o las faena) y las Iglesias tienden a aparecer y a desaparecer en un periodo muy corto. Se las considera pioneras, reforzadas solo por las energías de su pastor. La Iglesia El Olivar es un ejemplo de este tipo.

Las Iglesias que las asociaciones religiosas internacionales impulsaron, reciben financiamiento constante para desarrollar el modelo misional de largo alcance. Las asociaciones operan en varios países y establecen nodos en territorios específicos para alcanzar sus fines. Su modelo misional se basa en la provisión material a sus feligreses, y utiliza recursos tecnológicos para reclutar a los indígenas locales. Son grandes misiones mundiales e itinerantes.

Las Iglesias *institucionalizadas* reciben aportaciones periódicas de los grupos religiosos extranjeros subordinados a organizaciones más grandes, y son mucho más visibles por su presencia constante y el tamaño de sus templos. A veces hay dos locales en la misma colonia, como la Iglesia de Cristo. Por lo general, el pastor está profesionalizado, cuenta con estudios y título de pastor. Se dedica al trabajo pastoral e incluso a otras actividades, ya sean comerciales o de servicios, pero no a la agricultura. Pueden estar dirigidas por pastores mestizos que residen en las delegaciones administrativas más grandes. Son Iglesias transnacionales que dependen de una fuerte infraestructura religiosa regional.

Las Iglesias que consuman el modelo misional mediante el arraigo descansan en los líderes indígenas de las colonias. Los pastores y los dirigentes son vecinos de la misma

colonia. Aunque están patrocinadas por organismos internacionales, buscan adaptar y traducir los dogmas institucionales a la realidad indígena local. Es un proyecto social que se vincula con las formas de movilidad religiosa. En estas Iglesias, el liderazgo indígena construye un campo religioso que trasciende la visión religiosa en sí misma mediante la movilidad social a partir de lo religioso, es decir, es lo que aquí hemos llamado el *enfoque étnico del protestantismo*: la orientación de las prácticas discursivas de la nueva fe enlazadas de manera complementaria con las prácticas tradicionales de la identidad.

El campo religioso que se construye en esa región utiliza un modelo misional de colonización. El modelo evangelizador se ha adaptado a la estructura endogámica del sistema social de las colonias de jornaleros. Parece tener relativa independencia de las organizaciones madres debido a la falta de apoyo financiero. En sus inicios, la intensa comparecencia de los grupos religiosos en el valle fortaleció el contacto entre los misioneros y la feligresía local, lo que estimuló el desarrollo de una intensa vida comunitaria y la ilusión del resquebrajamiento de las fronteras de clase.<sup>2</sup> Aquí se asume que las lógicas de vinculación entre los misioneros y la feligresía local o la de recién ingreso a las comunidades de fe varían de acuerdo con el punto de articulación social, ya que la forma en que se relacionan los misioneros extranjeros con los trabajadores expresa prácticas del poder patriarcal sobre los grupos a los que ayudan.

Desde el punto de vista antropológico, tiene sentido estudiar la presencia de los grupos religiosos en San Quintín en cuanto que función y factor vital de enlace entre las diversas comunidades. Como en la época de la Colonia y conquista espiritual mexicana del siglo XVI, probablemente los misioneros en San Quintín organizan nuevas formas de la vida comunitaria para regir las actividades colectivas y para establecer nuevas formas de cohesión social (Moreno, 1994, p. 53). Lo que esta investigación subraya es el establecimiento de la función comunitaria que guarda la religión, pues participa en la reproducción de grupos y sociedades específicos. El caso de los triquis emigrados de la región de Copala en Oaxaca ha permitido establecer este esquema asociativo.

Al respecto, se ha señalado que las nuevas religiones han facilitado la reelaboración de la religiosidad de los triquis que emigraron y se asentaron en el valle de San Quin-

---

2. En San Quintín, el protestantismo no ha proporcionado la forma para que los varones indígenas desempeñen cargos de prestigio para obtener el reconocimiento que conduzca a una mayor expresión política. Se debe a que esta variante religiosa exige intermediarios especializados para que los fieles se comuniquen con Dios que, por lo general, son los dirigentes de los templos y gozan de gran prestigio. En San Quintín quienes ostentan ese prestigio son los líderes religiosos mestizos. Si se trata de los líderes indígenas, el prestigio se aminora, aun entre los que cuentan con estudios bíblicos o son pastores institucionalizados.

tín, mediante la alternativa cultural para articular una forma de politización que se muestra capaz de desplazar y erosionar algunos lazos políticos tradicionales (Semán, 1997, p.137). Esto ha supuesto cambios adaptativos en la fisonomía cultural. Bartolomé y Barabas (1996, p. 34) denominan este fenómeno “transfiguración cultural”, es decir, la puesta en marcha de las estrategias adaptativas que crean las sociedades subordinadas para sobrevivir desdibujando su propio perfil cultural, porque *para seguir siendo, hay que dejar de ser lo que se era*.

El movimiento religioso iniciado en los campamentos no causó críticas ni divisiones al continuar en Nuevo San Juan. Esto puede explicarse porque fueron estos grupos religiosos protestantes los que arribaron con antelación a la zona. De este modo, no hubo disputa por la regulación de las prácticas religiosas, pues la reconstitución de los vínculos políticos que tejían la etnicidad no estaba ligada a los templos ni a los espacios católicos locales. De este modo, se pudieron adaptar a los nuevos parámetros y a las entidades religiosas presentes y dominantes.

Hay que aclarar que en Nuevo San Juan Copala no hay proceso de renuncia a la adscripción étnica, sino que más bien en el entorno territorial se ha construido una identidad social y un perfil comunitario que constituyen una identidad residencial. En San Quintín la filiación comunitaria posee una lealtad primordial que logra, incluso, superar la adscripción étnica (Bartolomé y Barabas, 1996) y los resabios de una cultura política fincada en el conflicto y en las luchas comunitarias.

El encuentro de las dos formas de identidad religiosa, catolicismo costumbrista y pentecostalismo, no parece reproducir rivalidades por el control del poder político entre los triquis de Nuevo San Juan Copala, pero sí por la definición de la identidad étnica para ejercer ese poder. La unidad y la identidad triqui están por encima de las diferencias religiosas. Protestantes y católicos tradicionalistas no han elaborado discursos o críticas irreconciliables. Por eso se ha desarrollado una comunidad relativamente cohesionada en torno al catolicismo pero con la participación de los miembros conversos.

La ausencia de los conversos en el espacio ritual católico donde se adora al santo patrono, no ha provocado fracturas ni críticas que no se hayan podido resolver. El contexto plurirreligioso regional ha derivado fácilmente en una nueva alternativa de vida religiosa, social y política. El caso de los triquis de Nuevo San Juan Copala representa la posibilidad de observar las diversas estrategias de reproducción étnica y resolución de conflictos locales de tradición histórica. En este sentido, la ideología protestante en San Quintín ha inculcado la ética del no conflicto y que los pueblos vulnerables se sometan a los obstáculos terrenales y busquen las soluciones sociales en lo religioso, mediadas, en buena parte, por la institución protestante que opera a escala regional (Damera, 2008, p. 114). El sentido

protestante, en el contexto del mercado internacional globalizado, tendría como función adherir a los grupos vulnerables a su religión a fin de mitigar los obstáculos terrenales. Pero, paradójicamente, esas Iglesias junto con la ideología liberal y global han robustecido estos obstáculos (pobreza, descapitalización, falta de oportunidades) entre las poblaciones frágiles del mundo.

En el caso de los triquis de Nuevo San Juan Copala, tal como afirma Gros (2012, p. 56), la autoridad indígena ajena al catolicismo fomentó la continuidad del proyecto étnico y la vinculación del protestantismo al movimiento social. Las participaciones religiosas activas impidieron el desarrollo de una fractura definitiva entre los miembros y, por el contrario, fueron parte de la recomposición vital de la unidad social y de su reproducción activada desde múltiples frentes.

Por esa razón, para los triquis de San Quintín, el proyecto religioso se ha empalmado con un proyecto social. Lo que se señala aquí es que la configuración histórica del grupo triqui ha formado una poderosa identidad local con un vigor insoslayable, capaz de trascender el territorio originario para plantarse en nuevos referentes espaciales y adaptarse a los condicionantes que impone la modernidad. Reconstituirse significa que el grupo étnico funcione como comunidad, lo cual implica la proyección de una lógica comunal indígena, particular y grupal en un ámbito regional. Esto ha supuesto incluir en una unidad sociopolítica a todos los núcleos étnicamente diferenciados que se hallan dispersos en la región para crear una red intercomunitaria cuyo centro es Nuevo San Juan Copala. Esta cohesión residencial, fundamentada en los atributos étnicos, facilita el desarrollo de una identidad comunitaria a partir de una nueva identificación cualitativa: la de ser colono.

Se ha señalado aquí que el ambiente protestante en San Quintín ha ayudado a que se produzca la articulación étnica. Por lo tanto, se puede establecer que la ruptura comunitaria triqui con cierta tradición política dominante en el territorio original es la reformulación consciente de su *Ser* comunal. Aunque el discurso misionero protestante no perseguía una movilización política directa, presentó nuevas ofertas de enlace social, así como la posibilidad de dar cauce a la crítica de la cultura política proveniente de su región de origen.

El valle de San Quintín es la muestra clara de la visibilidad de la multitud de rostros étnicos que lo habitan. En el aparato productivo, en la estructura política y en la definición de la identidad regional se observa el protagonismo de las sociedades indígenas. En el asentamiento y en la consolidación del arraigo de estas, la identidad étnica y la reformulación de la pertenencia religiosa se han manifestado como parte de las dimensiones políticas, en la medida en que expresan las demandas étnicas, las relaciones laborales y las formas de pertenencia y arraigo en la región (Bartolomé y Barabas, 1996, p. 22).

Las movilizaciones de los trabajadores del valle muestran la reformulación comunal que evidencia el rostro étnico de las luchas indias frente a los constreñimientos globales. Los nuevos residentes indígenas reclaman un reconocimiento como ciudadanos, con derechos civiles y laborales, que trasciende la representatividad política, la adscripción religiosa y la diferencia étnica.





## Referencias

---

- Aguilera, M. (2008). Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera MEX-USA. *Revista TRACE. Reacomodos Religiosos (Neo) Indígenas* (54), 45-60.
- Albó, X. (2005). ¡Ofadifa! Ofadifa! Un pentecostés chiriguano. En B. Guerrero (coord.). *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (231-328). Tarapacá: Ediciones El Jote Errante.
- Álvarez, R. (2006). The transnational state and empire: U. S. certification in the Mexican and Persian Mango Lime Industries. *Human Organization*, 65(1), 53-45.
- Anderson, B. (2009). Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica (FCE.)
- Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador (FLACSO-Ecuador), Abya Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Andrade, S. (2005). Iglesias evangélicas y pentecostales quichuas en la provincia de Chimborazo, Ecuador. En B. Guerrero (coord.). *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (77-110). Tarapacá: Ediciones El Jote Errante.
- Anguiano, M. (2007). El asentamiento gradual de los jornaleros agrícolas en San Quintín. En M. I. Ortega, P. A. Castañeda y J. L. Sariego (coords.), *Los jornaleros agrícolas, invisibles productores de riqueza. Nuevos procesos migratorios en el noroeste de México*. Ciudad de México: Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, Plaza y Valdés y Fundación Ford.
- Antaki, I. (2002). *Religión*. Ciudad de México: Planeta.
- Appadurai, A. (2001). La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización. Buenos Aires: Ediciones TRILCE y FCE.
- Appiah, K. (2007). *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Argyriadis, K., Torre, R. de la, Gutiérrez, C., y Aguilar, A. (coords.). (2008). *Raíces en Movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Ciudad de México: El Colegio de Jalisco, Centro de Investigaciones y Estudios superiores

- en Antropología Social (CIESAS), Instituto Francés de Investigación y Desarrollo (IRD) e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).
- Arias, P., y Durand, J. (2009). Evocar y recrear: las devociones fronterizas. En O. Odgers Ortiz y J. C. Ruiz (coords.), *Migración y creencias: pensar las religiones en tiempos de movilidad* (pp. 51-73). Tijuana, San Luis Potosí y Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), El Colegio de San Luis y Miguel Ángel Porrúa.
- Arizpe, S. (1975). *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de las "Marías"*. Ciudad de México: SEP.
- Association of Religion Data Archives. (s. f.). *The Association of Religion Data Archives*. Recuperado de <http://thearda.com>
- Astorga, E. (1985). *El mercado de trabajo rural en México. La mercancía humana*. Ciudad de México: Editorial ERA.
- Baja Missions. (s. f.). *Baja Missions*. Recuperado de <https://www.bajamissions.us/>
- Barabas, A. (1994). Introducción. En A. Barabas (coord.). *Religiosidad y resistencias indígenas hacia el fin del milenio* (pp. 7-16). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Barabas, A. (2008). Los migrantes indígenas de Oaxaca en Estados Unidos: fronteras, asociaciones y comunidades. En L. Velasco (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales* (pp. 171-193). Ciudad de México: CILEF y Miguel Ángel Porrúa.
- Barabas, A. y Bartolomé, M. (coords.). (1999). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. III. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) e Instituto Nacional Indigenista (INI).
- Barquín, A. (2007). *Del poder y su desgaste. Un modelo para su estudio*. Ciudad de México: INAH.
- Barranco, B. (13 de abril de 2010). ¿El censo revela una crisis católica? *La Jornada*.
- Barranco, B. (26 de octubre 2011). Desplome de los católicos en Brasil y México. *La Jornada*.
- Barranco, B. (9 de marzo de 2011). El censo y la diversificación religiosa. *La Jornada*.
- Barrón, M. (1994). Migración y empleo en los cultivos de hortalizas de exportación en México. En A. Dabat (coord.), *México y la globalización* (261-287). Ciudad de México: Centro Regional de Investigaciones Multi-disciplinarias Universidad Autónoma de México (CRIM-UNAM).

- Bartolomé, M. (1992). Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina. En *Revista Alteridades*, 2(4), 17-28.
- Bartolomé, M. (2005). *Elogio al politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca. Diario de Campo, Cuadernos de Etnología* 3. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) e INAH.
- Bartolomé, M. (2009). La reconfiguración estatal de América Latina: algunas consecuencias del pluralismo cultural. *Pensamiento Iberoamericano* (4),3-24.
- Bartolomé, M., y Barabas, A. (1990). La pluralidad desigual en Oaxaca. En M. A. Bartolomé y A. Barabas (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca* (pp. 15-95). Ciudad de México: CONACULTA.
- Bartolomé, M., y Barabas, A. (1996). *La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca*. Ciudad de México: INAH e INI.
- Bastian, J.-P. (1983). *Protestantismo y sociedad en México*. Ciudad de México: CUPSA.
- Bastian, J.-P. (1994). Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Bastian, J.-P. (2003). *La mutación religiosa de América Latina*. Ciudad de México: FCE.
- Bastian, J.-P. (2004a). *La modernidad religiosa de América Latina*. Ciudad de México: FCE.
- Bastian, J.-P. (2004b). Introducción. En J.-P. Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 1-18). Ciudad de México: FCE.
- Bastian, J.-P. (2005a). La etnicidad redefinida: pluralización religiosa y diferenciación interétnica en Chiapas. En B. Guerrero (coord.), *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 29-54). Tarapacá: Ediciones El Jote Errante.
- Bastian, J.-P. (2005b). Pentecostalismos latinoamericanos: lógicas de mercado y transnacionalización religiosa. En A. M. Bidegain y J. D. Demera (comps.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (pp. 323-341). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bastian, J.-P. (2008). Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas. *Revista TRACE. Reacomodos Religiosos (Neo) Indígenas*, 54(diciembre), 19-30.
- Bendini, M., y Steimbregger, N. (2010). Trabajadores golondrinas y nuevas áreas frutícolas. Las mismas temporadas, otros territorios. En S. M. Lara (coord.), *Migraciones*

- de trabajo y movilidad territorial* (pp. 281-303). Ciudad de México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y Miguel Ángel Porrúa.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.
- Bentúe, A. (1975). Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura. En *Encuentro Latinoamericano de Religiosidad Popular, Religiosidad y Fe en América Latina* (s. p.). Santiago de Chile: Mundo
- Berger, P. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Bidegain, A. (2005). Introducción. En A. M. Bidegain y J. D. Demera (comps.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (pp.13-30). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bordieu, P. (1972). Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie*, 12(1), 3-21.
- Botey, C., Heredia, J., y Zepeda, M. (1975). *Los jornaleros agrícolas migratorios: una solución organizativa*. Ciudad de México: Secretaría de la Reforma Agraria.
- Bowen, K. (1996). *Evangelism & Apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*. Montreal, Kingston, Londres y Buffalo: Mc Gill-Queen's University Press.
- Brodwin, P. (2003). Pentecostalism in translation: religion and the production of community in the Haitian diaspora. *American Ethnologist*, 30(1)85-101.
- Butterworth, D. (1975). *Tilantongo. Comunidad mixteca en transición*. Ciudad de México: INI.
- C. de Grammont, H., y Lara, S. (2004). *Encuesta a hogares de jornaleros migrantes en regiones hortícolas de México*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)-UNAM.
- C. de Grammont, H., Lara, S., y Sánchez, M. (2004). Migraciones rurales y nuevas configuraciones familiares: los casos de Sinaloa, México; Napa y Sonoma U.S.A. En M. Ariza y O. de Oliveira (coords.), *Imágenes de la familia en el cambio de siglo* (pp. 357-386). Ciudad de México: IIS-UNAM.
- Calavia, O. (1998). *Campo religioso e Grupos indígenas no Brasil*. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Clark, V. (17 de mayo de 1985). Los mixtecos de la costa de Baja California. Prisioneros de su miseria y su destino. *Semanario ZETA*.
- Camargo, A. (2004). *Hermanos, paisanos y camaradas. Redes y vínculos sociales en la migración interna e internacional de los indígenas asentados en el valle de San Quintín* (tesis de Maestría en Desarrollo Regional). Tijuana: El Colef.

- Camargo, A. (2011). Las formas del movimiento: el papel del vínculo religioso en una región intermedia de migración. En A. Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe: prácticas y creencias religiosas en el margen institucional* (pp. 345-372). El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), El Colegio de Michoacán (COLMI-CH), Universidad Autónoma de Nuevo León (UALN).
- Camargo, A. (2012a). *Asentamiento indígena, apropiación del espacio y configuración de los nuevos territorios étnicos en el noroeste de México*. Ponencia presentada en el XXXIV Coloquio de Antropología e Historia Regionales. *El Valor de lo Rural*, del 24 al 26 de octubre. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán (COLMICH).
- Camargo, A. (2012b). Haciendo vida en esta tierra: el asentamiento de los triquis en el valle de San Quintín, Baja California. En M. D. Paris (coord.), *Diáspora triqui: violencia política, desplazamiento forzado y migración* (pp. 81-92). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Xochimilco e Itaca Editorial
- Canabal, B. (2009). Migración Indígena: el caso de Guerrero. *Veredas 18. Revista de Pensamiento Sociológico*, 169-192. Recuperado de <https://veredasoj.s.xoc.uam.mx/index.php/veredas/issue/view/17>
- Cariño, C. (2012). Violencia política y migración. Voces de mujeres desde el exilio. En M. D. Paris (coord.), *La diáspora triqui: violencia política, desplazamiento forzado y migración* (pp. 97-119). Ciudad de México: UAM-Xochimilco e Itaca Editorial
- Castilleja, A., Cervera, G., y Villar, K. (2010). El costumbre frente a la diversidad religiosa. Un estudio en la región purépecha. En F. Quintanal, A. Castilleja y E. Masferrer (coord.), *Los dioses, el Evangelio, y el costumbre: ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (pp.17-112), vol. II. Ciudad de México: IINAH.
- Centro de Derechos Humanos de la Montaña "Tlachinollan". (2011). *Informe del Centro de Derechos Humanos de la Montaña "Tlachinollan" Migrantes Somos y en el Camino Andamos*.
- Ceriani, C., y Citro, S. (2005). El movimiento del Evangelio entre los toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. Guerrero (coord.), *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (pp.111-170). Tarapacá: Ediciones El Jote Errante.
- Chavarochette, C., y Demanget, M. (2008). Prólogo. *Revista TRACE. Reacomodos Religiosos (Neo) Indígenas*, 54(diciembre), 3-18.

- Chávez, L. (2009). Movilidad laboral. Imposición estructural para la incorporación indígena a los mercados de trabajo en contextos globales. *Migración y Desarrollo* (13), 47-59.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Madrid: Gedisa.
- Comaroff, J., y Comaroff, J. L. (1996). Ethnicity, nationalism, and the politics of difference in an age of revolution. En E. N. Wilmsen y P. McAllister (eds.), *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power* (pp. 162-183). Chicago: The University of Chicago Press.
- Comisión Económica de América Latina y el Caribe (CEPAL). (2012). *Panorama social de América Latina, 2012*. Sin ciudad de edición: Comisión Económica de América Latina y el Caribe. Recuperado de <https://www.cepal.org/es/publicaciones/1247-panorama-social-america-latina-2012>
- Cortés, E. (2005). La migración actual y la organización laboral familiar entre los mazahuas. En Cámara de Diputados, *Memoria. Jornadas del migrante* (pp. 30-41). Ciudad de México: Cámara de Diputados.
- Cortés, E., y Carreón, J. (coords.). El diablo se fue al demonio cuando llegó la palabra de Dios. El catolicismo étnico y las nuevas opciones religiosas en las comunidades indígenas del Estado de México. En F. Quintanal, A. Castilleja y E. Masferrer (coords.), *Los dioses, el Evangelio y el costumbre: ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (pp. 27-159), vol II. Ciudad de México: INAH.
- Coubès, M., Velasco, L., y Zlolski, C. (2009). Asentamiento residencial y movilidad en el valle de San Quintín: reflexión metodológica sobre una investigación interdisciplinaria. En L. Rivera y F. Lozano (coords), *Encuentros disciplinarios y debates metodológicos. La práctica de la investigación sobre migraciones y movi- lidades* (pp. 27-55). Ciudad de México: CRIM-UNAM y Miguel Ángel Porrúa.
- Dahinden, J. (2010). The dynamics of migrants' transnational formations. Between mobility and locality. En R. Bauböck y T. Faist (eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods* (pp. 51-72). Amsterdam: International Migration, Integration, and Social Cohesion (IMSICOE) y Amsterdam University Press.
- Demera, J. (2008). Trayectorias del protestantismo y redefiniciones étnicas entre los indígenas Guambianos-Colombia. *Revista de Ciencias Sociales (Cl)*, 20(primer semestre), 107-128.
- Díaz S., E. (2007). *Ni Zi Shan Ma Chuma a: los triquis de San Juan Copala. Breve historia y vida*. Ciudad de México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas.

- Díaz C., R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos y UAM-Iztapalapa.
- Delgadillo, J., Torres, F., Gasca, J. (2001). *El desarrollo regional de México en el vértice de dos milenios*. Ciudad de México: UNAM y Miguel Ángel Porrúa.
- Dow, J. (2001a). The expansion of protestantism in Mexico: an anthropological view. *Anthropological Quarterly*, 78(4), 827-850.
- Dow, J. (2001b). Protestantism in Mesoamerica: the old within the new. En J. Dow y A. Sandstrom (eds.), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America* (pp. 1-23). Westport: Praeger.
- Du Bry, T. (2003). *The New Pioneers: Farm Laborers, Settlement and Community in the California Desert*. Ponencia presentada en el *Coloquio Internacional: Movilidad y Construcción de los Territorios de la Multiculturalidad*, 31 de marzo, organizado por la Universidad Autónoma de Coahuila, Saltillo, México.
- Durand, J. (comp.). (1991). *Migración México-Estados Unidos. Años veinte*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Durand, J. (2007). Origen y destino de una migración centenaria. En M. Ariza y A. Portes (coords.), *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera* (pp. 55-81). Ciudad de México: UNAM-IIS.
- Ebaugh, H. y Chafetz, J. (2000). *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Nueva York: AltaMira Press.
- El Colegio de la Frontera Norte. (2005). *Encuesta Biográfica de Movilidad Residencial y de Empleo en San Quintín*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- El País*. (30 de julio de 2010). *Lutero avanza en América Latina*. Recuperado de [http://el-pais.com/diario/2010/07/30/internacional/1280440809\\_850215.html](http://el-pais.com/diario/2010/07/30/internacional/1280440809_850215.html)
- Eslava, M. (2012). Las organizaciones triquis en el Distrito Federal (1980-2010). En M. París (coord.), *La diáspora triqui: violencia política, desplazamiento forzado y migración* (pp. 121-131). Ciudad de México: UAM-Xochimilco e Ítaca Editorial.
- Faret, L. (2007). Temporalidades y espacios de la circulación migratoria entre México y Estados Unidos. En M. Estrada y P. Labazé (coords.), *Globalización y localidad. Espacios, actores, movilidades e identidades* (pp. 329-348). Ciudad de México: CIESAS-IRD.
- Faret, L. (2010). Movilidades migratorias contemporáneas y recomposiciones territoriales: perspectivas multi-escala a partir del caso México-Estados Unidos. En S. Lara (coord.), *Migraciones de trabajo y movilidad territorial* (pp. 81-98). Ciudad de México: CONACYT y Miguel Ángel Porrúa.



- Foerster, R. (2005). Pentecostalismo mapuche, ¿fin o reformulación de la identidad étnica? En B. Guerrero (coord.), *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 385-402). Tarapacá: Ediciones El Jote Errante.
- Foley, M., y Hoge, D. (2007). *Religion and the New Immigrants*. Oxford: Oxford University Press.
- Fortuny, P. (1981). El protestantismo en Yucatán: estructura y función del culto en la sociedad religiosa estudiada. *Yuacatán, Historia y Economía*, año 5(25 mayo-junio), 35-47.
- Fortuny, P. (1982). Difusión e inserción protestante en el campo yucateco. *Taller de Teología* (10), 41-57.
- Fortuny, P. (1994). El pentecostalismo y su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán. *Nueva Antropología*, 13(45 abril), 49-63
- Foursquare. (s. f.). *Welcome to Foursquare*. Recuperado de <http://www.foursquare.org/es>
- Foursquare. (s. f.b). *Historia*. Recuperado de <https://www.foursquare.org/es/sobrenosotros/historia/>
- Foursquare. (2021). *Welcome to Foursquare*. Recuperado de <http://www.foursquare.org/>
- Fox, J., y Rivera, G. (2004). Introducción. *Migrantes indígenas mexicanos en Estados Unidos*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- Garcés, B. (2010). Fronteras y confines de un Estado poscolonial. El caso de Malasia. En M. Anguiano y A. López (eds.), *Migraciones y fronteras. Nuevos contornos para la movilidad internacional* (pp. 259-278). Barcelona: Editorial Juventud, CI-DOB Ediciones.
- García, A. (2013). *Espacios de vida de los jornaleros agrícolas migrantes en Yurécuaro, Michoacán* (tesis de Maestría en Geografía Humana). El Colegio de Michoacán.
- Garduño, E., García, E., y Morán, P. (1989). *Mixtecos en Baja California. El caso de San Quintín*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Garma C. (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. Ciudad de México: INI.
- Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu: pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Plaza y Valdés Editores.
- Garma, C. (2007). Pentecostalismo. En R. de la Torre y C. Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 79-84). Ciudad de México: El Colef, CIE-SAS, Colegio de Jalisco (COLJAL), COLMICH y Secretaria de Gobernación.
- Garma C., y Hernández, A. (2007). Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas. En R. de la Torre y C. Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*

- (pp. 203-226). Ciudad de México: El Colef, CIESAS, Colegio de Jalisco (COL-JAL), COLMICH y Secretaría de Gobernación.
- Global Recordings Network (GRN). (s. f.). Home. *Global Recordings Network*. Recuperado de <http://globalrecordings.net/en/>
- Giménez, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Ciudad de México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Glick, N., Çağlar A., y Guldbrandsen, T. (2006). Beyond the ethnic lens: locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist*, 33(4), 612-633.
- Goldring, L., y Landolt, P. (2009). Reformulación de las unidades, identidades, temporalidad, cultura y contextos: reflexiones sobre la investigación de los movimientos migratorios. En L. Rivera y F. Lozano (eds.), *La práctica de la investigación sobre migraciones y moviidades* (pp. 125-161). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa y CRIM-UNAM.
- González, J., y Cardoza, C. (2008). *Historia general de las misiones*. Barcelona: Editorial Clie.
- Granovetter, M. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6, mayo), 1360-1380.
- Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Grupo Buenas Nuevas (2010). *Proyecto Culiacán. wmb*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=TMrCJwHRSj4> en inglés y en español en <https://www.youtube.com/watch?v=koKlnOFORRc&list=PL8F23563527CDEEF2&index=18>
- Guarnizo, L. (2010). Notas sobre la movilidad contemporánea del capital y del trabajo. En S. Lara (coord.), *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*. Ciudad de México: CONACYT y Miguel Ángel Porrúa.
- Guerrero, B. (2005). *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campvs.
- Heath, H. (2011). El malogrado proyecto del ferrocarril peninsular del Distrito Norte de la Baja California, 1887-1892. *Revista Estudios Fronterizos*, nueva época, 12(24, julio-diciembre), 185-221.
- Hernández C., R. (1998). Religiosas e indígenas en Chiapas: ¿una nueva teología india desde las mujeres? *Cristianismo y Sociedad*, 36(135-136), 79-96.
- Hernández H., A. (1996). Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas. *Frontera Norte*, 8(15, enero-junio), 107-131.

- Hernández H., A. (1999). La formación de la frontera norte y el protestantismo. En P. Galeana (coord.), *Nuestra frontera norte*. México (pp. 137-152). Ciudad de México: Archivo General de la Nación.
- Hernández H., A. (2002). La diversidad religiosa en Baja California. En T. Guillén (coord.), *Baja California: escenarios del nuevo milenio, México* (pp. 231-257). Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CIICH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Hernández H., A. (2007). Urbanización y cambio religioso. En R. de la Torre y C. Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Quintana Roo: CEL, COLJAL, El Colef, CIESAS, COLMICH, Secretaría de Gobernación y Universidad de Quintana Roo.
- Hernández H., A. (coord.). (2011a). *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*. Ciudad de México: El Colef, COLMICH y UANL.
- Hernández H., A. (2011b). Introducción. En A. Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*. Tijuana, Zamora y Nuevo León: El Colef, COLMICH y UANL.
- Hernández H., A., y O'Connor, M. (2013). Migración y conversión religiosa entre los mixtecos de Oaxaca. *Revista Alteridades*, 23(45, enero-junio), 9-23.
- Hernández M., M. (1999). Migrantes y conversos religiosos: cambios de identidad en el noroeste de Michoacán. En G. Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas* (pp. 393-404). Zamora: COLMICH, Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán.
- Hernández M., M. (2000). El proceso de convertirse en creyentes: identidades de familias. Testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional. *Relaciones*, XX-XIX(83), 17-29.
- Hervieu, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion.
- Higuera, A. (2013). Expansión de los Testigos de Jehová en México y Quintana Roo. *Revista Cuicuilco*, 57(mayo-agosto), 298-319.
- Hirai, S. (2009). *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre las transformaciones del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. Ciudad de México: Juan Pablos y UAM-Iztapalapa.
- Hobsbawm, E., y Ranger, T. (eds.). (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Huerta, C. (1981). *Organización socio-política de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*. Ciudad de México: INI.

- Ianni, O. (1999). *La era del globalismo*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Iglesia del Evangelio Cuadrangular. (s. f.). Iglesia del Evangelio Cuadrangular. Recuperado de <https://www.facebook.com/Iglesia-del-Evangelio-Cuadrangular-en-Mexico-AR-458671024230653/>
- International Disciple Trainig, Inc. (IDT). (s. f.). *The Fast that He Choose*. Recuperado de <http://www.idtmissions.org/>
- International Disciple Trainig, Inc. (IDT). (s. f.b). *What We Do*. Recuperado de <http://www.idtmissions.org/what-we-do>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2000). *XII Censo General de Población y Vivienda*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000/>
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). (2005). *La diversidad religiosa en México*. Recuperado de <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/Resource/34/5/images/DiversidadReligiosa.pdf>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Censo de Población y Vivienda, 2010*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>
- James, W. (2002). *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Ediciones Península.
- Jordán, F. (1997). *El otro México: biografía de Baja California*. La Paz: Gobierno del Estado de Baja California Sur, CONACULTA e Instituto Sudcaliforniano de Cultura.
- Juárez, E. (1995). *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos de Yajalón, Chiapas, México*. Ciudad de México: INAH.
- Kearney, M. (1988). Mixtec political consciousness: from passive to active resistance. En D. Nugent (ed.), *Rural Revolt in Mexico and U. S. Intervention* (pp. 113-124). San Diego: Center for U. S.-Mexican Studies.
- Krissman, F. (2002). *¿Manzanas o naranjas? Cómo el reclutamiento de indígenas mexicanos divide los mercados laborales agrícolas en el oeste de E.U.* (documento). *I foro Indígenas Mexicanos Migrantes en Estados Unidos: Construyendo Puentes entre Investigadores y Líderes Comunitarios*. Universidad de California, Santa Cruz, 11 y 12 de octubre.
- Lalive, C. (1975). *Religion dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chile*. París: Mouton.
- Lara, S. (1996). Mercado de trabajo rural y organización laboral en el campo mexicano. En H. C. de Gramont (coord.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano* (pp. 69-112). Ciudad de México: UNAM y Plaza y Valdés.

- Lara, S. (1998). *Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura mexicana*. Ciudad de México: Juan Pablos.
- Lara, S. (2001). Análisis del mercado de trabajo rural en México en un contexto de flexibilización. En N. Giarracca (comp.), *Una nueva ruralidad en América Latina* (pp.363-382), Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias sociales y Agencia Sueca de Desarrollo Internacional. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100929021611/17flores.pdf>
- Lara, S. (2008). Espacio y territorialidad en las migraciones rurales. Un ejemplo, el caso de México. En P. Castro (coord.), *Dilemas de la migración en la sociedad posindustrial* (pp.363-382). Universidad Autónoma del Estado de México, UAM-Iztapalapa, CONACYT y Miguel Ángel Porrúa.
- Lara, S. (2010). Los encadenamientos migratorios en regiones de agricultura intensiva de exportación en México. En S. Lara (coord.), *Migraciones de trabajo y movilidad territorial* (pp.251-277). Ciudad de México: CONACYT, Miguel Ángel Porrúa y Cámara de Diputados.
- Lara, S., y C. de Grammont, H. (2011). Reestructuraciones productivas y encadenamientos migratorios en las hortalizas sinaloense. En S. Lara (coord.), *Los encadenamientos migratorios en espacios de agricultura intensiva* (pp. 33-74). El Colegio Mexiquense y Miguel Ángel Porrúa.
- Lastage, F. (2011). *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*. Tijuana: El Colef.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Leclair, S. (1994). *El país del otro*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Levitt, P. (2001). *Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion* (documento presentado en el taller “Transnational Migration: Comparative Perspectives”. Princeton University, del 30 de junio al 1 de julio.
- Levitt, P. (2009). *God needs no Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. Nueva York: The Nes Press.
- Levitt, P. y Glock, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo* (3), 60-91.
- Lewin, P., y Guzmán, E. (2003a). La migración indígena. En En A. Barabas, M. A. Bartolomé y B., *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico* (pp.201-251). FCE, Secretaría de Asuntos indígenas del Gobierno del Estado de Oaxaca, CONACULTA e INAH.

- Lewin, P., y Guzmán, A. (2003b). *Diagnóstico de la población jornalera del valle de San Quintín*. Ciudad de México: Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL)- Programa Nacional de Atención a Jornaleros Agrícolas (PRONJAG, B. C.).
- Lewin, P. y Sandoval, F. (2007). *Triquis: pueblos indígenas del México contemporáneo*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- Lisbona, M. (coord.). (2005). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora y Tuxtla Gutiérrez: COLMICH y Universidad de Artes y Ciencias de Chiapas.
- Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- López, F. (2009). *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco y MC Editores.
- López, F., y Runsten, D. (2004). El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: experiencia rural y urbana. En J. Fox y G. Rivera (eds.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos* (pp. 277-309). Ciudad de México: Cámara de Diputados LIX Legislatura, University of California at Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa.
- Lucena, M. (1978). Informe al vicariato apostólico de Vaupes, Bogotá. *Revista Nueva Antropología*, año III(9), 116-142.
- Martínez L., J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca. CAMPO, Fundación Harp Helú y Secretaría de Cultura y Culturas Populares.
- Martínez N., C. (2006). *Who defines indigenous. Identities, development, intellectuals and the State in Northern Mexico*. New Brunswick, Nueva Jersey y Londres: Rutgers University Press.
- Maldonado, B. (2003). Organización social y política. En A. Barabas, M. Bartolomé y B. Maldonado, *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico* (pp.21-49). FCE, Secretaría de Asuntos indígenas del Gobierno del Estado de Oaxaca, CONACULTA E INAH.
- Mallimaci, F. (2001). Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. En J.-P. Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada* (pp.19-44). Ciudad de México: FCE.
- Marañón, B. (2004). *Agroexportación no tradicional en el Bajío: cambios tecnológicos organizativos y estructura del mercado de trabajo 1980-2000* (tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

- Marinis, N. de. (2009). *Entre la guerra y la paz. La intervención política partidista, el conflicto armado y la autonomía como paz entre los triquis de San Juan Copala, Oaxaca* (tesis de Maestría en Antropología Social), CIESAS.
- Marroquín, E. (1994). Un signo apocalíptico del milenio: persecución de los protestantes indígenas de Oaxaca. En A. Barabas (coord.), *Religiosidad y resistencias indígenas hacia el fin del milenio* (pp.223-250). Quito: Ediciones Abya-Yala,
- Marroquín, E. (2007). *El conflicto religioso. Oaxaca 1976-1992*. Oaxaca: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades y Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Instituto de Investigaciones Sociológicas.
- Marzal, M. (1993). *Sincretismo religioso*. En J. Gómez (ed.), *Religión* (pp. 55-68). Valladolid: Trotta.
- Melton, J. (2009). *Melton's Encyclopedia of American Religions*. S. C.: Gale Research Inc.
- Mendoza, E. (2010). Resistencia triqui. *Contralínea*, 176(4). Recuperado de <http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/2010/04/04/resistencia-triqui/>
- Merril, W. (1992). *Almas rarámuris*. Ciudad de México: INI.
- Millán, S., y Valle, J. (2003). *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. I. Ciudad de México: INAH y CONACULTA.
- Molina H., J. (2003). Configuración regional del territorio religioso en México. *Frontera Norte*, 15(30, julio-diciembre), 91-119.
- Montemayor, C. (2008). *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. Ciudad de México: Ediciones de Bolsillo.
- Monsiváis, C. (s. f.). *La intolerancia religiosa*. Recuperado de <http://ghrendhel.tripod.com/textos/monsivais.htm> consultado el 15 de junio de 2010.
- Mora, M. (2002). *Mujeres, cultura laboral y agroindustria: un estudio de caso en el valle de Arista, San Luis Potosí* (tesis de Doctorado en Antropología Social). UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mora, M., y Maisterrena, J. (2011). Movilidad laboral y encadenamientos migratorios en torno a un sistema de agricultura intensiva en el valle de Arista, San Luis Potosí. En S. Lara (coord.), *Los encadenamientos migratorios en espacios de agricultura intensiva* (pp.79-146). Ciudad de México: El Colegio Mexiquense y Miguel Ángel Porrúa.
- Moreno M., J. (2002). Los valles agrícolas de Baja California: espacios de agricultura para la exportación. En A. León, B. Canabal, R. Pimienta (coords.), *Migración, Poder y Procesos Rurales* (pp. 65-78). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, Plaza y Valdés Editores.

- Moreno T., A. (1994). La era virreinal. En D. Cosío, I. Bernal, A. Moreno, L. González, E. Blanquel y L. Meyer, *Historia mínima de México* (pp. 51-74). Ciudad de México: El Colegio de México.
- Moyano, A. (1983). *California y sus relaciones con Baja California. Síntesis del desarrollo histórico de California y sus repercusiones en Baja California*. Ciudad de México: FCE.
- Navarrete, F. (2015). *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas. Recuperado de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/otrahistoria/america.html>
- Nolasco, M. (1992). Migración indígena y etnicidad. En M. Nolasco, *Migración y etnicidad en Oaxaca* (pp. 69-78). Nashville: Vanderbilt University.
- Odgers, O. (2006). Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos. *Economía, Sociedad y Territorio*, 6(22), 399-430.
- Odgers, O. (2007). Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales”. *Revista Iztapalapa: conflictos locales y religiones globales*, año 28, (62-63).
- Odgers, O. (2008). Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad: los santos patronos como vínculos espaciales en la migración México-Estados Unido. En *Migraciones Internacionales* 4(3, enero-junio), 5-26.
- Odgers, O., y Ruiz, C. (coords.). (2009). *Migración y creencias: pensar las religiones en tiempos de movilidad*. Tijuana, San Luis Potosí y Ciudad de México: El Colef, El Colegio de San Luis y Miguel Ángel Porrúa.
- Pániker, A. (2005). *Indika. Una descolonización intelectual*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Palerm, J. (2010). De colonias a comunidades: la evolución de los asentamientos mexicanos en la California rural. En S. Lara (coord.), *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*. Ciudad de México: CONACYT y Miguel Ángel Porrúa.
- Paré, L. (1991). El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta. *Nueva Antropología* (11)39, 9-26.
- Paris, M. (2010). Youth identities and the migratory culture among Triqui and Mixtec boys and girls. *Migr. Inter*, 5(4), 139-164.
- Paris, M. (coord.). (2012). *Diáspora triqui: violencia política, desplazamiento forzado y migración*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco e Ítaca Editorial.
- Paris, M. (2014). Breaking the spiral of violence: politics and migration in the lower Triqui region. *Latin American Perspectives*, 196, 41(3, mayo), 137-153.



- Parker, C. (1993). *La otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.
- Parker, C. (2002). Introduction. *Social Compass* 49(1).
- Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy* (41), 33-56.
- Pedreño, A. (2007). La condición inmigrante del trabajo en las agriculturas globalizadas. En S. Lara (coord.), *Los encadenamientos migratorios en espacios de agricultura intensiva*. Zinacantepec y Ciudad de México: El Colegio Mexiquense y Miguel Ángel Porrúa.
- Pedreño, A. (2011). Esos lodos de los que vienen esos fangos: crisis social y régimen específico de vulnerabilidad de la población trabajadora migrante. *Libre Pensamiento*, 68(verano), 36-41.
- Peña, G. de la. (2004). El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México. *Revista Relaciones*, 25(100, otoño), 23-71.
- Perau, C. (1987). *Hermana Charla*. Estados Unidos: Foundation for His Ministry.
- Piñera, D. (2006). *Los orígenes de las poblaciones de Baja California: factores externos, nacionales y locales*. Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California (UABC).
- Pitach, P. (2003). Infidelidades indígenas. *Revista de Occidente* (269) 60-75.
- Pitarch, P. (2004). The Zapatistas and the art of ventriloquism. *Journal of Human Rights*, 3(3), 35-63.
- Pollak-Eltz, A. (2005). Algunas observaciones acerca del pentecostalismo rural en Venezuela. En B. Guerrero (coord.), *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (pp.55-56). Santiago de Chile: Ediciones El Jote Errante,
- Proshansky, H., Fabian, A., y Kaminoff, R. (1983). Place identity: physical world socialization of the self. *Journal of Environmental Psychology* (3), 57-83.
- Puech, H. (dir.). (1982). *Historia de las religiones siglo XXI. Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, vol.12. Ciudad de México. Siglo XXI.
- Puech, H. (1990). *Las religiones antiguas*, vol. 1. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Quesnel, A. (2010). El concepto de archipiélago: una aproximación al estudio de la movilidad de la población y la construcción de lugares y espacios de vida. En S. Lara (coord.), *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*. Ciudad de México: CONACYT y Miguel Ángel Porrúa.
- Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2, Summer/Fall), 342-386.

- Quintanal, E., Castilleja, A., y Masferrer, E. (coords.). (2010). *Los dioses, el evangelio, y el costumbre: Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. Ciudad de México: INAH.
- Rex, J. (1994). The political sociology of multiculturalism and the place of Muslims in west European societies. *Social Compass*, 41(1), 79-92.
- Rivera, F., C., García, M., Lisbona, M., Sánchez, I., Meza, S. (2005). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal y Ciudad de México: UNAM, CIESAS, COCYTECH, Secretaría de Gobernación y Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas.
- Rivera S., L. (2004). Expressions of identity and belonging: Mexican immigrants in New York. En J. Fox y G. Rivera-Salgado, *Indigenous Mexican Migrants in the United States* (pp. 417-446). California: Center for U. S.-Mexican Studies (UCSD), Center for Comparative Immigration Studies.
- Rivera S., L. (2006). Cuando los santos también migran: conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia. *Migraciones Internacionales*, 3(4, julio-diciembre), 35-59.
- Rivers, J. (1979). *Antropología del honor o política de los sexos: ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona: Grijalbo.
- Riviere, G. (2005). Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara. En B. Guerrero (coord.), *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 329-354). Santiago de Chile: Ediciones El Jote Errante.
- Robinson, W. (2007). *Una teoría sobre el capitalismo global: producción, clases y Estado en un mundo transnacional*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Rolim, F. (1985). *Pentecostais no Brasil*. Petrópolis: Editorial Vozes.
- Roberts, B. (1967). *El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala*. En *Seminario de Integración Social Guatemalteca*, Ministerio de Educación, República de Guatemala, Guatemala.
- Robles, A. (2001). *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Heredia: EUNA y Universidad Nacional.
- Rodrigues, C. (1987a). *O festim dos bruxos: estudos sobre a religiao no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- Rodrigues, C. (1987b). Creencia e identidad: cambio religioso y cambio cultural. *Cristianismo y Sociedad*, XXV/3(93), 65-106.
- Ruiz, E. (2003). *Migración, curso de vida y sexualidad: mujeres triquis en una vecindad del centro de la Ciudad de México* (tesis de Licenciatura en Etnología). Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

- Saldaña, A. (2009). La construcción del territorio circulatorio de una comunidad nahua del Alto Balsas. En K. Sánchez y A. Saldaña (coords.), *Buscando la vida. Productores y jornaleros migrantes en Morelos* (pp.137-152). Madrid: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, SEP-PROMEP, Plaza y Valdés Editores.
- Saldaña, A. (2014). *La constitución de la zona de Tenex Tepango como centro de contratación de mano de obra de alta movilidad para las cosechas de hortalizas en las regiones centro y noroeste del país* (tesis de Doctorado en Ciencias Agropecuarias y Desarrollo Rural). Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).
- Sánchez M., R. (2009). Pentecostalismo y transnacionalismo: inmigrantes salvadoreños y la iglesia de los Apóstoles y Profetas en Washington, D. C. En O. Odgers y J. C. Ruiz (coords), *Migración y creencias: pensar las religiones en tiempos de movilidad* (pp.241-264). El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis y Miguel Ángel Porrúa.
- Sánchez S., K. (2002). Intermediarios en el mercado laboral agrícola y reestructuración social en el campo. Notas sobre un estudio de caso. En B. Rubio, C. Martínez, M. Jiménez y E. Valdivia (comps.), *Reestructuración productiva, comercialización y reorganización de la fuerza de trabajo agrícola en América Latina* (pp. 221-240). Ciudad de México: Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), Secretaría de Agricultura y Desarrollo Social (SAGARPA) y Plaza y Valdés.
- Sánchez S., K. (2006.) *Los capitanes de Tenex Tepango, un estudio sobre intermediación cultural*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa y UAEM.
- Sánchez S., K., y Saldaña, A. (coords.) (2009). *Buscando la vida. Productores y jornaleros migrantes en Morelos*. Ciudad de México: UAM, Secretaría de Educación Pública y Plaza y Valdés.
- Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones Katz.
- Segato, R. (2005). Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina. En B. Guerrero (coord.), *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 171-230). Santiago de Chile: Ediciones El Jote Errante.
- Semán, P. (2005). ¿Por qué no? El matrimonio entre espiritualidad y *confort*. Del mundo evangélico a los *bestsellers*. *Revista Desacatos* 18 (mayo-agosto), 71-86.
- Semán, P. (1997). Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana. *Nueva Sociedad* (149, mayo-junio), 130-147.

- Shadow, R. (1994). Símbolos que amarran, símbolos que dividen. En C. Garma y R. Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas, una aproximación* (pp. 81-140). Ciudad de México: UAM-Iztapalapa.
- Shayegan, D. (2008). *La luz viene de Occidente*. Ciudad de México: Tusquets.
- Spurr, D. (1993). *La retórica del imperio. El discurso colonial en el periodismo, escritura de viajes y administración imperial*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Stephen, L. (2007). *Transborder lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Stoll, D. (2000). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Durham y Londres: El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina y Nódulo.
- Suárez, H. (2003). La religión en la sociedad red: la experiencia de América Latina. En M. Castells y F. Calderón (coords.) *¿Es sostenible la globalización en América Latina? Debates con Manuel Castells*, vol. II (pp. 10-125). Santiago de Chile: FCE.
- Suárez, H. (2005). Reseña bibliográfica al texto *Religión y modernidad: a propósito de la religión pour mémoire de Danièle Hervieu-Léger*. *Revista Desacatos* (18, mayo-agosto), 179-182.
- Tamagno, L. (2007). Religión y procesos de movilidad étnica: la Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina. *Revista de Ciencias y Humanidades*, 28(62-63, enero-diciembre).
- Tarrius, A. (1989). *Anthropologie du mouvement*. Caen: Paradigmes.
- Tarrius, A. (2000). Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de territorio circulatorio, los nuevos hábitos de la identidad. *Revista Relaciones, Migración y Sociedad* (21)83, 39-66.
- Torre, R. de la. (2007a). Introducción. En R. de la Torre y C. Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 7-17). San Luis Potosí, Tijuana, Ciudad de México, Zamora y Chetumal: El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación y Universidad de Quintana Roo.
- Vallverdú, J. (2003). El agente humano. La dimensión socio institucional de la religión. En E. Piera y G. Cabrillana (coords.), *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas* (pp.401-436). Barcelona: Editorial UOC.
- Vanderwood, P. (2008). *Juan Soldado: violador, asesino, mártir y santo*. Tijuana, San Luis Potosí: El Colegio de la Frontera Norte y El Colegio de San Luis.

- Vargas, S. y Camargo, A. (2007). Migración, trabajo y organización intrafamiliar: el papel de las mujeres y niños/as indígenas en una región intermedia de migración. El valle de San Quintín, B. C. En B. Suárez y E. Zapata (coords.). *Ilusiones, sacrificios y resultados: el escenario real de las remesas de emigrantes a Estados Unidos* (pp. 339-452). Ciudad de México: GIMTRAP.
- Velasco, L. (2002). *El regreso de la comunidad. Migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*. Tijuana: El Colegio de México y El Colegio de la Frontera Norte.
- Velasco, L. (2007). Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana. *Papales de Población*, abril-junio(052), 184-209.
- Velasco, L. (2008). La subversión de la dicotomía indígena-mestizo: identidades indígenas y migración hacia la frontera México-Estados Unidos. En L. Velasco (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales* (pp. 141-163). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte y Miguel Ángel Porrúa.
- Velasco, L. (2010). Migraciones indígenas mexicanas a los Estados Unidos: un acercamiento a las etnicidades transnacionales. En F. Alba, M. Castillo y G. Verduzco (coords.), *Los grandes problemas nacionales. Migraciones internacionales* (pp. 317-353). Ciudad de México: El Colegio de México.
- Velasco, L. (2011). Identidad regional y actores: una experiencia de intervención sociológica en el valle de San Quintín, Baja California. *región y sociedad* 23(51) 43-70.
- Velasco, L., Zolniski, C., y Coubes, M. (2014). *De jornaleros a colonos: residencia, trabajo e identidad en el valle de San Quintín*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Vidal, J. (1998). *Mundialización*. Barcelona: Icaria.
- Vilaça, A. (2002). Missions et conversions chez les Wari? Entre protestantisme et catholicisme. *L'Homme*, 4(164), 57-79.
- Villafañe, E. (1997). *El espíritu liberador: hacia una ética pentecostal hispanoamericana*. Grand Rapids: Nueva Creación.
- Warner, S., y Wittner, J. (1998). *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Weber, D. (2008). Un pasado no visto: perspectivas históricas sobre la migración binacional de pueblos indígenas. En L. Velasco (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte y Miguel Ángel Porrúa.
- Welter, T., y Martins, P. (2007). Religiosidad y estrategias identitarias en la cultura cabocla del sur de Brasil. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 28( 62-63, enero-diciembre), 117-163.

- White, R. (1995). Secularización y pluralismo religioso en América Latina. ¿Cambios... o continúa el mismo sincretismo de religiosidad popular? Una nueva perspectiva de análisis. *Revista Diálogo de la Comunicación* (41, marzo), s. p.
- Wikipedia. (2021). *Iglesia Cuadrangular*. Recuperado de [http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia\\_Internacional\\_del\\_Evanglio\\_Cuadrangular](http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_Internacional_del_Evanglio_Cuadrangular), consultado el 02 de julio de 2012.
- Willaime, J. P. (1996). La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes. En G. Jiménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México* (pp. 47-66). Ciudad de México: IFAL e IIS-UNAM.
- Willems, E. (1967). El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile. En W. D'Antonio y F. Pike (coords.), *Religión, revolución y reforma: nuevas formas de transformación en Latinoamérica* (pp. 165-198) Barcelona: Herder.
- Willems, E. (1969). Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile. En R. Robertson (org.), *Sociología de la religión* (s. p.). Ciudad de México: FCE.
- Young, J. (2012). *El vértigo de la modernidad tardía*. Buenos Aires: Ediciones Didot.
- Zlolski, C. (2011). *De campamentos a colonias: horticultura de exportación y asentamiento en el valle de San Quintín, Baja California*. Ponencia presentada en el VII Congreso Nacional de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, Puebla, Puebla, mayo 2011.



*Hacer comunidad y el desarrollo de un protestantismo étnico  
en una región fronteriza del norte de México.*

Edición al cuidado de la Coordinación Publicaciones Científicas  
y Fomento Editorial de ECOSUR,  
15 de noviembre de 2021.

Para comentarios, enviarlos a:

[llopez@ecosur.mx](mailto:llopez@ecosur.mx)

[publica@colef.mx](mailto:publica@colef.mx)





---

Este libro es una aproximación socioantropológica al proceso de reconfiguración étnica de los grupos indígenas migrantes a partir de su asentamiento en la región fronteriza del valle de San Quintín y de la apropiación de propuestas religiosas distintas al catolicismo. Mediante un análisis procesual y con un lente etnográfico, el texto muestra las configuraciones multi-religiosas que ocurren en la colonia Nuevo San Juan Copala. Ahí se han asentado los triquis provenientes de la región de Copala en la Mixteca oaxaqueña. También examina el desarrollo de un campo religioso basado en los atributos étnicos de sus pobladores. Estos procesos se han llevado a cabo a partir del surgimiento de territorios estratégicos en los que diversos mercados globales interactúan, y donde se observa que los pobladores residentes de las colonias de la región han implementado formas comunitarias novedosas.

Desde que estos grupos se asentaron y consolidaron su arraigo en el valle, su identidad étnica y la reformulación de su pertenencia religiosa se han manifestado como parte de las dimensiones políticas en su expresión de las demandas, en las relaciones laborales y en los modos de pertenencia. Las movilizaciones sociopolíticas de los trabajadores de San Quintín que presenciamos en 2015 exhiben la dimensión política de la reformulación comunal, y evidencian el rostro étnico de las luchas de los pueblos indígenas de México frente a los constreñimientos globales.

El lector podrá conocer el proceso de reconfiguración de los territorios étnicos del país, así como el reconocimiento de los colonos indígenas con derechos civiles y laborales, que trasciende la representatividad política, la diferenciación étnica y la adscripción religiosa.

---