

La etnohistoria en los estudios sobre el fenómeno religioso en México

Josué Emmanuel Barrios Vázquez¹

RESUMEN

Este artículo analiza y propone a la etnohistoria como una disciplina social que puede coadyuvar a una mejor comprensión del fenómeno religioso en México. Nuestro análisis tiene como sustento teórico-metodológico los trabajos de algunos autores en los que el uso de la etnohistoria está presente. Revisamos su significado y comprensión. Exponemos nuestra perspectiva etnohistórica en los estudios religiosos. Reforzamos la eficacia de su uso con algunos hallazgos etnohistóricos desde un caso de estudio particular: los Testigos de Jehová. Concluimos con algunas reflexiones sobre la necesidad de incluirla como disciplina para explicar las dinámicas del campo religioso mexicano.

Palabras clave: Etnohistoria, etnohistórico, fenómeno religioso, Testigos de Jehová.

Ethnohistory in the studies of the religious phenomenon in Mexico

ABSTRACT

This article analyzes and proposes Ethnohistory as a social discipline that can contribute to the understanding of the religious phenomenon in Mexico. Our analysis has as theoretical-methodological support the works of some authors where the use of ethnohistory is present. We review their meaning and understanding. We expose our ethnohistorical perspective in religious studies. We reinforce the effectiveness of its use with some ethnohistoric findings from a particular case study: the Jehovah's Witnesses. We conclude with some reflections on the need to include it as a discipline to explain the dynamics of the Mexican religious field.

Keywords: Ethnohistory, ethnohistoric, religious phenomenon, Jehovah's Witnesses.

1 Doctor y Maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Licenciado en Historia y Sociedad Contemporánea por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. E-mail josba_77@yahoo.com.mx .

Introducción

El campo religioso mexicano del siglo XXI no es el mismo que el de hace cien años. La concepción de una Iglesia católica capaz de controlar incuestionablemente varios aspectos de la sociedad y de los individuos ha quedado en el pasado². Fue a finales del siglo XIX cuando distintos grupos religiosos de origen protestante entraron a escena con mayor tenacidad y amplitud en la sociedad mexicana³. Su llegada, aparición, desarrollo y consolidación se debe a distintos factores.

La penetración de estos grupos ha provocado en la sociedad un importante cambio religioso, el cual, en las últimas décadas, se ve reflejado notablemente. Actualmente, podemos ver en nuestra cotidianidad a grupos no católicos que intentan captar en las comunidades o en las calles nuevos adeptos a sus filas. Incluso, geográficamente han emergido diversos centros de culto dedicados a estas manifestaciones religiosas alternativas: mormones, Testigos de Jehová, adventistas, metodistas, pentecostales, bautistas, presbiterianos, entre otros, son ejemplo de ello.

Derivado de estas transformaciones religiosas, el ámbito académico ha puesto interés en el estudio de los fenómenos religiosos en México y en su impacto en la sociedad y en los individuos. Los interesados en el tema intentan, desde sus disciplinas, explicar estos cambios. Antropólogos, sociólogos, historiadores, filósofos, teólogos y hasta psicólogos han coadyuvado en esta atrayente tarea. Sin embargo, esta variedad disciplinaria ha provocado, a su vez, ciertos conflictos intelectuales entre los científicos sociales, al buscar

2 Para Elio Masferrer Kan, la Iglesia Católica Apostólica Romana, paradójicamente como una institución globalizada del mundo occidental, mantuvo durante dos milenios el concepto de iglesia particular, que suponía, por sí mismo, una gran capacidad para operar en cada sociedad de modo particularizado, a la vez que era capaz de acotar conflictos y contradicciones internas en cada país, región o diócesis, sin que lo sucedido en un espacio repercutiera en forma significativa en los demás. Esta tendencia, de acuerdo con este autor, ha cambiado drásticamente con las transformaciones en los aspectos cualitativos del campo religioso, en México y en el plano internacional (Masferrer, 2009:11-13).

3 Es importante señalar que la aparición de grupos no católicos en México data del último cuarto del siglo XIX. En este sentido, para el historiador Jean Pierre Bastian, entre 1872 y 1911 llegaron y se establecieron en México alrededor de diecisiete sociedades religiosas protestantes, de las cuales cinco tuvieron actividades constantes hasta la época del Porfiriato. Se calcula –de acuerdo a Bastian- que las mismas lograron al final de este periodo reclutar a unos 70 000 miembros activos y otros tantos simpatizantes (Bastian, 1989:12-13)

saber con claridad desde que disciplinas sociales o qué herramientas teóricas-metodológicas se pueden utilizar al intentar explicar el fenómeno religioso mexicano. Existe una variedad interesante de propuestas.

Por lo anterior, este artículo versa sobre proponer a la etnohistoria –la interrelación teórica-metodológica de la historia y la antropología– como una disciplina científico social que nos puede ayudar a comprender de una manera clara y abarcativa diversos fenómenos religiosos. Empero, no es nuestra intención imponer una perspectiva o decir que hemos encontrado una fórmula única, en realidad intentamos ofrecer una alternativa que a nuestro juicio consideramos útil. Pensamos que algunas explicaciones ofrecidas por otras disciplinas sociales nos resultan en ocasiones demasiado generales, monográficas, descriptivas o quizás insuficientes para poder explicar dicho fenómenos. Partimos de los siguientes cuestionamientos: ¿Qué características epistemológicas posee la etnohistoria? ¿Qué la hace útil en los estudios del fenómeno religioso? ¿Qué conocimientos teóricos y metodológicos pueden operar en la etnohistoria? ¿Cómo se puede aplicar en los estudios religiosos en casos concretos? Nos parece que estas interrogantes son del todo pertinentes.

Nuestra reflexión se inscribe en un marco de tendencias historiográficas y antropológicas que tienen como sustento teórico-metodológico los planteamientos de autores como Shepard Krech, Johanna Rappaport, Marco Curattola, Carlos Martínez Marín, Juan Pérez Zevallos, Félix Báez, entre otros. Estas propuestas, consideramos, nos resultan útiles para la comprensión y la aplicación a la investigación etnohistórica en general, sobre todo en sus planteamientos teóricos de la cultura y su análisis etnográfico de los datos históricos. Estos autores conciben la cultura como dinámica, la cual se adapta, cambia, se expresa y se modifica en coyunturas muy específicas. Además, estas propuestas difieren de la construcción tradicional de la historia y de la antropología de diversos científicos occidentales. En otras palabras, estas tendencias epistemológicas pretenden la creación de categorías y modelos diseñados desde los objetos y sujetos de los cuales se estudia y no desde los modelos, como algunos antropólogos e historiadores lo llevan haciendo durante décadas, es decir, desde perspectivas institucionales o jerárquicas. Estos planteamientos, creemos, se pueden utilizar por igual en los estudios de la religión.

Dicho lo anterior, hemos dividido el presente documento en tres partes. La primera atiende y discute, desde algunos autores, consideraciones teóricas-metodológicas sobre la etnohistoria. Continuamos explicando brevemente qué es lo que entendemos por etnohistoria y por qué la consideramos útil como disciplina social. La segunda atiende nuestra perspectiva etnohistórica y sobre cómo podemos aplicarla en los estudios sobre el fenómeno religioso. Cerramos con una tercera parte sobre algunas observaciones etnohistóricas y estudios de caso muy concretos en los que hemos utilizado a la etnohistoria como disciplina de explicación de hechos religiosos en México. Particularmente exponemos los hallazgos durante nuestras investigaciones con la organización religiosa de los Testigos de Jehová. Concluimos con algunas reflexiones, las cuales definen *grosso modo* nuestra postura de análisis, y con ello dejamos un espacio abierto a la discusión.

¿Qué es la etnohistoria?

Quizás, en el ideario académico mexicano no haya por el momento una definición concreta o única que nos pueda ayudar a dilucidar o delinear perfectamente lo que es la etnohistoria o a qué se refiere o qué es lo que estudia específicamente. El debate continúa hasta nuestros días. Algunos la consideran Antropología histórica o Historia antropológica. Otros la conciben como una lectura antropológica de la documentación histórica. Es tal vez que en su combinación radique su importancia, ya que consideramos nos puede ayudar a cubrir ciertos vacíos teóricos y metodológicos que alguna de estas disciplinas pudiera deponer en sus estudios por separado.

Por otra parte, nos ayuda claramente a repensar la historia desde una perspectiva antropológica. Los etnohistoriadores sostienen que es importante recuestionar los archivos, a pesar de que ya han sido examinados. Creen que analizar las fuentes con una mirada antropológica nos puede decir aún más. Precisamente, uno de los retos de esta disciplina es intentar *interpretar el silencio documental* (Pérez, 2014). En este sentido, consideramos, que en las últimas décadas la etnohistoria ha tenido cierta importancia para examinar ciertos fenómenos sociales y su impacto en la sociedad. Varios académicos utilizan la conjunción de estas dos disciplinas.

Actualmente en México existen espacios universitarios que abordan a la etnohistoria desde una perspectiva científica. Tal es el caso de la Escuela

Nacional de Antropología e Historia, que desde la época de los setenta del siglo XX tiene entre sus opciones de estudio cursar la Licenciatura en Etnohistoria. La disciplina ha tenido éxito como opción educativa, tanto que en 1984 se creó el Posgrado en Historia y Etnohistoria. Los trabajos etnohistóricos hechos hasta el momento son variados, abarcan distintos temas: análisis literario indigenista, códigos, zona andina, Estados Unidos, etnohistórica jurídica, análisis del cine, historia oral, cultura afroamericana, etnohistoria del mercado del narcotráfico y pueblos poco conocidos, como los gitanos en España y Nueva España (Macías y Masferrer, 2017). Incluso en otras latitudes como Estados Unidos existe la American Society for Ethnohistory (Sociedad Americana de Etnohistoria) la cual, se encarga de explicar los procesos histórico-culturales de los distintos grupos nativos, desde la historia y la antropología, así como cuestiones identitarias y organizacionales⁴.

No obstante, existen también académicos que han intentado desdeñar su aparición, construcción y utilidad. Incluso algunas tendencias ideológicas sitúan a la etnohistoria como una disciplina híbrida resultante de la convergencia de cuestionamientos antropológicos y metodologías históricas de la segunda mitad del siglo XX. Otros más la conciben como una mera subdivisión de la historia y por lo tanto “prima-hermana” de otras corrientes teóricas, como la historia social, la historia de las mentalidades o la historia cultural. Unas tendencias más señalan a la etnohistoria por debajo pero con protección de la antropología. Desde esta perspectiva algunos etnólogos la rechazan por considerar que existe una distancia insondable entre los textos y las observaciones etnográficas (Tavárez y Smith, 2001).

Empero, a pesar de los calificativos la etnohistoria tiene importancia dentro de algunas academias mexicanas. Su aplicación ha servido para explicar distintos fenómenos de las sociedades actuales. Pero realmente, ¿qué es la etnohistoria o cómo podemos, al menos, concebirla? ¿Qué objetos y sujetos estudia? ¿Cuál es su utilidad? Consideramos en estos momentos que estos cuestionamientos nos resultan del todo pertinentes.

Pues bien, dentro de este marco de cuestiones existen trabajos de distintas latitudes que intentan aclararnos de alguna manera este panorama. En esta idea el documento *The state of ethnohistory*, Shepard Krech intenta

⁴ Disponible en <https://ethnohistory.org/ase-mission-statement/> (consultado el 2 de julio de 2021)

brindarnos un análisis concienzudo de la situación de la etnohistoria en los ámbitos académicos desde la primera mitad del siglo XX hasta nuestros días. Para Krech, la disciplina de la etnohistoria ha sufrido algunas antipatías de personajes de la talla de Radcliffe-Brown, los cuales llegaron a convertirse en una especie de símbolos de un amplio abismo entre la antropología y la historia. Estos pensadores consideraban desdeñable esta combinación disciplinaria. Para ellos las tradiciones orales no significaban nada, aducían que estos relatos no eran verdaderos y los tachaban de incrédulos al tenerlos como referentes en los acontecimientos históricos, sobre todo los de corte indígena. (Krech, 1991).

A pesar de ello, Krech señala que quizás el termino etnohistórico fue utilizado a principios del siglo XX cuando el investigador Clark Wissler intentó reconstruir la cultura prehistórica combinando datos etnográficos y arqueológicos disponibles. Desde esta perspectiva, la etnohistoria casi siempre ha sido relacionada con el estudio de los pueblos, de las comunidades étnicas, de los indígenas, etc. Por ello, para los iniciadores era importante que la etnohistoria tomara en cuenta fundamentalmente el propio sentido del pueblo sobre cómo se constituyen los acontecimientos y sus maneras de construir culturalmente el pasado (Krech, 1991).

Un ejemplo notable de estas implicaciones epistemológicas de la etnohistoria es el interesantísimo trabajo de Joanne Rappaport, *La política de la memoria, interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. En este documento Rappaport examina las fuerzas políticas, sociales y económicas, que han condicionado el pensamiento indígena de la sociedad nasa y han dado lugar a que símbolos antiquísimos se reformulen en formas que pueden ser consideradas históricas. Para ello, esta antropóloga se vale de fuentes orales y escritas que le permiten armonizar el mito y la historia, tópicos que por mucho tiempo fueron considerados como narrativas antitéticas y que se tendía a clasificar a las sociedades según éstas adoptaran una forma u otra en su evocación del pasado. En otras palabras, Rappaport reconsidera el supuesto carácter mítico de las narrativas nasa y las observa como una concepción histórica distinta a la occidental (Rappaport, 2000). Estas consideraciones le permiten a la autora entregarnos una etnohistoria que reconstruye la historia de los nasa desde las fuentes orales de los sujetos y que plantea, a su vez, distintos cuestionamientos antropológicos a las fuentes escritas existentes. El resultado, un documento histórico-antropológico como pocos.

Para reforzar esta idea, otros estudiosos plantean diversas perspectivas de investigación que pueden ser atendidas por la etnohistoria y llevarlas al campo de análisis sociocultural de los pueblos. En este sentido, el etnohistoriador Marco Curattola señala que la etnohistoria tiene cinco sentidos que pueden ser vistos como su razón de ser o como parte de sus objetivos centrales. Estos son: 1) **Como subconjunto disciplinario entre historia, etnografía y arqueología**, el cual pretende el análisis de culturas antiguas. La interdisciplinariedad sirve para cubrir aspectos que alguna disciplina pueda dejar de lado. Por lo tanto, este sentido de la etnohistoria es apto para el estudio de historias culturales de larga duración. 2) **Como historia de las sociedades colonizadas por los europeos**, la cual resulta ser un campo temático a la vez que un campo disciplinar -historiográfico y antropológico- específico y definido, fundamentalmente volcado a la reconstrucción de los caracteres socioculturales y a la situación de los grupos étnicos al momento de los primeros contactos con el mundo occidental, así como a los procesos de cambio desencadenados en dichos grupos por la dominación colonial y además de las interacciones y articulaciones de estos con la sociedad hegemónica a lo largo del tiempo. 3) **Como etnografía histórica**, consistente en la reconstrucción de los diferentes aspectos de la vida sociocultural de un determinado pueblo en un específico momento de su pasado, fundamentalmente a través del análisis de documentos escritos. 4) Como etno-etnohistoria, la cual está volcada a la reconstrucción y a la comprensión de sucesos, situaciones y procesos históricos a partir del análisis del patrimonio de conocimientos y experiencias, del sistema de pensamiento y de los procesos lógico-empíricos que condicionaron y definieron la acción de los agentes sociales involucrados. 5) **Como historia oral**, la cual se propone, a partir de los testimonios, reconstruir históricamente las sociedades en cuestión. Dicho de otra forma, se coloca al sujeto de estudio como actor principal e historizado, el cual funge como un documento oral en base a sus experiencias para reconstruir parte de la historia en cuestión (Curattola, 2012: 61-78).

Por nuestra parte, consideramos muy interesantes estas perspectivas acerca de los sentidos de la etnohistoria. Nos parece que este planteamiento expone el alcance que puede tener la etnohistoria en los estudios de las sociedades. Sin embargo, Curattola no define exactamente lo que es la etnohistoria, aunque sí subraya que los estudios etnohistóricos utilizan esencialmente fuentes documentales y tradiciones orales. Señala también que esta disciplina se vuelca en la reconstrucción tanto de los caracteres originales como de los procesos

de reproducción y transformación a lo largo del tiempo de las sociedades tradicionales colonizadas por los europeos, con particular interés en su memoria y en su propia visión del pasado. Desde esta perspectiva, Curattola tiene muy claro que la etnohistoria tiene un campo de investigación muy específico con un enfoque fundamentalmente antropológico, una metodología marcadamente historicista y estrategias de investigación eclécticas e interdisciplinarias (Curattola, 2012).

No obstante, en este último punto Krech difiere sustancialmente con lo propuesto por Curattola cuando este señala que si la etnohistoria continúa siendo utilizada en un campo específico nunca será consistente o lógicamente aplicada. Por ello, Krech señala que la etnohistoria tiene tres problemas fundamentales que es importante intentar subsanar a la brevedad. Primero, se tiene que dar importancia a las sociedades y a las culturas más que a los procesos políticos y económicos. Sin embargo, se deben analizar como un todo. Segundo, el historiador debe adentrarse en los quehaceres antropológicos y viceversa. No se puede concebir una etnohistoria sin el conocimiento recíproco de las disciplinas. Tal correspondencia de conocimiento puede ayudar a explicar las realidades en diferentes contextos. Y tercero, la etnohistoria debe extenderse a otros grupos, no solo al de las etnias. De continuar así, el término puede seguir relacionándose con una historia cultural que marginaliza al mismo tiempo a las personas (Krech, 1991, 20). Desde esta óptica, coincidimos ampliamente con Krech. Creemos que es importante llevar a la etnohistoria a otros objetos y sujetos de estudio. Claro está que es de suma importancia seguir atendiendo a los grupos indígenas, pero también es imperante atender a otros grupos humanos, los religiosos, por ejemplo. La sociedad en su conjunto reclama estudios abarcativos e incluyentes.

Ahora bien, en lo que respecta a la academia mexicana existen también perspectivas muy importantes sobre lo que es la etnohistoria y su uso en la explicación de distintos fenómenos sociales y culturales. Para el etnohistoriador Carlos Martínez Marín la etnohistoria es la explicación diacrónica y sincrónica de la cultura del hombre y de las sociedades tratando de comprender mejor su estructura y desarrollo histórico (Martínez, 1976). Esta apreciación nos parece muy interesante, sin embargo, su planteamiento se centra en colocar a la etnohistoria solo como la explicación de la reconstrucción histórica cultural de los grupos indígenas. A pesar de esta limitante nos sigue pareciendo una propuesta muy interesante ya que considera que las fuentes de información

tienen que poseer una óptica etnográfica para poder identificar los rasgos culturales de ciertas instituciones sociales. En otras palabras, los estudiosos debían de levantar una especie de inventarios culturales (Martínez, 1976).

En otra óptica, el etnohistoriador Juan Pérez Zevallos señala que es importante contar con procesos teóricos y metodológicos que nos lleven a una mejor comprensión de los fenómenos sociales. En esta idea, Pérez coloca a la etnohistoria como una disciplina novedosa que puede servir para futuras investigaciones. En su artículo *La etnohistoria en México* nos muestra el desarrollo de esta disciplina desde la década de los cincuenta del siglo pasado. Desde su perspectiva, subraya al menos tres vertientes que dan cuenta de ello: el dialogo entre historiadores y antropólogos, que permite la creación y obtención de fuentes de primera mano, útiles en las distintas investigaciones; la creación de fuentes de los eventos de los contextos que los rodean, además de las preguntas novedosas a las fuentes documentales; las propuestas singulares para comprender los distintos fenómenos sociales (Pérez, 2014). Este desarrollo, señala el autor, es crucial para intentar alejarse del *provincianismo* y dejar de ser especialistas de un tema y de un pueblo. Propone problemáticas más amplias y totales. Consideramos que su planteamiento se acerca a lo trazado por Krech relativo a considerar que la etnohistoria no puede ni debe centrarse en estudiar pueblos indígenas.

En este sentido, nuestra aportación incide en reconsiderar a la etnohistoria para el análisis de grupos humanos de tipo religioso. En ello, esta disciplina, desde nuestra experiencia, nos ha sido de gran utilidad ya que en nuestro andar académico hemos intentado subsanar algunos vacíos teóricos y metodológicos que a nuestro parecer existen.

Nuestros inicios: de la Historia a la Antropología

Antes de entrar en estas reflexiones hemos de decir que el que escribe estas líneas es historiador de formación. Sin embargo, el plan de estudios que nos formó estuvo enfocado casi siempre en el análisis de las sociedades contemporáneas, así como de sus problemáticas existentes y actuales. Desde esta perspectiva, los trabajos que elaboramos por casi diez años estuvieron encaminados a las temáticas del siglo XX. Fue durante nuestra formación cuando surgió el interés por atender los hechos religiosos en México, pero curiosamente, no nos inclinamos por estudios de la religión en épocas

prehispánicas o novohispanas, antes bien nos sedujo la aparición de religiones de corte paracristiano⁵ en México, particularmente las de origen estadounidense, como mormones, Testigos de Jehová y adventistas. Este tipo de grupos habían llamado poderosamente nuestra atención.

Es así que en 2008 comenzamos a adentrarnos en la comprensión y explicación, desde una perspectiva histórica, de la aparición de los Testigos de Jehová en México. Nos parecía que su manifestación en las calles de México realizando proselitismo no era algo gratuito ni mucho menos fortuito. Sentíamos que sería interesante explicar esta dinámica y algunas otras cuestiones de este grupo religioso. Nuestro trabajo de licenciatura⁶ versó en explicar la dinámica de aparición, desarrollo y consolidación de este grupo religioso y su relación con la reforma de 1992 en materia religiosa. Consideramos que gran parte de su presencia actual en México se debía a esta legislación. No nos equivocamos. Demostramos en aquella investigación que las reformas les habían permitido “trabajar” con legalidad y eficiencia. Incluso sus bienes patrimoniales habían crecido considerablemente⁷. No obstante, antes de esta misma reforma habían experimentado limitantes en cuanto a la difusión de su mensaje religioso, además de experimentar cierta violación al derecho de la libertad religiosa.

En aquel momento de investigación nuestras fuentes de información

5 Compartimos la definición que ubica a estos grupos religiosos como religiones paracristianas ya que siguen los lineamientos de la Biblia y los evangelios, los cuales provienen del cristianismo occidental. Empero han añadido a su teología otros libros y/o doctrinas distintas o concordantes, sobre todo las producidas por sus fundadores. Esta definición es la que a nuestro juicio se acerca más a estas organizaciones religiosas (Monsiváis y Martínez, 2002).

6 En este trabajo de licenciatura, el cual titulamos *El impacto de la reforma constitucional de 1992 en materia religiosa: el caso de los Testigos de Jehová en México*, demostramos que las enmiendas hechas a los artículos 3°, 5°, 24°, 27° y 130° de la Constitución mexicana ayudaron a esta institución religiosa a consolidarse en nuestro país. Estas modificaciones les permitieron adquirir una identidad jurídica, bajo el nombre de asociación religiosa, la cual abrió caminos legales para continuar con sus labores proselitistas y pudieran adquirir bienes patrimoniales para uso exclusivo de sus objetivos religiosos. Es importante mencionar que antes de dicha reforma la mayoría de las organizaciones religiosas se encontraban limitadas en cuanto a la libertad religiosa y sus manifestaciones. También estas enmiendas les ayudaron a abandonar la simulación en la cual coexistieron con el Estado por más de cincuenta años, ya que en el inicio de sus actividades en México se declararon como una organización civil educativa sin fines religiosos (Barrios, 2013).

7 Antes de la reforma 1992 los Testigos de Jehová poseían 3 inmuebles para sus fines religiosos. Para 2012, de acuerdo a los datos de la Dirección General de Asociaciones Religiosas ya contaban con 4 862 inmuebles para dichos fines. Disponible en http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_tradicion.pdf (consultado el 6 de agosto de 2013).

se centraron en archivo y bibliografía institucional del grupo religioso. No nos concentramos del todo en atender a los sujetos que están dentro de la organización. No obstante, entrevistamos a algunos miembros que ya tenían varios años dentro del grupo religioso. Estas charlas las creímos indispensables para comprender de alguna manera el proceso histórico del grupo religioso antes y después de esta legislación. Mediante estas “miradas” pudimos identificar otras realidades sobre la construcción histórica de este grupo. Existían claramente otras maneras de comprender todo este proceso. Estos testimonios ayudaron a reforzar nuestras hipótesis de trabajo.

Al entrevistar sujetos de “carne y hueso” comenzamos a dilucidar que no solo históricamente se podía entender a un grupo religioso y a sus particulares creencias. Los testimonios e historias de vida de los creyentes o miembros de los grupos religiosos nos ofrecían otras lecturas del fenómeno religioso mexicano que, en nuestra óptica, era importante atender también. Sin hacerlo notar, en nuestro trabajo de licenciatura habíamos incursionado en un “terreno” que la antropología atiende de manera central: la perspectiva de los actores. Claro está que este tema no es nuevo. Ya el antropólogo de la religión Elio Masferrer señala que es importante partir de la perspectiva del creyente para el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas religiosos. Esta perspectiva de los consumidores, productores y reproductores de bienes simbólicos y religiosos es útil, ya que nos abre caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos (Masferrer, 2013).

Esta primera investigación nos hizo reflexionar que también era importante atender a los creyentes, a las personas que están dentro de los sistemas religiosos, ya que los mismos estructuran y se apropian de los procesos sociohistóricos de sus denominaciones religiosas de origen, además de que estos procesos los operan de acuerdo a sus realidades. Sin esta mirada, era poco probable comprender a un sistema religioso de manera abarcativa. En concreto, la precepción religiosa dentro de un sistema no es lo mismo para hombres, mujeres o jóvenes. Existen diferencias que nos permiten identificar distintas lecturas sobre la pertenencia a un grupo religioso.

No obstante, reconocíamos, que nos hacía falta más conocimiento, aunque no sabíamos desde qué disciplina o metodología podíamos satisfacer esta inconformidad epistemológica. En su momento afirmamos que, en efecto, la historia nos ayudaba a través de su metodología a explicar de manera abundante

el proceso histórico de los grupos religiosos y de sus creencias, pero no nos decía de qué manera se configuraban culturalmente estas manifestaciones, es decir, porqué razones las personas creían lo que creían. Para aclarar un poco esta perspectiva, pensemos por un momento en la “aparición” de la Virgen de Guadalupe en México en el siglo XVI. Distintos historiadores nos han dicho cómo ha sido este proceso histórico a través de los siglos y cómo las manifestaciones y creencias se han ido transformando a través de los años.

Existen interesantes trabajos que tratan de ello *El libro de La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición* de David Brading es un ejemplo claro de ello. Para el historiador Christopher Domínguez, este autor británico expone magistralmente un tratado histórico que insiste en los aspectos teológicos del rompecabezas guadalupano. Además de que Brading analiza los distintos componentes de la tradición, los cuales, al aparecer confundidos, provocan que, al encono irremediable de las batallas entre aparicionistas y antiaparicionistas, se sumen los desatinos. El historiador británico distingue entre la historia del culto y la narración de las apariciones, entre la discusión sobre la imagen de Guadalupe, acaso grabada en la capa de Juan Diego, y la exégesis de los textos generadores de la tradición, detallando el significado del supuesto carácter sobrenatural de la pintura (Domínguez, 2002). En la obra de Brading, sobresalen dos tradiciones historiográficas muy claras de análisis: la criolla y la indigenista. Sus fuentes, en su mayoría son de personajes importantes que discutieron y analizaron el tema en más de tres siglos.

En palabras sencillas, Brading nos explica cuál es el proceso histórico de la imagen, así como de sus creencias en el pueblo mexicano, pero no nos dice cómo se configuran culturalmente estos tópicos y que los cuales tienen una relación amplia con los significados y lógicas culturales de los creyentes. Consideramos que hablar de ello nos puede dar explicaciones del por qué actualmente varios millones de mexicanos siguen acudiendo al templo a pesar de los supuestos procesos modernizadores y de secularización en los albores del siglo XXI.

Nuestra perspectiva etnohistórica

Es así que actualmente nuestro enfoque sobre el análisis del fenómeno religioso no solo incluye los hechos históricos de las religiones sino que también intentamos analizar la perspectiva del creyente. Pensamos, en este sentido, que

la antropología nos puede ayudar y decir mucho. Por ello nos parece elemental que los estudios religiosos sean abordados desde la disciplina de la historia y la antropología, es decir, desde la etnohistoria. Esta combinación nos puede ofrecer un estudio más amplio del fenómeno religioso en México.

Por lo anterior, nuestro enfoque de estudio, identifica por el momento cuatro niveles de análisis del fenómeno religioso. El primero se refiere a analizar el pensamiento de los especialistas religiosos y a las directrices de las instituciones. El segundo se refiere a lo que manifiestan los creyentes y cómo los mismos adaptan estas creencias a sus entornos. El tercer nivel es la examinación de los contextos políticos, económicos, sociales y hasta religiosos. No podemos olvidar que muchas de las creencias y prácticas religiosas son condicionadas, detonadas o empujadas por ciertos contextos socioculturales. El último se refiere a los significados y lógicas culturales-sociales de los creyentes. Si bien estos niveles de análisis se pueden realizar por separado, opinamos que es importante intentar cruzarlos y así poder obtener un estudio más abarcativo e interdisciplinario. Claro está que todo esto depende de los objetivos de cada investigador.

Por nuestra parte, en nuestros estudios hemos aspirado a llevar a cabo estos distintos niveles de análisis e intentar cruzarlos. En otra de nuestras investigaciones⁸ sobre los Testigos de Jehová, entrevistamos a mujeres Testigo mayores de edad que pertenecían y se encontraban activas dentro del grupo religioso. Mediante entrevistas semiestructuradas y a profundidad pudimos detectar que algunas mujeres mexicanas Testigo en zonas urbanas se adherían al grupo religioso por razones culturales, es decir, el sistema cultural mexicano muchas veces les era adverso. Tenemos que reconocer que a la fecha la mayoría de los sistemas culturales latinoamericanos portan dentro de sí una serie de características históricas que, en ocasiones, les son desfavorables a muchas mujeres latinoamericanas. Aspectos como machismo, violencia en sus

⁸ En nuestra tesis de maestría titulada “*Yo no llegue a ellos, ellos llegaron a mí*”. *Mujeres mexicanas conversas a los Testigos de Jehová*, pudimos demostrar que muchas de las mujeres mexicanas que se adhieren a este movimiento religioso lograron reivindicar sus vidas, ya que consideran a la organización como una especie de vehículo institucional que las empodera o al menos sienten que dentro de las comunidades religiosas son respetadas, queridas y valoradas. Además de que logran revertir en ocasiones contextos culturales, sociales y religiosos que en su momento les son adversos. Actualmente estas cuestiones son las que han hecho que muchas mujeres mexicanas se adhieran al movimiento. Esta tendencia es comprensible si tomamos en cuenta que la sociedad mexicana a la fecha tiene elementos del “machismo”, el cual se manifiesta en distintos niveles de violencia hacia las mujeres. (Barrios, 2016).

distintas modalidades, alcoholismo, misoginia o desigualdad de género siguen presentes. La sociedad mexicana no escapa a estos rasgos culturales.

En nuestra investigación con mujeres Testigo detectamos que muchas de ellas veían a la institución como un vehículo de empoderamiento. Es a través de su sistema ético-religioso que muchas de ellas logran revertir de alguna manera el sistema cultural que las afectaba en algunos aspectos de sus vidas. Es por ello que muchas mujeres conseguían alejarse de la violencia, el machismo, la desigualdad, etc., al convertirse en Testigo. Desde su perspectiva, las mujeres sostienen que experimentan un trato distinto al ofrecido “afuera” dentro de las congregaciones. Para las mujeres Testigo esto es muy positivo en sus vidas.

En términos antropológicos, la religión de los Testigos de Jehová funciona como un sistema subcultural religioso (Geertz, 1973) que provee a las mujeres de estrategias para afrontar los embates de un sistema cultural predominante. Por ello, argüimos que en algunas ocasiones el contexto cultural puede llegar a ser un detonante para que muchos mexicanos y mexicanas decidan adherirse a otros grupos religiosos de corte no católico. En el ámbito académico existen distintas investigaciones que dan cuenta de ello. Sin embargo, atender y analizar la perspectiva del creyente también manifiesta un reto muy grande. Sobre todo si hablamos sobre el fenómeno de la conversión religiosa. En México, el asunto de la conversión es poco tratado, en cambio en otras latitudes existe abundante bibliografía del asunto.

En lo que respecta a nuestras investigaciones, con este método etnohistórico pudimos comprobar lo planteado por Gonzalo Aguirre Beltrán y la etnohistoria, quien señala que “mediante el cotejo del dato histórico con el presente etnológico y la confrontación del testimonio que recoge la investigación antropológica con los materiales del pasado, permite construir explicaciones sobre el curso de los acontecimientos y el estado actual de las evoluciones de las sociedades” (Aguirre, 1992: 12).

Ahora bien, hasta este momento teníamos muy claro que la etnohistoria nos podía ayudar a explicar de manera más abundante los procesos sociohistóricos y socioculturales de los distintos sistemas religiosos que interactúan en el campo religioso mexicano. No obstante, también notamos que la etnohistoria también puede ser interdisciplinaria. Se puede robustecer a través de las teorías

y métodos de otras disciplinas, todo ello va de acuerdo a los intereses de cada investigador.

Con esta dimensión del uso de la etnohistoria es que realizamos nuestra investigación más reciente sobre los Testigos de Jehová⁹. En ella analizamos su disidencia desde sus orígenes en Estados Unidos y México. Atendiendo nuestro enfoque, para el caso mexicano revisamos los archivos históricos y replanteamos algunas preguntas a estas fuentes para poder comprender cómo desde una perspectiva cultural los mexicanos Testigos habían abandonado a la organización religiosa en la primera mitad del siglo XX. Pero sobre todo, cómo estos disidentes habían conformado otras propuestas religiosas con similitudes teológicas y doctrinales. Comprendimos que es a través de un contexto sociocultural que se configura la aceptación o el rechazo de una propuesta religiosa. Ofrecimos una lectura histórica con una mirada antropológica. En esta óptica, intentamos ofrecer una lectura de un sistema religioso como un producto históricamente determinado, así como la examinación de contradicciones internas y externas de las representaciones religiosas y las transformaciones en el plano social de los creyentes (Báez-Jorge, 2000). Este método no es algo nuevo, ni mucho menos propio. En su libro *Los oficios de las diosas*, Felix Báez-Jorge trabaja profundamente su propuesta etnohistórica de la religiosidad de los grupos indios de México. Nuestra tarea fue utilizar su propuesta para explicar nuestros objetivos.

No obstante, esta investigación no se quedó solamente en el archivo histórico. También quisimos saber qué llevaba a los Testigos mexicanos a abandonar a la institución denominada Watch Tower¹⁰ en la actualidad.

⁹ En esta investigación, titulada *Desterrados del paraíso. La apostasía de los Testigos de Jehová en México. Una perspectiva histórica-antropológica*, desarrollamos una propuesta teórica metodológica para comprender las razones por las cuales los Testigos de Jehová mexicanos abandonan a la organización religiosa en la contemporaneidad. Para ello, examinamos los procesos sociohistóricos de la apostasía en el grupo religioso. También atendimos la experiencia de los sujetos y de cómo a través de sus historias de vida comprendíamos las razones que los motivaban a abandonar al grupo (Barrios, 2021)

¹⁰ Esta es una entidad legal y centralizada que representa a los Testigos de Jehová en el mundo, además de que tiene el propósito de organizar la publicación y distribución de su literatura. Se formó en 1881 como Zion's Watch Tower Tract Society, aunque legalmente se constituyó el 15 de diciembre de 1884. En 1896 se le cambió el nombre a Watch Tower Bible and Tract Society. Desde 1955 se le ha conocido como Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. La Peoples Pulpit Association se formó en 1909 cuando la Sociedad trasladó sus oficinas principales a Brooklyn (Nueva York). En 1939 el nombre se cambió a Watchtower Bible Tract Society Inc. Después y desde 1956 se le conoció como Watchtower Bible and Tract

Atendiendo nuestro enfoque etnohistórico, entrevistamos a hombres y mujeres ex Testigos de Jehová, mayores de edad, para localizar las razones que los motivaban a abandonar al grupo religioso. Nuestro universo de estudio se hizo a nivel nacional. Bastaba con que los informantes hubieran pertenecido al grupo religioso por “N” cantidad de años. Las redes sociodigitales nos permitieron entrevistar a ex Testigos de distintos estados de la República Mexicana. Obtuvimos experiencias de individuos de Monterrey, Zacatecas, Morelos, Michoacán, Veracruz, Baja California, Jalisco, Guanajuato, Sinaloa y CDMX.

En estas historias de vida detectamos que había dos principales razones que motivaban a los individuos a abandonar al grupo religioso. La primera se debía a las propias características de la institución Watch Tower. La segunda se debía a los mecanismos coercitivos de alto control que utiliza la institución para cooptar y controlar a sus miembros dentro y fuera del grupo. Era interesante ver que estas razones no eran de un momento o actuales, más bien eran el resultado de un proceso histórico y vivencial de los involucrados.

Sin embargo, para poder caracterizar institucionalmente a la Watch Tower y dimensionar estos mecanismos de control, tuvimos que recurrir a las disciplinas de la sociología y la psicología. En esta investigación utilizamos el término sociológico de *Institución Voraz*¹¹ para poder dilucidar las características de esta institución. Fue a través de estas mismas historias de vida de los ex miembros que pudimos corroborar si efectivamente el término de Institución Voraz era operable en nuestros fines de investigación y si realmente los ex miembros veían a la institución religiosa como tal. En lo que respecta a los mecanismos de control utilizamos la propuesta del psicólogo Steven Hassan, quien maneja al modelo BITE como acrónimo en inglés de control de comportamiento, información, pensamiento y emoción para explicar cómo cierto tipo de instituciones pueden controlar a sus miembros dentro y fuera del grupo religioso (Hassan, 1990). En esta óptica, también la experiencia de los ex miembros fue punto nodal para explicar este análisis desde la psicología. Mediante los testimonios pudimos efectivamente comprobar que la Watch

Society of New York, Inc. Estos instrumentos legales han proporcionado a esta organización religiosa personalidad jurídica, los cuales se encargan de sus asuntos administrativos en todo el orbe (Proclamadores, 1994: 229).

11 Para el sociólogo Lewis Coser las instituciones voraces son aquellas que exigen la lealtad y la adhesión total de sus miembros. Esto incluye los cortes diádicos de los miembros (Coser, 1978).

Tower utiliza estos tipos de control para obtener la lealtad y adhesión de sus miembros.

Ahora bien, con estas alternativas disciplinarias como explicación, podemos agregar que la etnohistoria puede ser interdisciplinaria al momento de explicar ciertos fenómenos religiosos. No podemos obviar, ni mucho menos negar, que la religión y los sistemas de creencias de los creyentes cruzan transversalmente varios aspectos de sus vidas, además de impactar de una manera clara en las relaciones con otros sistemas culturales de los individuos. Por lo tanto, es importante analizar y cruzar los niveles de análisis que propusimos líneas atrás.

En nuestras investigaciones hemos podido notar la importancia de la etnohistoria en la explicación de algunas cuestiones sobre el fenómeno religioso. Nosotros tomamos como ejemplo a los Testigos de Jehová en México. Consideramos que una perspectiva etnohistórica se puede aplicar en otros sistemas religiosos. Con ello, se puede explicar la parte histórica sin dejar de comprender las implicaciones sociales y culturales que poseen las creencias religiosas. En este sentido la voz de los actores también nos resulta de gran utilidad.

De esta manera, con una perspectiva etnohistórica, consideramos, podemos ofrecer explicaciones alejadas de lecturas oficiales de las instituciones o de los especialistas religiosos. Además, nos ayuda a comprender las lógicas de los creyentes cómo adaptan a sus realidades los distintos sistemas ético-religiosos que interactúan en el campo religioso mexicano.

A manera de conclusión

De manera breve hemos visto nuestras consideraciones intelectuales en los estudios del fenómeno religioso en México. Opinamos que es menester dedicarnos a estas temáticas. El impacto de los grupos no católicos en la sociedad mexicana nos parece bastante notable ya que han impactado en las maneras de percibir el mundo de los mexicanos y que, a su vez, es notorio en las dinámicas religiosas contemporáneas. México ya no es enteramente católico, pero tampoco es completamente no católico. Incluso los mexicanos no creyentes también pueden abonar en la comprensión de la religiosidad

mexicana. Nos parece que con estudios serios y profundos podemos entender los cambios religiosos de nuestro país.

Propusimos de manera breve cómo la etnohistoria nos puede ofrecer explicaciones más abarcativas para comprender el fenómeno religioso. La combinación entre la historia y la antropología puede hacernos percibir de una manera clara las dinámicas religiosas. Nos parece que con esta interdisciplinariedad se puede cubrir algunos huecos teóricos y metodológicos que pudiera haber por separado. Sin embargo, la etnohistoria, en nuestra perspectiva, también puede valerse de otras disciplinas sociales, como la sociología, la psicología, entre otras. Es tarea de los que nos dedicamos a estos temas poder exponer explicaciones más convincentes y claras sin tener que caer en generalidades o en exagerados planteamientos individuales. Creemos que los fenómenos religiosos son parte y se interrelacionan con un todo.

Por otra parte, hacemos énfasis en lo que consideramos o entendemos como etnohistoria y para qué nos puede servir. Empero el camino aún es largo. El debate sigue abierto. También aseveramos que es importante que la etnohistoria pueda abarcar diversas perspectivas y a diversos grupos humanos. Consideramos que esta disciplina no tiene por qué enfrascarse en ciertos grupos humanos. Antes bien, podemos utilizarla para explicar otros sujetos y objetos de estudio.

Para finalizar, insistimos en que una de nuestras propuestas claras es crear categorías y modelos desde los objetos y los sujetos. Proponemos fehacientemente que es importante que los sujetos nos den las realidades y no que los modelos nos las brinden. Cavilamos, que de comenzar con esta tarea podremos ir construyendo paulatinamente herramientas analíticas para y desde Latinoamérica. Estas epistemologías locales nos irán abriendo camino para comprendernos a nosotros mismos y a los que nos rodean. Esta tarea nos parece imprescindible.

Referencias

AGUIRRE BELTRAN, G. (1992) *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México: FCE-Universidad Veracruzana

BARRIOS VAZQUEZ, J. (2013) *El impacto de la reforma constitucional de 1992 en materia religiosa: el caso de los Testigos de Jehová en México* (Tesis inédita de licenciatura). Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

_____ (2016) “*Yo no llegue a ellos, ellos llegaron a mí*”. *Mujeres mexicanas conversas a los Testigos de Jehová* (Tesis inédita de maestría) Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

_____ (2021) “*Desterrados del paraíso*”. *La apostasía en los Testigos de Jehová mexicanos. Una perspectiva histórica-antropológica*. (Tesis inédita de doctorado) Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

BAEZ-JORGE, F. (2000) *Los oficios de las diosas*. México: Universidad Veracruzana.

BASTIAN, J. (1989) *Los disidentes, Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica.

BRADING, D. (2002) *La virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición*. México: Taurus.

COSER, L. (1978) *Las instituciones voraces*. México: FCE.

GEERTZ, C. (1973) *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa Editorial.

HASSAN, S. (1990) *Cómo combatir las técnicas de control mental de las sectas*. España: Ediciones Urano.

HENSCHER, M.G., (1994) *Los Testigos de Jehová, Proclamadores del Reino de Dios*. México: La Torre del Vigía A.R.

KRECH III, S. (1991) *The state oh Ethnohistory*, Annual Review of Antropology, Vol. 20, 1991, pp. 345-375.

MASFERRER KAN, E. (2009) *Religion, poder y cultura*. Argentina: Libros de la Araucaria.

_____ (2013) *Religión, política y metodologías*. Argentina: Libros de la Araucaria.

MACIAS RODRIGUEZ, R. y MASFERRER KAN, E. (2017) *Reflexión etnohistórica mexicana en la ENAH*. México: MIMEO.

MARTINEZ MARIN, C. (1976). La etnohistoria: un intento de explicación. *Anales de Antropología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, V. XIII: 161-184.

MINTZ W., M. y PRICE, R. (2012) *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: UAM-CIESAS-Universidad Iberoamericana.

MONSIVÁIS, C. y MARTINEZ GARCIA, C. (2002) *Protestantismo, diversidad y tolerancia*, México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

PEREZ ZEVALLOS, J. (2014). La etnohistoria en México. *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, núm. 7, otoño: 103-110.

RAPPAPORT, J. (2000) *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Colombia: Universidad del Cauca.

TAVÁREZ, D. & KIMBRA, S. (2014) La Etnohistoria en América: Crónica de una disciplina bastarda. *Desacatos*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en *Antropología Social* núm. 7, otoño: 11-20.

Fuentes electrónicas

American Society for Ethnohistory. Recuperado de <https://ethnohistory.org/>

CURÁTOLA PETROCCHI, Marco, *Los cinco sentidos de la etnohistoria*. Recuperado de https://www.academia.edu/5778814/Los_cinco_sentidos_de_la_etnohistoria

DOMINGUEZ MICHAEL, Christopher, *La virgen de Guadalupe: imagen y tradición* de David A. Brading. Recuperado de <http://www.letraslibres.com/mexico/libros/la-virgen-guadalupe-imagen-y-tradicion-david-brading>.

Dirección General de Asociaciones Religiosas, *Inmuebles por tradición religiosa*. Recuperado de http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_tradicion.pdf