

# EVENTOS DE RUPTURA RELIGIOSA: CAMBIO CULTURAL, SOCIEDAD REGIONAL Y MODERNIDAD EN COLOTLÁN, JALISCO.

GRECIA CEJA VICENCIO<sup>1</sup>, HUGO AGUILAR CÁRDENAS<sup>2</sup>

## RESUMEN

Para los actores socioreligiosos cristianos las prácticas de ruptura se relacionan con un rompimiento constante del pasado, una forma de construir discontinuidad con sus anteriores relaciones sociales y comportamientos que interrumpen su búsqueda por una conversión auténtica. Sin embargo, cuando la ruptura es practicada en la vida social se enfrentan con la dificultad de concretar los ideales de cambio tajante con el pasado, debido a que el contexto de la sociedad regional está anclado en la continuidad estructural. Lo anterior hace proclive la emergencia de contradicciones, dudas y fallas morales que atraviesan y complementan las convicciones por la ruptura, exigiendo un proceso temporal de realineamiento continuo. Se analiza cómo los actores narran y practican la ruptura religiosa en la vida social (ordinaria/cotidiana/vivida) y el contexto local donde se desarrollan, con el objetivo de trazar escalas para pensar procesos de cambio sociocultural a nivel estructural, donde surge la ruptura religiosa y coexisten en simultáneo otras estrategias culturales de la modernidad en Colotlán, Jalisco. El método empleado fue la etnografía procesual y análisis de situaciones sociales, recuperando tres trayectorias de conversión a distintos tipos de cristianismo, los cuales enfatizan su convicción por la ruptura como un proceso de cambio. Las técnicas empleadas fueron observación-participación, notas y diario etnográfico. Lo anterior fue completado con una revisión sobre debates actuales en el campo de la antropología del cristianismo. Mediante los datos etnográficos se propusieron tres situaciones de realineamiento continuo de ruptura cristiana: a) recursiva; b) oscilante; c) continua. Este tipo de rup-

---

1 Estudiante de la Lic. En antropología del Centro Universitario del Norte, Universidad de Guadalajara, correo-e: grecia.ceja9414@alumnos.udg.mx

2 Egresado de la Lic. En antropología Social del Centro Universitario del Norte, Universidad de Guadalajara; correo-e: accrosscultural@gmail.com

\*Autor responsable: Hugo Aguilar Cárdenas

turas temporales responden a las condiciones locales de la sociedad regional que atraviesa por procesos de fragmentación cultural. La conclusión es que la ruptura opera como un proceso de cambio mediante el realineamiento temporal continuo y toma forma sobre un contexto social que condiciona los ideales de discontinuidad.

**Palabras clave:** ruptura, conversión, situación social, sociedad regional, modernidad.

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene como objetivo analizar la vida social de la ruptura religiosa y el contexto social entre conversos al cristianismo en Colotlán, Jalisco. Para los actores de nuestro estudio, la ruptura está relacionada con un rompimiento continuo del pasado, una forma de construir discontinuidad con sus anteriores relaciones sociales y comportamientos que interrumpen su búsqueda por una conversión auténtica. Sin embargo, cuando la ruptura es practicada en la vida social ordinaria/cotidiana/vivida se enfrentan con la dificultad de concretar los ideales de discontinuidad tajante con el pasado, debido a que el contexto social con el que interactúan los cristianos está anclado en la continuidad (estructural), esto hace proclive la emergencia de contradicciones, ambivalencias, incoherencias, incertezas, dudas y fallas morales que atraviesan y complementan los procesos sociales de las religiosidades contemporáneas. En la primera sección se exponen conceptos teóricos que nos ayudan a pensar la ruptura como una práctica religiosa y como una categoría analítica. Se hace un breve recorrido sobre los planteamientos de los estudios de antropología del cristianismo, relacionados concretamente con los abordajes de la ruptura como un modelo para (re)pensar el cambio; trastocando el estudio de la continuidad dentro del campo general de la antropología. Al respecto, se incluyen términos emparentados con el de ruptura como es conversión religiosa, religión vivida/cotidiana/ordinaria, falla moral y fragmentación subjetiva que permiten hacer inteligible el cambio en curso, al mismo tiempo, se muestran variaciones en los ideales y prácticas de ruptura entre actores en la vida cotidiana y las condiciones sociales donde se negocian, interactúan y configuran. Tomando en cuenta lo anterior, la vida social de la ruptura etnográficamente es un cambio en curso, desplegado de manera interrelacionada con la agencia de los actores socioreligiosos, la autoridad de la institución religiosa y las condiciones socioculturales, formando un proceso temporal de realineamiento continuo.

En el segundo apartado se presenta el andamiaje metodológico centrado en etnografía procesual y análisis de las situaciones sociales, bajo este lente, se

observan las prácticas, acciones y motivaciones de los actores (fenomenología) concretadas en eventos y situaciones conformadas dentro de un proceso social más amplio (microprocesos-macroprocesos). Este método etnográfico privilegia la descripción y análisis de las situaciones y eventos sociales como un proceso en curso, que está ocurriendo y no ha finalizado. Bajo esta retícula se integran las experiencias cotidianas/vividas/ordinarias de lo religioso, específicamente, la ruptura se despliega en la vida social como proceso y un continuo, pensarla etnográficamente de tal forma identificamos los realineamientos temporales que incorporan fallas, contradicciones, dudas e incertidumbre como parte de la experiencia religiosa contemporánea. En paralelo, al surgir del proceso social se circunscribe a una continuidad estructural sistémica (condición estructural) donde los contextos socioculturales están sujetos a transformaciones emergentes, al articularse mediante distintas escalas y niveles con procesos globales (modernidad, globalización) que complejizan las dinámicas locales donde se ajustan los fenómenos socioreligiosos.

En la tercera parte, se incorporan los datos de la pesquisa etnográfica mostrando las convicciones de los actores por la ruptura y su experiencia vivida al interactuar con distintas situaciones sociales cotidianas. Las narrativas y prácticas ideales (formales) de ruptura muestran una variabilidad intercristiana al momento de practicar y conceptualizar socialmente el “rompimiento” con respecto al distanciamiento de relaciones sociales y comportamientos individuales del pasado. Dicha variabilidad muestra procesos continuos temporales de cambio, clasificados en tres tipos de ruptura: a) recursiva; b) oscilante; c) continua.

En la cuarta sección, se discute la forma de entender la ruptura como un proceso de discontinuidad cultural dentro de la antropología del cristianismo, que omite, el estudio de procesos, estructuras y sistemas donde se encuadran la variabilidad de convicciones, con esto se libera la dicotomía teórica entre continuidad y discontinuidad, al proponer un entendimiento un análisis de los procesos globales, estructurales y sistémicos que se interrelacionan con las experiencias subjetivas de los actores.

En el cierre del artículo, se concluye que el proceso temporal de realineamiento continuo de ruptura es una ventana para observar procesos de cambio sociocultural dentro de la sociedad regional, mediante el lente de la dimensión religiosa como unidad de análisis, sin embargo, lo anterior no debe pensarse en un vacío (estructural, procesual y sistémico), más bien, que simultáneamente operan otras estrategias culturales que deberían incluirse (más allá de la dimensión religiosa), acaecidas por la fragmentación cultural propiciada por la modernidad, que genera un espacio identitario confluyente entre distintos fenómenos y propuestas para enfrentar los cambios desde distintos ángulos

como los tradicionales, primitivistas, modernistas y posmodernista de articulación temporal a procesos globales.

## CONCEPTUALIZACIONES TEÓRICAS

Recientemente la antropología del cristianismo ha planteado proponer modelos analíticos sistemáticos para estudiar el cristianismo como un agente de discontinuidad cultural, en respuesta, a la misma antropología que ha considerado predominantemente el estudio de la continuidad cultural (Robbins, 2007) donde el cristianismo no es considerado como foco central de los análisis, sino está subordinado de manera secundaria como variable dependiente. Por tanto, el programa analítico pretende profundizar en el estudio etnográfico transcultural y comparativo de amplias regiones del mundo donde el cristianismo es una ventana para entender procesos de transformación cultural, conversión, ruptura radical, (dis)continuidad y modernidad de distintas sociedades indígenas, rurales y urbanas (Robbins, 2014).

En este artículo nos concentramos en la ruptura que mediante un proceso de conversión religiosa abre una ventana para indagar teórica y metodológicamente sobre pasajes de cambio sociocultural, al resaltar la capacidad del cristianismo para promulgar la discontinuidad mediante la ruptura “radical” con el pasado (Meyer, 1993). Sin embargo, recientemente se cuestiona la categoría de ruptura propuesta por el cristianismo como transformación total, debido a que como práctica religiosa está sujeta a la variabilidad cultural e interpretación de la Biblia, además no se presenta como entidad estática, lineal o absoluta en las experiencias cotidianas de los conversos, más bien, puede identificarse como una transformación y práctica ética (Daswani, 2015), que no disuelve la continuidad, sino que alberga dilemas morales en su lucha por concretar el rompimiento entre el pasado y presente como “distinción temporal entre cristianismo y cultura” (Mcdougall, 2020, p. 205), al tiempo que el énfasis por la ruptura se encuentra estrechamente vinculado al contexto cultural, cristianismo fundamentalista y a una lucha personal, implicando un proceso de “realineamiento” (Engelke, 2010, p. 25) en la vida cotidiana.

La directriz de las definiciones de ruptura como práctica cristiana de discontinuidad, nos ofrecen la posibilidad de pensarla como un proceso de convertibilidad rupturante (opuesto a un modelo pre y post), donde el cambio es endógeno pero reversible al movimiento constante, no solo recae en la fenomenología religiosa cristiana, más bien, es parte de la conformación cultural de negociaciones sociales para ajustarse a las dinámicas contemporáneas a través de formación de modelos de cambio. En ese sentido, la ruptura escapa a las delimitaciones meramente religiosas para brindarnos la posibilidad “dual”

de relacionar la práctica individual de cambio, y articulaciones con procesos, estructuras y sistemas para abordar eventos políticos, económicos, sociales y culturales de cambio (Holbraad *et al.*, 2019).

La ruptura está ligada internamente a la conversión religiosa, aquí será entendida como un proceso continuo (Coleman, 2003) temporal (Pelkmans, 2009) de cambio de conciencia individual y pertenencia social, operando como una forma de “pasaje que se constituye y reconstituye por medio de práctica social y la articulación de nuevas formas de relacionarse” (Austin-Broos, 2003, p. 9), reconfigurando a los actores socioreligiosos la “autoidentificación y afiliación ética pública de una tradición religiosa a otra” (Hefner, 2018, p. 1). La conversión es entendida como un cambio, como proceso en curso, temporal y continuo sujeto a las particularidades culturales y sociales, incorporando tanto capacidad de agencia de los actores para negociar con su pasaje o carrera de conversión y el proceso social recurrente donde interactúa y condiciona las categorías, movimientos y cruce de límites (Pelkmans, 2009). Lo anterior muestra que la ruptura sería un evento temporal, el cual aparece como una intensificación por concretar e internalizar las doctrinas religiosas, que marcan la conversión como un apartamiento del espacio y el tiempo vía el distanciamiento de relaciones sociales y comportamientos individuales, una especie de autenticidad de autoridad fundamentalista y conservadora.

Si trasladamos las convicciones por la ruptura al contexto de la religión vivida, cotidiana y ordinaria encontraremos las dificultades o resiliencias a las que se enfrentan, interactúan y negocian socialmente el rompimiento con relaciones sociales y comportamientos. Desde la sociología el estudio de la religión vivida se enfoca en las prácticas religiosas individuales cotidianas y cómo los practicantes definen su propia religión, indagando el papel que juega la religión en sus vidas. Este tipo de experiencia permite profundizar en las situaciones por las cuales las personas en su vida cotidiana negocian su relación con entidades religiosas y “el ejercicio de autonomía sin olvidar lo institucional” (Morello, 2021, p. 31).

Asimismo, la religión vivida es aquella que sucede en la vida cotidiana, la que trasciende los textos y doctrinas oficiales, identificando como ideas de lo sagrado emergen en ambientes no autorizados. También incluye focalizarse en “las prácticas de gente ordinaria al margen de los líderes religiosos; esperando encontrar la religión tanto en lugares religiosos y lugares cotidianos. Es concentrarse en lo que las personas están haciendo, también como ellas lo están diciendo” (Ammerman, 2021, p. 5). Por su parte, desde la perspectiva de la antropología social, se plantea cuestionarse lo anterior por medio de concentrarse en situaciones contingentes surgidas en lo cotidiano, definidas por ambigüedades, incertidumbre, dudas y fracasos a las cuales las personas

se enfrentan día con día, al intentar promulgar su adhesión a prácticas religiosas coherentes de “grandes esquemas” doctrinales; el sopesar o converger lo doctrinal, lo personal y la vida social cotidiana, dichas “situaciones no son excepcionales; son, de hecho, la forma esencial en que la religión se vive como parte de la vida humana en nuestro tiempo” (Schielke y Debevec, 2012, p. 7).

Considerar las negociaciones sociales de las prácticas religiosas en su dimensión individual, colectiva, dentro de contextos culturales en transformación por las cuales atraviesan las sociedades, implica la desesencialización de las ortodoxias religiosas y los mecanismos por recuperar lo fundamental, mediante la coherencia con los textos sagrados, se recrea y reconfigura formas y procesos de practicar contemporáneamente la religión. Tomar en cuenta las fallas o fracasos morales, entendidos como situaciones que los mismos actores socioreligiosos auto-perciben de esa forma, es parte integral de la formación ética vivida. Las experiencias de fracasos o fallas se refieren a “la insuficiencia, inadecuación o imperfección, y que puede incluir sentimientos de lucha, percepción de pecados, negligencia de las obligaciones religiosas y falta de confianza religiosa, la fe, o creencia” (Kloos y Beekers, 2017 p. 2).

Esta arena social exige reconocer que las prácticas religiosas no operan en un vacío e inclusive que toda religión debería tener parámetros de estabilidad doctrinaria ajena a las vicisitudes contradictorias, que fluyen en los caminos de fragmentación cultural (diversidad y pluralismo cultural) influidos por articulaciones a procesos globales. Un término que puede ensamblarse, a esta discusión de cómo es negociar e interactuar con un ambiente que contrasta y diluyen un incipiente deseo por la coherencia religiosa (o evento de ruptura) donde grupos cristianos conservadores, experimentan procesos de modernidad y fragmentación subjetiva (moral) se refiere a una auto-identificación como “alienados y extraños” (Strhan, 2012, p. 16), para reconocer que el espacio social está fragmentado y requiere la formación doctrinaria constante, en ese aspecto, las características particulares de la sociedad hace posible tanto la fragmentación, fracasos, dudas, incoherencias y donde la ruptura no puede mantenerse más que como un ideal mentalístico, sin embargo, también emerge lo contrario, revitalizaciones sobre dogmas religiosos de corte conservador y fundamentalista abogando por la ponderación de generar ruptura con las condiciones sociales y religiosas existentes en amplias regiones del mundo.

Por último, proponemos integrar de manera complementaria conceptos que ayuden a pensar analíticamente las condiciones estructurales, procesuales y sistémicas a los cuales se articulan los espacios de las sociedades regionales (Lomnitz, 1995), trayendo consigo emergentes dislocaciones locales por procesos globales de fragmentación cultural (Friedman, 2001) de la modernidad dislocada (Appadurai, 2001) que cruzan y obligan a interactuar a las

religiones con otras estrategias culturales (identidades culturales) de distintas escalas y procesos (Tremón, 2012). Al considerar este nivel, se sostiene que las intensidades en la promulgación de convicción de narrativas, prácticas y concepciones de ruptura cristiana experimentadas por los actores socioreligiosos están incorporadas a los procesos de transformación local producidos por la emergente fragmentación cultural (diversidad y pluralismo cultural) del espacio donde operan relaciones sociales, ideología localista y coherencia cultural como manejadores de producción cultural de la identidad local en la sociedad regional.

La interacción, internalización y traducción desde una perspectiva religiosa de ruptura (variante conservadora/fundamentalista cristiana en los tres casos extendidos analizados) como un proceso temporal de realineamiento continuo (Engelke, 2010), el cual refleja las ambivalencias, inconsistencias, contradicciones, fallas morales, experiencias de duda, convicción frágil y palimpsestos situacionales, mostrando las (re)configuraciones de los ideales, presupuestos, promulgaciones y comportamientos de la ruptura como distanciamiento, apartamiento y crítica del tiempo pasado y presente, como ambientes ordinarios/cotidianos/vividos que impiden “hacer un cambio en sus vidas” de forma literal. Lo anterior, forma un pasaje de ajustamiento continuo del proyecto de ruptura, ante las complejidades sociales donde los flujos cotidianos y vividos de lo religioso se espacializan haciéndolos parte de la formación de los cristianos (Kloos y Beekers, 2017). ¿Cómo los actores socioreligiosos realinean continuamente sus prácticas y narrativas de ruptura en sus situaciones sociales? ¿Cómo analíticamente podemos entender la ruptura como un proceso en curso al interrelacionarla con la vida social ordinaria donde se dan las fallas, dudas y contradicciones?

## **METODOLOGÍA**

Para el análisis de la intensidad y variación en la convicción por la ruptura entre actores conversos al cristianismo, se optó, por implementar una etnografía procesual (Moore, 1987) ajustada sobre el análisis de situaciones sociales (Gluckman, 2017). La observación se focalizó en los procesos temporales de conversión (Pelkmans, 2009) de tres actores socioreligiosos que pertenecen a distintos tipos de cristianismo (pentecostal, evangélico y bíblico no evangélico) en el municipio de Colotlán. Estas variantes del cristianismo fueron seleccionadas por su énfasis en promulgar una convicción por la ruptura mediante el estudio bíblico y una narrativa de crítica cultural, relacionadas con la posibilidad de tejer una discontinuidad con su pasado (relaciones sociales y comportamiento) para lograr un cambio individual y en su vida social (Engelke, 2005, Meyer,

1993). De esta forma, el análisis de las situaciones sociales (Van Velsen, 1965) y las experiencias ordinarias/vividas/cotidianas de lo religioso (Ammerman, 2021; Schielke y Debevec, 2012) permiten metodológicamente abordar la ruptura religiosa en la vida social como un evento, situación y proceso continuo (Evens y Handelman, 2006; Kapferer, 2015), conjuntando agencia práctica de los actores y procesos sociales ligados a una estructura sistémica de distintas escalas (Englund, 2018). Asimismo, el análisis situacional permite seguir a los actores en sus negociaciones e interacciones sociales, donde ajustan los ideales doctrinarios de la ruptura y el contexto social, suscitándose ambivalencias, contradicciones, dudas y fallas morales (Kloos y Beekers, 2017) disparando un proceso temporal de realineamiento continuo (Engelke, 2010).

Mediante conversaciones informales, asistencia a sus actos religiosos, y seguir a los conversos en su vida social mediante observación directa en periodos prolongados de tiempo, y considerando los procesos sociales del contexto local, se registraron tres situaciones de realineamiento continuo de ruptura cristiana: a) recursiva; b) oscilante; c) continua. Los tres conversos experimentan de manera distinta el proceso de ruptura al interactuar con el contexto social; esto se debe, a la edad, 62, 20 y 33 años respectivamente; control doctrinario institucionales del tipo particular de cristianismo, evangélicos, pentecostales y bíblicos no evangélicos; la experiencia vivida religiosa, personal o institucional; y el espacio local de la sociedad regional donde se desarrollan las convicciones religiosas y cruzan con otros procesos sociales de cambio sociocultural con distintas escalas y niveles que complejizan la búsqueda por la autenticidad de la ruptura cristiana.

## RESULTADOS

### *Cultivando la Ruptura: Tres situaciones temporales*

A continuación se presentan los tres casos etnográficos analizados que tienen por objetivo abordar situaciones procesuales temporales de la vida social, en aras de comprender escalas y niveles de procesos de cambio sociocultural. El orden de presentación es el siguiente: “Teodoro” y su convicción por la *ruptura recursiva*; “Berenice” con su convicción por una *ruptura oscilante*; y por último, “Ricardo” con su *ruptura continua*.

Tuve la oportunidad de conocer a “Teodoro” una tarde de septiembre del 2014, en los portales de la plaza de armas del municipio de Colotlán, donde se ubica la presidencia municipal, durante un recorrido etnográfico. En esa ocasión, lo abordé, porque sonaban las campanadas de la iglesia y le miré en la bolsa de la camisa un folleto, pensé era de una oración de algún santo del



catolicismo, presuponiendo que había salido de misa, respondió de manera titubeante, que él hace mucho tiempo se apartó de eso, “yo ya me quité el velo”.

Teodoro se presenta como un cristiano de 62 años que conoció a Cristo en Long Beach, California. Migró a California a los 16 años, lugar en que reside actualmente con su familia extensa, me comentó: “uno no puede olvidar el lugar donde nació y creció, mis padres aún viven aquí, ya están grandes y pues algunos de mis hermanos también”. En esa ocasión, llevaba un mes de visita y en dos días emprendería el retorno al país vecino del norte, “ya me atrasé, porque ando malo, y voy a ir a Tlaltenango (municipio de Zacatecas aprox. a 30 minutos de Colotlán) a hacerme unos exámenes de sangre, pero salí, pa ver, si alguien quería escuchar la palabra de Jesucristo, eso me da fuerzas” pero no ha sido un buen día, porque es el tiempo que a nadie le interesa escuchar afirma, “más que a usted, joven”.

El escenario de fondo de nuestra conversación era un evento social sobre el día mundial de la prevención del suicidio, ambiente que fue permisible para que Teodoro hábilmente incorporara lo que escuchaba sobre el incremento en el índice de suicidios en la población, sobre una dimensión cristiana, aludiendo al dominio de Satanás en cada uno de los actos desempeñados en nuestra vida: “él tiene mucho poder, él nos domina, porque somos débiles ante las cosas de la carne y el mundo” afirmaba, para él acercarse a Jesucristo es esperanza y convertirse es enderezar el mal camino recorrido.

Se toman fragmentos de la historia de conversión que nos narra Teodoro, para indagar dónde desarrolla temporalmente una convicción por la ruptura, identificando periodos de ambivalencia, duda, contradicción y falla moral debido a la condición personal y contexto social que se encontraba en aquel momento y que aún lo aquejan.

*Antes me gustaba ir mucho a los bailes y beber mucho, de recién que llegué a California, para reunirme con otros paisanos y pues pasarla bien, como antes allá en el pueblo, [Colotlán] porque cuando uno crece conoce a Dios como católico, uno tiene más libertades, según esto, pero en realidad es Satanás, es una verdadera lucha por apartarse de esa condición. Yo ya venía mal, traía el gusto por el trago, y vieras como batallé, iba a la iglesia, me hablaban pastores latinos, pero, no podía entender, solo me duraba muy poquito la emoción, cuando se siente a cristo en la iglesia, pero al salir no era fuerte, sucumbía ante las cosas del mundo, no podía dejarlas de manera permanente, así estuve, joven, más o menos como 10 o 15 años, no me encontraba en ningún lado, los pastores de las iglesias te quitaban todo, sentía que te alejaban de un sopetón, y en la calle es otra cosa, porque uno tiene que ir al trabajo, y tiene amigos que no son cristianos, a veces sus propios familiares, lo hace más difícil. Hasta que por fin en una de mis borracheras me aparte del convivio, comencé a sentir como mi cuerpo se estremecía, vi mi vida pasar, y Jesús me habló pa que*

*cambiara definitivamente mi vida, que rompiera con todo el mal que traía (H.A. Cárdenas, comunicación personal, 30 de septiembre 2014).*

La convicción por la ruptura es reforzada paulatinamente con lectura de la biblia de forma personal y emotiva, no como un estudio formal secuencial, sino alejada de la ortodoxia doctrinal estipulada por una institución, *“más bien como Dios o Jesucristo te la da a entender, poco a poquito, yo no pertenezco a ninguna institución religiosa, yo soy cristiano porque me nace”*. Dicha religión vivida/ordinaria/cotidiana reconoce las dificultades de una ruptura literal con el ambiente social, porque por medio, de las contradicciones, dudas y fallas morales, se intensifica la convicción por un cambio y cuando es lo opuesto, es tomado, como temporal debido *“a que uno está aprendiendo, yo no juzgo a nadie, porque aún sigo preso de Satanás, pero me ayuda denunciar su mundo y los comportamientos que nos impone mediante la palabra de Jesucristo”*.

La sensación de autopercepción la falla como latente y las sucesivas contradicciones al interactuar con el espacio social, son negociadas en este tipo de práctica cristiana de corte evangélico, ya que se identifican como no institucionales, haciendo que la ruptura sea un proceso de realineamiento continuo con temporalidades recursivas entre el pasado-presente.

La segunda convicción por la ruptura religiosa se refiere a una joven de 20 años nombrada para este artículo como “Berenice” originaria del municipio de Colotlán. Este caso extenso entre 2017 y 2020 que se le pudo dar seguimiento directo e indirectamente en los devenires de la religiosidad cristiana, donde la experiencia ordinaria de la vida social temporaliza las motivaciones por una ruptura con el pasado, apareciendo la contradicción y la falla moral, subsumiendo los ideales cristianos de manera permanente al incursionar de manera activa “en el mundo” y su producción cultural.

Berenice se adentró al cristianismo a los 18 años tras una estancia de un año en la ciudad de Guadalajara, capital del Estado de Jalisco, localizada aproximadamente a cuatro horas del municipio de Colotlán. En ese sitio compartió vivienda con una unidad doméstica cristiana de corte pentecostal. A raíz de esta convivencia comienza a asistir a distintas iglesias cristianas por periodos cortos, debido a que no lograba sentirse comprometida, hasta llegar a identificarse como cristiana sin ninguna denominación, *“yo no pertenezco a ninguna iglesia, soy espiritual y sigo a Cristo”*. A su regreso a Colotlán decide congregarse a una iglesia cristiana en la cual se bautiza junto con su madre, aunque poco tiempo después, decide apartarse debido a ciertas restricciones que les imponía a los jóvenes la pastora encargada del culto. Emprende un nuevo peregrinar personal poniendo en práctica la lectura de la biblia de manera emotiva e íntima; me comenta *“no es un estudio formal, como si fuera uno a la escuela, sino más bien,*

*cómo puedes aplicarla a situaciones de la vida, porque los seres humanos tenemos dos naturalezas, la de Dios que es espiritual y la naturaleza del mundo; sus cosas, que son las que hay que alejarse”.*

Coordinar su vida social ordinaria/cotidiana/vivida y su vida espiritual cristiana es lo que más le ha costado organizar, porque el aprendizaje de la biblia indica de manera instructiva cómo debe ser una espiritualidad cristiana, afirmaba, pero sus relaciones sociales, nos comentó, no todos están preocupados por su vida espiritual, llevándola a tener comportamientos (fumar, ingerir bebidas alcohólicas) que contradicen la carrera por autenticar un cambio de vida. Al respecto, nos menciona que ella siempre se siente en riesgo porque clasifica al mundo bajo dominio de Satanás y es duro poder llevar una vida cristiana cuando no tienes una relación fuerte con Cristo, olvidando que eso la protegerá de malos pensamientos y comportamientos.

El énfasis en la lectura de la biblia como paliativo personal y normativo que revivifica la fe y promulga una crítica “*cultural*” sobre las condiciones “*mundanas*” son indicadores de una convicción temporal en la consolidación de un proceso de ruptura, que se contrae y expande al interactuar en el mundo social. No obstante, en su trayectoria de vida presenta una situación que la lleva a dudar de que tal cuestión de “*apartarse de las cosas del mundo*” algún día suceda de la manera esperada, ya que, tiene la inquietud de aprender cosas nuevas ahora que se ha planteado ingresar a la universidad.

Durante el periodo universitario nos narra que su vida espiritual está mal, debido a que no tiene tiempo para dedicarle al estudio bíblico, aparte ha conocido otros intereses sociales no tan alejados a las intenciones cristianas, como la lucha por los animales en condición de abandono y la lucha feminista que han despertado su conciencia sobre los derechos de la mujeres en una país como México con altas tasas de asesinato. Con estas nuevas inquietudes socioculturales comienza un periodo de apartarse de la convicción por la ruptura de manera idealizada, iniciando una fase temporal de distanciamiento permanente, al no poder conciliar su espiritualidad cristiana y la vida social ordinaria/cotidiana/vivida, cobrando mayor energía las contradicciones, ambivalencia y fallas morales, “*ahora ya no practico el cristianismo, lo he dejado por un tiempo, porque me hacía sentir contradictoria, ahora estoy viviendo la otra parte, la que nunca experimenté del todo, al haber conocido a Cristo muy joven, pero a lo mejor algún día vuelvo, aún me queda algo... sigo escuchando la música cristiana*”. Este realineamiento temporal continuo se condensa en una ruptura oscilante, invirtiendo el tiempo del proceso de cambio aun “proceso del devenir” de las situaciones sociales incorporadas a las dinámicas del contexto de la sociedad regional.

El último caso es de Ricardo un joven de 33 años originario del municipio de Colotlán, este realineamiento temporal continuo muestra una convicción

por la ruptura más intensa, debido al proceso de conversión religiosa a un grupo religioso denominado bíblico-no evangélico (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática [INEGI], 2020) donde la institución religiosa controla las formas de creer y autentificar el estudio bíblico y homogeniza ética-moralmente los comportamientos religiosos al margen de las particularidades culturales.

La trayectoria de conversión de Ricardo inicia cuando migra a los 20 años los Estados Unidos al Estado de Minnesota, ahí asiste por influencia de su pareja en ese momento a iglesias cristianas evangélicas y pentecostales pero no le llaman la atención del todo en ese tiempo. Fue hasta que aconteció una situación personal donde infringió la ley hasta llegar a caer en la cárcel. En ese momento se percata que algo anda mal en él y que debe hacer algo por cambiar su condición de vida, porque a pesar de tener un buen empleo, cosas materiales y un buen lugar donde vivir, no le hacía alejarse de los problemas, hasta poco tiempo después, reflexiona que era por tener relaciones de amistad con personas que no les preocupa su conducta.

Ricardo conoció la organización cristiana de la cual es miembro hace cinco años en Estados Unidos, cuando un hermano tocó a su puerta para predicarle *“las buenas nuevas del reino”* pero en ese momento no se incorporó, pero *“tal hermano sembró en tierra fértil, hasta me dejó unos folletos y una biblia”* (H.A Cárdenas, comunicación personal, 16 agosto 2012). Con estos medios impresos paulatinamente comienza aprender de Jehová de manera personal y tomar conciencia que su razonamiento que tiene sobre las cosas del mundo es incorrecto y está dominado por el Maligno, por tal cuestión la sociedad contemporánea tiene tantos problemas. A su regreso a Colotlán para radicar de forma definitiva en esa localidad, se da a la tarea de buscar si esa organización religiosa tiene una congregación local, donde pueda reunirse para comenzar su estudio bíblico institucional, después de un periodo de un año, logra bautizarse para acreditarse como miembro formal.

Las fallas, ambivalencias, dudas y contradicciones que podría experimentar al momento de trasladar sus convicciones por la ruptura son matizadas con estudio doctrinario de las escrituras, literatura religiosa, predicación y asistencia sistemática a las reuniones de congregación, donde la institución religiosa ejerce autoridad y autenticidad sobre las formas y contenidos de lo que debe ser un comportamiento personal y público cristiano. La vida social de la ruptura en ese sentido radica en un estudio bíblico literalista y una predicación permanente de la palabra de Jehová, opera como un sistema auto-reproductivo y expansivo de los dominios-controles sobre los capitales religiosos, evitando las interpretaciones personales ajenas al dogma impuesto. En el caso de Ricardo manifiesta ser miembro de una organización religiosa formal y bien organizada.

Este caso de realineamiento temporal continuo de características de ruptura continua es una forma sistemática entre texto-escritura, experiencia vivida religiosa, control institucional y contexto sociocultural.

El espacio de la sociedad regional es el contexto social donde se presentan las oscilaciones entre discontinuidad y continuidad del cambio cristiano. Dicho espacio es (re)configurador de las convicciones ideales de la ruptura promulgada por los conversos, permitiendo la interacción e integración con distintas escalas, alcances y aceleración entre distintos procesos de cambio locales-globales (P. ej. trabajo, género y sexualidad, migración, descampenización, rural/urbano, modernismo) que cruzan y trascienden los intereses propiamente religiosos. Por tanto, la sociedad regional al ensamblar procesos de transformación económica, política, social y cultural de diversas escalas-niveles de articulación se autoorganiza, produciendo fragmentación del campo social y disparando la emergencia de ambivalencia e incertidumbre, en ese nivel las narrativas y prácticas de ruptura religiosa son una relectura/traducción de ese macroproceso. Aquí encontramos una oposición complementaria, ya que por un lado, este contexto hace posible la falla moral del ideal de ruptura, y por otro lado, permite intensificar la convicción por buscar la ruptura mediante la conversión. Lo anterior sugiere que la ruptura es un proceso temporal de realineamiento continuo para los cristianos ante la inminente continuidad estructural.

## DISCUSIÓN

A raíz de pensar procesos de cambio a nivel sistémico estructural expandido por un proceso global articulador de las sociedades regionales (Lomnitz, 1995) (periferias y arena exterior) al moderno sistema mundial o sistema global (Friedman, 2001), ensamblados con los escenarios de la modernidad (primitivismo, tradicionalismo, modernismo y posmodernismo) nos da la pauta para relacionar diversas variabilidades y coexistencias de procesos con sus múltiples alcances y escalas concretados en espacios locales.

Partimos de estos debates para discutir etnográficamente y proponer una alternativa teórica, con la intención de debatir el impasse o bucle analítico de las recientes propuestas de la antropología del cristianismo sobre pensar cambio cultural por medio de objetos de estudio como la conversión, discontinuidad, ruptura, modernidad y globalización, bajo el lente culturalista, o sea, en un nivel desde la perspectiva del actor (marco interpretativo-fenomenológico), si bien, estos trabajos han ofrecido excelentes etnografías que abren el debate para incluir particularmente al cristianismo y más generalmente a la religión como un agente de transformación cultural y como el cambio es experimentado entre individuos y grupos en un espacio determinado.

No obstante, para el problema que pretendemos desarrollar en este artículo, nos encierra en la jaula analítica y etnográfica de cambio/continuidad; donde la conversión mediante la ruptura tiene límites observables y difícilmente se concreta porque tiene que estar dicho cambio cobijado por una continuidad, mayormente registrada entre la conversión de grupos indígenas al cristianismo. En este nivel se cuestiona la oposición material/inmaterial, agencia/estructura, continuidad/cambio, estos binarismos, son buenos para pensar, más no, permiten integrar fenómenos más amplios aparentemente disímiles en una misma estructura analítica; exige un regreso a lo social.

En otros contextos académicos recientemente desde América del Sur se ha emprendido la deshegemonización de la propuesta “*universalizadora*” de antropología del cristianismo, que bajo marcos analíticos hegemónicos pretende analizar contextos y objetos específicos, desconociendo genealogías teóricas y trabajos etnográficos realizados desde esa región del mundo suramericana, que podrían abonar líneas de debate y reflexión nuevas, ya que, en esta parte del mundo, cuenta con particularidades históricas propias, diferentes proyectos de modernidad, formas de lidiar con la conversión, ruptura y continuidad. No obstante, a pesar de enfatizar la problemática del particularismo etnográfico e histórico para una posible “*comparación controlada*”, el marco para entender el objeto de estudio es culturalista e histórico principalmente, donde se pondera las historias particulares y la diversidad cultural de los contextos etnográficos.

Pensamos que las anteriores propuestas podrían complementarse desde un enfoque sistémico global que considera las estructuras y procesos globales por los cuales son trazados y reproducidos dentro del sistema mundo (Friedman, 2001). Esta propuesta analítica permite la integración de distintos marcos analíticos y de amplios fenómenos estructurales y sistémicos que han acaecido en los procesos de conformación global de los espacios locales, para entender la continuidad estructural sistémica (diluyendo el debate culturalista en oponer cambio y continuidad). De este modo, se podría, abordar “*el impasse*” analítico de la antropología del cristianismo y su énfasis en el cambio cultural por medio de disyuntivas continuidad/discontinuidad, ruptura/no ruptura y modernidad-cristianismo, agencia de los actores/estructura material, para entender estos analíticamente dentro de procesos globales en una estructura sistémica dentro del sistema mundial en los que son formados e irradiados a la periferia y arena exterior, donde se sitúan y articulan la sociedades regionales que ensamblan y (re)configuran dichos fenómenos socioculturales. En ese sentido, la sociedad regional con sus culturas íntimas de clase, ideología localista, cultura de relaciones sociales y coherencia cultural (Lomnitz, 1995), conjunta epítetos identitarios de continuidad con un pasado de configuración histórica, a su vez, que estructura procesos de raigambre variable de cambio y continuidad

(agenciales y estructurales) en un terreno común, pero con distintos alcances, escala y articulación globales.

## CONCLUSIONES

Los tres actores interpretan la ruptura como un distanciamiento de comportamientos individuales y relaciones sociales clasificadas como negativas “*no cristianas*”, además, opera como un proceso temporal de realineamiento continuo de ruptura, codirigido por la lectura y estudio bíblico literalista como base de autoridad, para clasificar los hechos pasados/presentes del mundo incierto, por otro lado, la ruptura es un proyecto procesual vivido, el cual transita temporal en la vida social operando como una síntesis/traducción de relectura del espacio social y cultural como infractor del mismo, esto en simultáneo intensifica sus niveles de convicción o radicalidad en promulgar distanciamientos/límites/separación cuando existen prácticas y conceptualizaciones clasificadas como opuestas o contrarias, esto refuerza la identificación con narrativas de rupturas de corte conservador y fundamentalista bíblico cristiano, actualizando las trayectorias de niveles de actividad religiosa, como la conversión en términos más generales.

Los tres tipos de ruptura recursiva, oscilante y continua ejemplifican la variabilidad que existen dentro del propio cristianismo, para concretar los ideales de la ruptura bajo condiciones sociales de transformación. Asimismo, el interés fue mostrar cómo la ruptura es un proceso temporal para pensar las cotidianidades del cambio sociocultural y, a su vez, ofrecer puntualizaciones entre articulaciones cómo y por qué es necesario atender la relación individuo, procesos, estructuras y sistemas para analizar de manera más amplia transformaciones dentro de la sociedad regional. La ruptura también puede ser el lente para observar otras estrategias culturales que coexisten en simultáneo sobre telos de continuidad estructural y hace posible no pensar la religión fuera de los contextos sociales donde emerge, sino más bien, en un sentido abstracto es un parte de la identidad cultural que mediante enfatizar convicciones de ruptura aboga por una comprensión de las situaciones sociales donde los cambios socioculturales son procesos temporales y en el caso de la ruptura religiosa con sus vida social plagada de contradicciones, fallas y dudas exige un “realineamiento continuo”.

## REFERENCIAS

Ammerman, N.T. (2021). *Studying Lived Religion. Contexts and Practices*. New York University Press.

- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones Culturales de la Globalización*. FCE.
- Austin-Broos, D. (2003). The Anthropology of Conversion: An Introduction. En A. Buckser & S. D. Glazier, *The Anthropology of Religious Conversion*. (pp. 1-12). Roman & Littlefield Publishers.
- Coleman, S. (2003). Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. En A. Buckser & S. D. Glazier, *The Anthropology of Religious Conversion*. (pp. 15-27). Roman & Littlefield Publishers.
- Daswani, G. (2015). *Looking Back, Moving Forward: Transformation and Ethical Practice in the Ghanaian Church of Pentecost*. University of Toronto Press.
- Engelke, M. (2005). Discontinuity and The Discourse of Conversion. *Journal of Religion in African*, 34, pp. 82-109.
- Engelke, M. (2010). Past Pentecostalism: Notes on Rupture, Realignment, and Everyday life in Pentecostal and African Independent Churches, *Africa*. 80(2), pp.177-199. DOI: 10.3366/afr.2010.0201.
- Englund, H. (2018). From the Extended-Case Method to Multi-Sited Ethnography (and back). En M. Candea (Ed.), *Styles of Anthropological Theory*. (pp. 121-133). Routledge.
- Evens, T.M.S. & Handelman, D. (2006). Introduction: The Ethnographic Praxis of the Theory of Practice. En T.M.S. Evens & D. Handelman (Eds.), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology* (pp. 1-12). Berghahn Books.
- Friedman, J. (2001). *Identidad Cultural y Proceso Global*. Amorrortu/Editores.
- Gluckman, M. (2006). Ethnographic Data in British Social Anthropology. En T.M.S. Evens & D. Handelman (Eds.), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology* (pp. 13-22). Berghahn Books.
- Hefner, R. W. (2018). Conversion. En H. Callan (Eds.), *The International Encyclopedia of Anthropology* (pp. 1-7). John Wiley & Sons.
- Holbraad, M., Kapferer, B. & Sauma, J. F. (2019). *Ruptures. Anthropologies of Discontinuity in Times of Turmoil*. UCL PRESS.
- Kapferer, B. (2015). Introduction: In the Event-Toward an Anthropology of Generic Moments. En L. Meinert & B. Kapferer (Eds.), *In the Event. Toward an Anthropology of Generic Moments* (pp. 1-28). Berghahn Books.
- Kloos, D. & Beekers, D. (2018). Introduction: The Productive Potential of Moral Failure in Lived Islam and Christianity. En D. Beekers & D. Kloos (Eds.) (2018), *Straying From the Straight Path. How Senses of Failure Invigorate Lived Religion* (pp. 1-20). Berghahn Books.
- Lomnitz, C. (1995). *Las Salidas del Laberinto. Cultura e Ideología en el Espacio Nacional Mexicano*. Joaquin Mortiz/Planeta.



- McDougall, D. (2020). Beyond rupture: Christian culture in the Pacific. *The Australian Journal of Anthropology*, 31(2). 203–209. doi:10.1111/taja.12364
- Meyer, B. (1993). 'Make a Complete Break With the Past'. Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. *Journal of Religion in African*, 28, pp. 316-349.
- Moore, S. F. (1987). Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography. *American Ethnologist*, 14(4). 727-736
- Morello, G. (2021). *Lived Religion in Latin America. An Enchanted Modernity*. Oxford.
- Pelkmans, M. (2009). Temporary Conversions: Encounters with Pentecostalism in Muslim Kyrgyzstan. En Pelkmans, M. (Ed.) (2009), *Conversion After Socialism : Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union* (pp. 13-162). Oxford.
- Robbins, J. (2007). Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology* 48(1). 5-38.
- Robbins, J. (2014). The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions: An Introduction to Supplement 10. *Current Anthropology* 55(10) 157-171.
- Robbins, J. (2017). Can There Be Conversion Without Cultural Change?. *Mission Studies* 34. 29-52.
- Schielke, S. & L. Debevec (2012). Introduction. En S. Schielke & L. Debevec (Eds.) (2009), *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion* (pp. 1-16). Berghahn Books.
- Strhan, A. (2012). Discipleship and Desire. Conservative Evangelicals, Coherence and the Moral Lives of the Metropolis. [Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of Kent, 2012].
- Trémon, A.C. (2012). Que faire du couple local/global? Pour une anthropologie pleinement processuelle. *Anthropologie Sociale* 20(3), 250-266. doi:10.1111/j.1469-8676.2012.00205.x
- Van Velsen, J. (1979). The Extended-Case Method and Situational Analysis. En A. L. Epstein (Ed.) (1979) *The Craft of Social Anthropology* (pp-129-149). Pergamon Press.