

Migración y Religión en Chiapas. Mapas migratorios y espacios religiosos a través de estudios de casos*

María del Carmen García Aguilar
Alain Basail Rodríguez
Daniel Villafuerte Solís

Tal y como demuestran todas las pruebas, la religión no es un equipaje cultural que uno se lleva envuelto, atado y etiquetado cuando uno emigra [...]. Más bien la religión se podría comparar con una brújula: proporciona un punto de orientación y siempre señala al mismo polo objetivo [...]. La brújula señala al norte, estemos donde estemos. Sin embargo, el rumbo de la creencia y la práctica religiosa cambiará cuando los propios usuarios cambien la posición o cuando vean que han cambiado en su nuevo contexto. Por lo tanto, sería más apropiado entender la religión como un sextante, el instrumento que utilizan los marineros para calcular su posición en relación al firmamento cambiante (Baumann, 2001: 104).

Introducción

Este trabajo busca contribuir a perfilar algunas hipótesis sobre las múltiples interrelaciones entre migración intra e internacional y cambios sociales en Chiapas, con énfasis en la dimensión cul-

* Este estudio está parcialmente basado en un trabajo apoyado por el Centro Nacional Suizo para la Competencia en la Investigación (*Swiss National Centre of Competence in Research, nccr*) Norte-Sur: Sociedad de investigación para la Atenuación de los Síndromes del Cambio Global.

tural y, particularmente, en sus conexiones con la dinámica del campo religioso. Dinámica difícil de comprender sin una perspectiva histórica que dé cuenta de la singular constitución del mismo y de la multifacética movilidad territorial en la frontera sur de México; y, además, sin profundizar etnográficamente en la importancia de los procesos migratorios actuales, que trasciende los impactos demográficos para expresarse en algunos procesos de cambio significativos a escala variables (local, regional e internacional) y a nivel personal y colectivo.

Analizar la migración de chiapanecos en su relación multicausal con los procesos socioestructurales y los cambios religiosos individuales o colectivos, implica recuperar la doble vertiente de la movilidad humana en la entidad, a saber: la migración interna y la migración internacional. Ambas, han convertido a la región fronteriza en un territorio tanto de llegada como de salida de migrantes temporales o residentes. La primera vertiente ayuda a explicar, particularmente en los municipios fronterizos pero no sólo en éstos, la constitución preeminente de un campo religioso plural a partir de una movilidad intermunicipal a partir de la cual se extendió el trabajo de migrantes/misioneros que llegaron con sus distintas formas de experimentar la fe. La migración interna en Chiapas ha estado relacionada con la demanda de mano de obra del mercado laboral (por ejemplo en las zafras cafetaleras o azucareras), la construcción de infraestructura carretera u otro tipo, los procesos de colonización y poblamiento de la selva, así como con los conflictos religiosos, agrícolas y políticos incluso armados. Estos desplazamientos internos, voluntarios o forzados, fluyeron con nuevos casos de evangelización. Sobre estas bases, el factor religioso debe situarse como parte de un cambio cultural más amplio, caracterizado por una alta movilidad religiosa y procesos de afiliaciones identitarias múltiples que contribuyen a diluir fronteras y sistemas culturales fijos, y potencian cambios muy significativos en las vidas cotidianas de los conversos, en sus formas de relacionarse y vincularse tanto en los espacios propiamente religiosos como en los sociales en general.

La segunda vertiente de estos procesos migratorios, apunta hacia las migraciones internacionales. Generalmente, la experiencia migratoria internacional de los chiapanecos se presenta como novedosa y, en realidad, es relativamente nueva —no más de dos décadas—. Sin

duda, la emigración hacia el norte del país y hacia Estados Unidos de América (EUA), está trayendo consigo impactos extraordinarios que hoy modulan el cambio social y cultural de la sociedad local. Esta situación es novedosa, mas no inédita porque le antecede una migración internacional histórica: la de guatemaltecos que emigraron a Chiapas y viceversa, formalizada por el Tratado de Límites México-Guatemala, firmado en septiembre de 1882, y la regularización de la ciudadanía de la población fronteriza a través de la Comisión Demográfica Intersecretarial, creada en 1935 y disuelta en 1953. En los años ochenta, en un contexto de violencia extrema, una segunda experiencia de migración internacional tuvo lugar con la llegada intempestiva de contingentes importantes de población guatemalteca a Chiapas en calidad de refugiados. Estas se sumaron a las tradicionales migraciones de trabajadores agrícolas temporales y visitantes locales que han configurado un continuo y sistemático flujo de personas en y a través de la Frontera entre México y Guatemala; también, a los pendulares movimientos poblacionales en las fronteras interestatales donde al trasvase de personas, mercancías, creencias y cultura hay que añadir los persistentes conflictos fronterizos.

De esta manera, a diferencia de los migrantes de otras zonas del país, los hombres y mujeres de los municipios fronterizos de Chiapas que emigran a EUA suelen llevar consigo una mayor impronta del pluralismo religioso y la experiencia social de haber transitado por afiliaciones religiosas distintas, particularmente del catolicismo a denominaciones protestantes y al evangelismo neopentecostal. Ahora bien, ¿cómo se rearticulan las identidades colectivas alrededor del eje religión yuxtaponiéndose, por ejemplo, al étnico? ¿Cómo se moviliza la experiencia religiosa en el proceso migratorio? ¿Qué lugar ocupa ésta en el equipaje cultural o el repertorio de prácticas y representaciones de los que deciden abandonar sus depauperadas zonas de origen? ¿En qué medida los mapas migratorios están mediados por redes sociales previamente establecidas o tejidas a través de los espacios religiosos?

Conscientes que este documento es apenas un modesto acercamiento analítico al tema, nos interesamos por conocer cómo los impactos de la emigración de chiapanecos en el campo religioso y viceversa, tienden

a profundizar la orientación al cambio ya manifiesto antes de la explosión migratoria al país del norte, es decir, la configuración de un campo religioso local más afianzado a la pluralidad religiosa, caracterizado por un relajamiento de las instituciones e ideologías religiosas tradicionales, y una percepción individual sobre la propia religiosidad sustentada en el pragmatismo o utilitarismo inmediato, que pone de manifiesto el carácter variable y vulnerable de la religiosidad local. Se propone explorar en qué grados esta singularidad de lo religioso se refuerza como centro articulador de la identidad colectiva en Chiapas y cómo los migrantes chiapanecos movilizan sus redes sociales y sus experiencias plurales para procurar una travesía migratoria menos costosa e insegura, reducir su vulnerabilidad y garantizar una inserción social exitosa en los lugares de destino, contribuyendo a las reconfiguraciones de los espacios religiosos (trans)locales. En este sentido, conocer la causalidad recíproca entre migración y religión supone considerar, a manera de hipótesis, que la religión es parte valiosa del equipaje cultural que llevan consigo los migrantes para asegurar una llegada menos traumática al norte o, como señala Baumann (1999: 114), representa un sistema de navegación cuyas múltiples utilizaciones dependen de la posición espaciotemporal determinada por quiénes con su movimiento trazan caminos o rutas, disponen de prácticas o estrategias de movilidad y localizan dónde asentarse, para constituir en su trayecto mapas migratorios y redefinir los espacios religiosos. Esta perspectiva exige no descuidar la interacción y el cruce dinámico de bienes culturales que pierden el carácter de inamovibles, así como el intercambio de vivencias migratorias como explicación de la orientación y el sentido de la vida del migrante religioso o no.

Para dilucidar el lugar que la religión, como sistema de creencias y prácticas, ocupa en los equipajes culturales de los migrantes y los mapas que éstos definen con sus recorridos o exploraciones por otros territorios, así como las redes sociales tejidas a través de los espacios donde sitúan sus herencias, centramos la atención en el estado de Chiapas donde la Frontera Sur de México con Guatemala es la más extensa. Particularmente, estas complejas dinámicas las hemos advertido en dos regiones fronterizas: Sierra y Fronteriza. Sobre todo nos basamos en es-

tudios de casos en municipios fronterizos de cada región donde se han realizado trabajos etnográficos porque representan ejemplarmente por lo menos la tendencia general al alto índice de cambio religioso de cada una de las regiones a las que pertenecen y de toda la entidad, a saber: Motozintla y Frontera Comalapa.¹ Además, ambos casos han brindado variadas situaciones y expresiones concretas que permiten establecer un claro contrapunto entre procesos inestables e irregulares pero constatables en su diversidad y enorme complejidad en cada una de las tres unidades de observación a las que se ha prestado atención: las congregaciones religiosas, las familias evangélicas o católicas y los migrantes que han regresado definitiva o temporalmente.

I. Migración Internacional y configuración del campo religioso chiapaneco. Modulaciones históricas

En noviembre de 1989 el obispo de San Cristóbal de Las Casas publicó en la revista *Ámbar*, el artículo, “Sectarismo: la división religiosa en Chiapas”, donde registró tres momentos singulares que hicieron posible el crecimiento de las iglesias no católicas en la Frontera Sur de México, particularizando el caso del estado de Chiapas.² Más allá del discurso esencialista que justificaba la defensa de la religión católica como una verdad inmutable para legitimar y garantizar un sentimiento de continuidad cultural en torno a la Iglesia hegemónica, y dentro de ésta del proyecto teológico de la liberación, el obispo Samuel Ruiz llamó la atención sobre la correlación entre religión y política, al señalar cómo en el territorio de la diócesis “la agresión” de los nuevos grupos religiosos era selectiva. Apuntó que bajo el amparo gubernamental, las iglesias no católicas penetran para debilitar la acción de la diócesis en

¹ Véase Mapa 1.

² El primer momento, se refirió a la Conferencia Mundial Misionera de Edimburgo en 1910, donde las iglesias norteamericanas definieron a México como territorio legítimo de misiones; el segundo, a la gran oleada de pastores, antropólogos, médicos e investigadores protestantes que se dio a partir del éxito de Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial, sobre todo a partir de 1949; y, el tercero, a una nueva invasión de sectas y movimientos espiritualistas propiciada por la victoria del sandinismo en Nicaragua y del crecimiento de los movimientos populares de liberación en otras repúblicas centroamericanas (Ruiz García, 1989: 19).

los procesos populares de cambio.³ Esta denuncia, que conllevaba una preocupación real, no era nueva pues en la segunda mitad de la década de 1960 se había presentado una campaña por parte de antropólogos, líderes sociales, políticos y reporteros, en contra de las iglesias protestantes, denunciando el carácter disolvente de los valores de la vida comunitaria indígena que se decía subyace en la prédica de los múltiples modelos eclesiológicos del protestantismo.⁴

Sin duda alguna, esta lectura coyuntural del obispo, cuyo punto de referencia además del entorno religioso nacional, eran los movimientos de liberación en Centroamérica y los vínculos estrechos del protestantismo con los actores políticos y los grupos de poder económico, acentuó una visión etnicista y soslayó aspectos importantes del devenir histórico peculiar de Chiapas, particularmente el desarrollo “desde abajo” del protestantismo en un territorio dominado por el catolicismo. La anexión de Chiapas a México en 1824 después de la Independencia (1810-1824), le imprimió muchas de las particularidades que distinguen a la entidad federativa de otras, entre ellas: la construcción de una frontera marcada por la definición de México como comunidad política (Fábregas, 2005); pero, también, por dinámicas económicas, sociales y culturales de las sociedades locales transfronterizas, cuyos lazos de parentesco, vecindad y amistad se decantaron en un marco de sentimientos, valores y asunción natural de creencias religiosas, cuyas reglas y símbolos de pertenencia compartidas en la vida cotidiana, modularon esquemas comunes de referencia para la comprensión simplificada de la realidad social más allá de la frontera común que, como arbitrio político administrativo, distingue a las dos formaciones sociales.

El Tratado de Límites México-Guatemala, firmado en septiembre de 1882, registró la fundación o el poblamiento de municipios chiapanecos

³ A este respecto, apuntó: “Un impacto que da mucho en qué pensar es la inmovilidad que generan en las comunidades las profundas divisiones que surgen en ellas con actitudes individualistas que a más de paralizar movimientos populares de cambio, impiden hasta la puesta en marcha de proyectos como introducción de agua potable, la mejora de un camino, etcétera” (Ruiz García, 1989: 19).

⁴ En 1987 la Presidencia del Episcopado Mexicano reconoció que el pueblo estaba insatisfecho con la Iglesia católica, siendo evidente el repliegue de grandes sectores del campo mexicano y de las grandes zonas marginadas de las ciudades a “doctrinas” que ofrecían un trato personal, solución a sus problemas de enfermedad, de pobreza, curación de sus vicios y vida comunitaria (*Uno Más Uno*, 1 de octubre, 1987).

con guatemaltecos que terminaron naturalizándose mexicanos como fue el caso de Cacahoatán, Unión Juárez y Tuxtla Chico, o los casos de Motozintla, Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera.⁵ Estos dejaron de ser territorios guatemaltecos y pasaron a México. De igual manera, se registraron asentamientos guatemaltecos con población mexicana, que ante la decisión de mantener su ciudadanía mexicana fueron hostilizados, solicitando al gobierno su repatriación. Fue el caso de los habitantes del poblado de Ayutla —hoy Tecún Umán—, quienes formaron la cabecera de Frontera Hidalgo en 1889 (Nolasco *et al.*, 1988).

Más allá de las tensiones provocadas por el intercambio de territorios y población y las vías institucionales que se crearon para darles solución, entre las que se destacó la referida creación de la Comisión Demográfica Intersecretarial en 1935,⁶ el reconocimiento de la frontera era meramente formal y sus moradores siguieron transitando sin la exigencia de un pasaporte o la obligación de registrarse como extranjeros. Aun cuando en los años treinta, en el marco de los impactos de la crisis de 1929 en EUA, la frontera y la ciudadanía empezaron a ser factores importantes, imponiendo la parte mexicana estrategias de nacionalización, desindianización y castellización con agudas consecuencias para las tradiciones culturales locales (Hernández, 1989-1990), las relaciones entre pobladores de ambos países siguió el modelo de redes informales, mientras que el desarrollo capitalista dependió de inversionistas interesados por la delimitación territorial fronteriza, pero no por imponer barreras a la movilidad estacional de mano de obra (Ruiz, 2000).

Los municipios fronterizos de Chiapas fueron así espacios de una corriente migratoria proveniente del sur del continente en la que predominaron los centroamericanos y, en particular, los guatemaltecos, cuya dinámica de “normalidad,” imprimió un sello cultural compartido. Los municipios de las regiones Soconusco y Sierra fueron, además, espacios de otra corriente migratoria del exterior formada por orientales (chinos

⁵ Para Jesús A. Velasco los municipios de la región Sierra, con excepción de Bejuical de Ocampo y Siltepec, eran parte de los distritos del vecino país que pasaron a integrar Chiapas al firmarse los Tratados (1979: 78).

⁶ Esta Comisión se creó con el objetivo de solucionar los problemas agrarios suscitados por el Tratado, y garantizar la seguridad en la propiedad privada (Nolasco *et al.*, 1988).

y japoneses), europeos y norteamericanos dispuestos, sobre todo estos últimos, a invertir sus capitales en la producción agropecuaria, en particular, en el café. Esta colonización extranjera, y en particular la alemana, impulsó complementariamente la opción preferente por un protestantismo que podríamos llamar de inmigración (Esponda, 1986: 159; Rivera, 2001: 34). Con posterioridad, al amparo de la expansión económica del Soconusco y sus efectos en otras regiones, se registró también la presencia de migrantes chinos y japoneses que incursionaron con éxito en las actividades comerciales (Rébora, 1982; Ortiz, 1985; Ruiz, 2000).

En el marco comunitario de poblaciones entre dos naciones libres y soberanas, Guatemala y México, construido sobre un territorio común fronterizo, en su porción norte y sur respectivamente, el impacto de las sociedades protestantes se constató desde finales del siglo XIX, al igual que en el conjunto de América Latina. Bastian (1990: 103) señala que inicialmente las sociedades misionales protestantes llegaron a los países centroamericanos por invitación de las elites liberales radicales, como fueron los casos de Guatemala, cuyo gobernador invitó a los presbiterianos a establecerse en su país, o del estado de Tabasco, donde un general insistió para establecerlos en la entidad.⁷ Años después, la expansión del protestantismo fue impulsada en el marco de un programa estratégico de acción institucional que situó a Chiapas en el centro de dos corrientes cruzadas: una, proveniente del norte y el centro del país a través de entidades fronterizas y, otra, de Centroamérica, de Guatemala sobre todo. En este contexto, cobraron relevancia las denominaciones históricas, entre las que se destacó la Iglesia Presbiteriana que hizo de la región un espacio legítimo de misión.⁸

⁷ Respecto a Guatemala, Pilar Sanchíz ha señalado que la primera misión en llegar fue la presbiteriana, invitada por un gobernante que, mediante el decreto 93 promulgado en 1873, declaró la libertad de cultos en el vecino país (1989: 45). Bastian insiste en que la irrupción de las sociedades protestantes en América Latina, no provino de una invasión o de una conspiración de origen exógeno. “Esas sociedades surgieron de un movimiento social, de la fiebre asociativa que animaba a las minorías liberales radicales y del anticatolicismo militante de éstas últimas” (1994: 103). Otros autores siguieron la “teoría de la conspiración.” Mientras, David Stoll (1993) mantiene una posición intermedia que trata de equilibrar el peso de la intención exógena y de la agencia local.

⁸ De acuerdo con Meyer (1991) y Bastian (1994), en el marco del *Congress on Christian Work in Latin American*, las sociedades religiosas norteamericanas se dividieron los territorios de América Latina. Los estados del sureste mexicano y los países centroamericanos fueron designados a la Iglesia Pres-

Al reconstruir la historia del presbiterianismo en Chiapas, Esponda reconoció que su propagación fue obra de misioneros y líderes laicos locales. Hecho registrado entre 1909 y 1910 en la región Sierra, cuando líderes laicos y misioneros provenientes de Guatemala se establecieron en la zona de Mazapa.⁹ El acercamiento con las autoridades locales, y las respuestas de aceptación e incluso la conversión de éstas, posibilitó la rápida propagación de los prebisterianos en el territorio. En 1910 se registró la existencia de un grupo de creyentes declarados en Mazapa, hecho que propició la visita formal de misioneros de San Marcos, Guatemala, quienes enseñaron la palabra de Dios de acuerdo con el culto formal de la congregación presbiteriana, formando un nuevo grupo de misiones que predicaron en todo el distrito de Mariscal (Esponda, 1986: 29 y 30).¹⁰

Los acontecimientos posteriores, referidos a los contactos formales con la obra Evangélica Nacional, dan cuenta que para 1918 y 1920, la Hermandad Presbiteriana estaba extendida en la mayor parte del territorio de ambos países. Del lado guatemalteco, el protestantismo histórico, representado por prebisterianos,¹¹ integró en su obra misionera a los sectores de estratos sociales bajos e impulsó un liderazgo nacional capaz de asumir la responsabilidad y dirección del trabajo misional pionero (Sanchíz, 1998:48). Del lado chiapaneco, se registró la Hermandad Presbiteriana de Tapachula y el Presbiterio del Golfo de México, los cuales coadyuvaron e hicieron posible la organización formal de la Iglesia Presbiteriana Espíritu Santo, bajo la jurisdicción de dicho Presbiterio. Esponda registró nueve Iglesias fundadoras del H. Presbiterio de Chiapas hacia 1949 (*Idem.*:38).

biteriana, apoyada en adelante por la Iglesia Reformada de América, la Misión Centroamericana y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que tradujo la Biblia a varias lenguas autóctonas.

⁹ Se refiere al municipio de Mazapa de Madero y su zona de influencia: la línea fronteriza de Guatemala, el municipio de Amatenango de la Frontera, y los municipios de Bejujal de Ocampo, El Porvenir y Motozintla. Esponda define a Mazapa como “cuna y fortaleza del Presbiterianismo en toda la zona” (Esponda, 1986: 24).

¹⁰ La primera misión levantada fue en el pueblo de Motozintla, a ocho kilómetros de Mazapa; la segunda misión, en Amatenango de la Frontera; le siguieron las localidades de Tuixcum, El Porvenir, Siltepec y Frontera Comalapa con sus respectivas congregaciones (Esponda, 1986: 36).

¹¹ Sanchíz (1998), reconoció que el primer grupo de denominaciones evangélicas que llegó a Guatemala estuvo integrado por “misiones históricas”. Los primeros fueron los presbiterianos, siguiéndoles: la Misión Centroamericana, la iglesia “Amigos” (cuáqueros), la del “Nazareno” y la Metodista primitiva (*Idem.*: 48).

Durante la segunda mitad del siglo XX y a la par del proceso expansivo de la Iglesia Presbiteriana, fue visible el desarrollo de otras denominaciones bíblicas no evangélicas, entre las que comenzó a destacar de manera importante la Iglesia Adventista del Séptimo Día cuya organización transnacional parece haber penetrado a través de Tabasco en diferentes zonas de Chiapas. No obstante, en el marco de las iglesias protestantes y evangélicas, la reorganización de la propia Iglesia Presbiteriana permitió el impulso de Iglesias Pentecostales quienes, sustentadas en liderazgos carismáticos locales y flexibles a las condiciones culturales y materiales locales, han experimentado un auge sorprendente. García Méndez constató que la estrategia de asentamiento evangelizador protestante se ha concentrado en los centros regionales de población, actividades productivas y recepción de corrientes de inmigrantes (1993: 113).

Esta nueva fase en la historia del protestantismo en Chiapas, particularmente en los municipios de la frontera Chiapas-Guatemala, vuelve a ser modulada, a través de los flujos migratorios, por los cambios y la dinámica religiosa manifiesta desde los años cincuenta en Guatemala y, también, por las otras entidades de la frontera sur mexicana. En el caso de Guatemala, Sanchíz (1998) plantea que los cambios están representados por el evangelismo pentecostal, o “religión de los desposeídos”, cuyo crecimiento espectacular ocurre en la segunda mitad del siglo XX al grado de constituir 57% de la población protestante guatemalteca en 1980.¹²

En efecto, ante la emergencia del movimiento popular y del movimiento armado a partir de 1979, el gobierno de Guatemala emprendió una política de “genocidio indiscriminado” que provocó que la frontera sur de México registrara, prácticamente desde mediados de 1981 y hasta 1983, corrientes migratorias masivas de guatemaltecos, la mayoría mujeres, niños y jóvenes, que huían de la violencia, que exigieron su institucionalización bajo la modalidad de “refugio”, y con ello, la acción de la oficina del Alto Comisionado de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), a la que se sumó el gobierno mexi-

¹² La primera Iglesia Pentecostal establecida en Guatemala fue la Iglesia de Dios del Evangelio. Actualmente, las que más iglesias y adeptos tienen son las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios Vivo, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, El Calvario, la Iglesia Príncipe de Paz y la Misión Cristiana Elim (Sanchíz, 1998: 49-51).

cano con la creación de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR). Aunque la sola presencia del ACNUR de alguna manera indica la importancia numérica de los flujos migratorios de guatemaltecos, en su momento, y aún hoy, no existe un registro con cifras confiables. Mientras que el ACNUR manejó una cifra no mayor de 45 mil refugiados, cifra compartida por el gobierno mexicano, la diócesis de San Cristóbal y organizaciones no gubernamentales han indicado que entre 1981 y 1983 a México, por motivos de la guerra civil, habían ingresado más de 200 mil personas de dicho país (Véase: Benítez y Córdova, 1989; Obispos de la Región Pastoral Pacífico Sur, s/f; Fazio, 1994).

Los impactos del fenómeno migratorio internacional han sido diversos y afectado al conjunto de los ámbitos de la vida local y regional. Sin embargo, aquí sólo registramos la impronta que ejerció la migración internacional, particularmente la inmigración en su modalidad de refugio, en la configuración de un campo religioso plural en una región extraordinariamente compleja como la región Fronteriza. Los refugiados, asentados en su mayoría en los municipios fronterizos de Las Margaritas, La Trinitaria y Frontera Comalapa, tuvieron una estancia de más de dos décadas en Chiapas, lo que permitió la formación de redes sociales entre los distintos grupos de migrantes de regiones guatemaltecas a veces distantes, para un mayor margen de negociación y relación con la población local que les daba cobijo. La estancia de los guatemaltecos en Chiapas, además de la residencia en los campamentos instituidos por el ACNUR y organizaciones civiles y religiosas, incluyó la de grupos que, con asesoría o sin ella, transitaban por varios municipios fronterizos, hasta lograr, en colectivo, la compra de tierras, que serían legalizadas posteriormente. Estos procesos de movilidad, reacomodo y adaptación social a un nuevo entorno, terminaron por generar dinámicas locales que fueron diluyendo las particularidades culturales entre los inmigrantes y la población local originaria.

Diversos autores (Hernández, 1993, 1995; Rivera *et al.*, 2005), reconocen que la oleada de migrantes en calidad de refugiados trajo consigo la conversión de chiapanecos a religiones cristianas no católicas. Este fue un impacto previsible en tanto los refugiados que llegaron a Chiapas portaban elementos fuertes de sus sistemas culturales, entre los que destaca-

ban los valores religiosos tanto católicos como no católicos, e intentaron reconstruir sus relaciones internas y sus formas de organización y participación en la sociedad receptora. Las interacciones se tornaron cotidianas a lo largo del tiempo, y propiciaron un espacio para la socialización de las ofertas de bienes de salvación traídas por los inmigrantes.

Recapitulando, digamos que los impactos de los flujos migratorios internacionales en la frontera sur de México, son notables en Chiapas que es la entidad más amplia y transitada.¹³ Esta situación ha favorecido la notable entrada y tránsito de población centroamericana, así como de proyectos misioneros sintonizados con las estrategias globales de expansión de los aparatos institucionales de varias denominaciones religiosas. En ella se registran los mayores flujos de personas dados por las migraciones de trabajadores agrícolas guatemaltecos temporales, que entre 1990-2004 registraron un promedio de 55,371 personas, y el flujo continuo de personas documentadas, entre las que destacan los visitantes locales, turistas y residentes fronterizos extranjeros¹⁴. Cabe indicar también, que de acuerdo con la oficina del ACNUR, del total de los guatemaltecos que llegaron a la frontera sur en su modalidad de refugiados, poco más de 25 mil habían decidido quedarse en territorio mexicano, prefiriendo el estatus de inmigrante que les otorgó libertad para trabajar, vivir fuera de los campamentos y naturalizarse mexicanos (*El Financiero*, 11 de julio de 1999).

Este proceso de diversificación religiosa no estuvo exento de conflictos. Sin embargo, los rasgos comunes entre los inmigrantes y los campesinos e indígenas de Chiapas, particularmente las similitudes de sus construcciones simbólicas y de la necesidad misma de los portadores de creencias no católicas por reconstruir los modos y sentidos de una vida

¹³ De las cinco entidades federativas que forman la Frontera Sur, Chiapas, Campeche, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán, la primera no sólo posee la extensión más grande de la línea fronteriza: 658 kilómetros de un total de 1,140 kilómetros (Fábregas y Román, 1988), sino también la mayor población: de poco más de nueve millones de habitantes, Chiapas concentra poco más de 3.9 millones, es decir, 40% de la población total (INEGI, 2001).

¹⁴ El Centro de Estudios Migratorios del INM estimó en 2004 las entradas por la frontera sur terrestre, en aproximadamente un millón 830 mil, incluyendo cruces documentados (78%) e indocumentados (22%). Una parte importante de éstos son visitantes locales, mismos que representan 67.5% de las entradas totales (Rodríguez, 2006: 181)

en constante transformación, explican la movilidad transfronteriza de una diversidad de proyectos misioneros de las distintas denominaciones religiosas, cuyos contenidos simbólicos tienen el atributo de la flexibilidad ante nuevas circunstancias y contextos. Por ejemplo, Aida Hernández (1989-1990) señaló para las conversiones al adventismo entre chujes y kanjobales, que se trató de procesos activos de selección, aceptación y rechazo de elementos ideológicos y prácticos de las nuevas religiones.

Hasta 1990, en Chiapas fue prácticamente imposible tener una visión cuantitativa de las preferencias religiosas y de la diversidad de las ofertas religiosas. No obstante, el rubro de iglesias protestantes y evangélicas permitió medir la importancia de éstas en relación con la católica. En sentido estricto, la hegemonía de la Iglesia Católica sólo se vio disminuida a partir de la década de 1980. Aunque entre 1930 y 1970 ésta perdió 8% de su feligresía, mantuvo poco más de 90% de las preferencias. Sin embargo, la tendencia manifiesta en los censos de 1980 y 1990 fue más pronunciada: en el primero, el total de católicos representó 76.87% de la población total censada; en el segundo, volvió a perder casi diez puntos porcentuales. Para el año 2000, en Chiapas se autoadscribieron como católicos 63.82% de la población censada; y como protestantes, 21.87% (INEGI, 2000).¹⁵

Estas cifras ubican a Chiapas como la entidad federativa menos católica del país. El censo de 2000 registró el relanzamiento de una diversidad de ofertas de salvación cuyo rasgo principal es la segmentación del mercado religioso. En el rubro de Protestantes y Evangélicas de dicho censo, las iglesias históricas —presbiterianas y bautistas— tienen 187,337 feligreses y las iglesias pentecostales y neopentecostales, 183,864 feligreses; lo que representa, en cada una respectivamente, 40.93 y 40.17% del total registrado en el mismo. Mientras, en el de bíblicas no evangélicas, el total de adeptos suma 261,734 miembros, de los cuales la Iglesia Adventista del Séptimo Día concentra 66.39% y los

¹⁵ Véase Gráfica 1. También, la Gráfica 2 que indica las tendencias de las poblaciones católica y protestante en el estado de Chiapas. Nótese el crecimiento exponencial de la población protestante —ésta crece sobre 200 % cada decenio—, así como el decrecimiento y casi estancamiento del número de católicos. El índice de crecimiento y decrecimiento se ha calculado tomando el año 1970 como año base. Iguales tendencias se reafirman en las regiones Sierra y, sobre todo y más espectacularmente, en la Fronteriza (Véase Gráficas 6 y 8).

Testigos de Jehová, 31.57% (véase Gráfica 9). Ambas categorías censales representan 21.88% de la población religiosa chiapaneca de más de cinco años de edad que, frente al 63.83% de católicos, es muy significativa si tomamos en cuenta las medias nacionales. Asimismo, de acuerdo con la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación (septiembre de 2004), Chiapas registra 234 asociaciones religiosas, con domicilio legal en el estado, entre las que destacan: Evangélica Bautista (114); Evangélica Pentecostés y Neopentecostés (61); y, Católica Apostólica Romana (47) (Rivera *et al.*, 2005).

El cambio religioso en Chiapas ha sido un elemento central en la definición de actores individuales y en la reconfiguración cultural de los territorios fronterizos del sur de México, proceso relacionado con diferentes factores endógenos y exógenos que explican por qué se confiesan no católicos porcentajes tan significativos de la población. Las altas tasas de crecimiento de población adscrita a alguna religión cristiana no católica en el último tercio del siglo XX hacen del sur y de la península de Yucatán un corredor religioso de evangelización (Casillas, 1990; Jiménez, 1988). Olga Odgers se refiere a esta región cultural emergente del sur sureste como el “núcleo duro del protestantismo en México” (2004).

En general, este dinamismo habla de una sociedad en transformación cuyos vínculos o particulares desencajes en los procesos mundiales económicos y culturales de la modernidad, definen una heterogeneidad estructural, desniveles socioeconómicos y culturales y múltiples efectos sumamente contradictorios a nivel territorial, poblacional y ambiental. De cualquier manera la modernización cultural y social ha estado apuntalada por la pluralidad religiosa como referente ambivalente en la actualización de la identidad colectiva en relación con otros factores como la etnicidad, la lengua, la urbanización y la migración.

II. Sociografía religiosa: casos en las Regiones Sierra y Fronteriza

Si reconocemos que los procesos migratorios han modulado la configuración del campo religioso chiapaneco, no resulta extraño, como se ha advertido, que en las regiones Sierra y Fronteriza la intensidad

de las relaciones y sistemas de redes sociales que conforman el campo religioso de ambos lados de la frontera sea mayor que en el conjunto estatal. De hecho la constitución de esta frontera no se puede entender sin las complejas relaciones construidas a partir del proceso migratorio, la movilidad de los misioneros y los cismas internos de las primeras iglesias asentadas en Chiapas. También, se debe considerar los medios de las distintas iglesias para movilizar las redes sociales informales —incluso, a través de emisoras radiales que transmiten desde Guatemala—, dotándolas de nuevos sentidos o reencausándolas de acuerdo a intereses que tienden a generar espacios con identidad religiosa propia. Consecuencia directa de ello es la pluralidad y su particular dinámica de convivencia y conflicto.

Las regiones Sierra y Fronteriza comparten elementos comunes que las distinguen de las otras regiones de Chiapas. Son regiones eminentemente fronterizas en tanto se conforman por siete municipios que son frontera con Guatemala¹⁶ y la población originaria estuvo estructurada por una diversidad de etnias que al paso del tiempo llegaron a establecer vínculos sociales y territoriales (Hernández, 1995). Estos antecedentes explican por qué en ambas regiones la formación histórica, cultural y, particularmente, religiosa, no se puede entender sin considerar el factor migratorio.

La totalidad de las religiones y agencias que definen la demografía y el imaginario religioso de la sociedad chiapaneca se acuerpan en el catolicismo, los protestantismos y las denominaciones bíblicas no evangélicas. Sin embargo, la configuración de la sociografía religiosa de Chiapas debe analizarse a escala regional y local, porque deben ser identificadas muchas particularidades para explicar no sólo los rasgos culturales, sociales y políticos que las distinguen y proyectan, sino también los alcances y los límites de su influencia entre las nuevas generaciones de migrantes. Precisamente, a modo de ejemplos, a continuación se anali-

¹⁶ Los municipios fronterizos de la región Sierra son: Amatenango de la Frontera, Mazapa de Madero y Motozintla; y de la región Fronteriza: Frontera Comalapa, La Trinitaria, La Independencia y Las Margaritas. Los municipios fronterizos de Suchiate, Frontera Hidalgo, Metapa, Tuxtla Chico, Unión Juárez, Cacahoatán y Tapachula corresponden a la región Soconusco, y los municipios de Ocosingo, Marqués de Comillas y Benemérito de las Américas a la región Selva.

zan las particularidades de las regiones Sierra y Fronteriza con énfasis en sus respectivas cabeceras municipales.¹⁷

Región Sierra. Después del trazado de los límites entre Guatemala y México, el gobierno de Chiapas creó en 1909 el Departamento de Mariscal formado por ocho municipios: Amatenango de la Frontera, Bella Vista, La Grandeza, El Porvenir, Mazapa de Madero, Motozintla, Bejujal de Ocampo y Siltepec. Los seis primeros eran pueblos guatemaltecos (Velasco, 1979). Este hecho permite comprender que la hoy llamada región Sierra, fuese conformada por pueblos con un sistema de valores culturales en los que era visible una tensión primaria entre el catolicismo y los protestantismos y, en menor medida, entre las dimensiones étnicas y religiosas no católicas, tensiones que en el transcurso del siglo XX, fueron limadas por la Iglesia Presbiteriana hasta culminar con el replanteamiento paulatino del catolicismo y la etnia como los referentes identitarios individuales y colectivos centrales de la población regional.¹⁸

Originalmente poblada por las etnias mam, cakchiquel, mochó, k'anjobal, chuj y jacalteco, a las que se incorporaron mestizos y chinos, la región Sierra ha registrado a lo largo de su historia reciente, un proceso de formación cultural dinamizado por el factor religioso. La hegemonía del catolicismo ciertamente confrontó e hizo difícil abrir los espacios para nuevas experiencias de culto. No obstante, el origen de la población con experiencias religiosas no católicas, y el peso ejercido por los liderazgos laicos locales que asumieron como propia la tarea misionera de los protestantismos históricos y pentecostal, así como bíblicas no evangélicas, terminaron minando un catolicismo que aún cuando mantuvo y mantiene una feligrésía importante,¹⁹ ha reconocido

¹⁷ Véase ejemplificadas las dinámicas particulares de las regiones de interés en relación con el estado de Chiapas en las Gráficas 3 y 4.

¹⁸ Aída Hernández reconoce que a principios de siglo, los primeros conversos no identificaban su nueva religión con ninguna denominación protestante, lo que posibilitó un movimiento religioso popular sin vínculos institucionales. "Se trataba de una interpretación de la Biblia a partir de su propia concepción del mundo", concluyendo que a diferencia de otras regiones en donde el ser protestante implica un cierto grado de aculturación, "en la zona mam, el protestantismo fue, en un principio, identificado como un componente de la etnicidad indígena" (1995: 411).

¹⁹ Hernández registró en la década de 1920 una importante migración de población católica mestiza procedente de Huehuetenango, Guatemala, hacia la misma región, hecho que derivó en la división de la población en dos grandes grupos: "los mestizos católicos y los indígenas protestantes" (*idem*:412).

en el transcurrir de los años la presencia activa de las iglesias no católicas, los cuales han impulsado estrategias que le permitan recuperar o mantener la fidelidad de su feligresía (Véase Gráfica 5).

Paralelo al desplazamiento paulatino del catolicismo como religión hegemónica, se constata la reconsideración de la centralidad del factor étnico en la construcción simbólica y cultural de la población serrana. El proceso de aculturación se ha manifestado en el descenso continuo de la población de cinco y más años que habla alguna lengua indígena; en 1995, sólo 4.38% de dicha población dijo hablar alguna lengua indígena. Esta realidad, ideológicamente manejada por propios y extraños como resultado de la expansión protestante, ha intentado paliarse, por parte de la diócesis de Tapachula, con una experiencia pastoral y pedagógica que intenta capitalizar la conciencia de la etnicidad, recuperando algunos de sus componentes, sobre todo en el área de la producción y organización comunitaria.²⁰ Sin embargo, pese al relativo éxito abonado por los mercados solidarios internacionales en el caso del café, la dirección y la extensión del cambio social regional se ve abrumadoramente definida por las experiencias migratorias de sus moradores.

Si las ofertas religiosas no católicas han terminado por modular e irradiar el comportamiento social regional, hemos de reconocer que estamos ante un sistema diverso y complejo de creencias y cultos religiosos. Dos cuestiones aparentemente paradójicas explican el sentido de la vida religiosa de la región Sierra: con excepción de las iglesias Testigos de Jehová y Adventista, los pastores de las distintas iglesias no católicas si bien manifiestan el carácter abierto de sus respectivos credos, hacen visible su trabajo para mantener una estructura institucional y organizativa; y, aunque la feligresía no asume una opción devocional como un hecho definitivo, existe la decisión íntima de sostener sus creencias como el eje ordenador de la vida social tanto en su tierra natal como fuera de ella.

²⁰ El trabajo de la diócesis de Tapachula con los pequeños productores de la región se expresa en la creación y desarrollo de organizaciones productivas y de comercialización como ISSMAM "San Isidro Labrador", San Francisco de Asís y Kanan Choch. La estrategia de trabajo gira en torno a la revalorización de la organización comunitaria y la recuperación de las tecnologías y prácticas tradicionales en la cafeticultura y las hortalizas (García y Villafuerte, 2001).

Las relaciones tan estrechas entre las opciones religiosas y los cambios sociales se expresan de alguna manera en las estadísticas. A lo largo de las últimas cuatro décadas, el comportamiento de las preferencias religiosas no católicas se mantuvo por encima de los promedios estatales. En 1970, la feligresía protestante o evangélica regional, representó el 7.82% de la población total, mientras el promedio estatal fue de 4.80%. En 1980, 21.26% de la población serrana estaba adscrita a una religión protestante o evangélica; en ese año, el promedio estatal fue de 11.47%. En 1990, aunque la región registró un leve descenso, 19.10% del total de población de 5 años y más siguió estando por encima del promedio estatal, que fue de 16.25%. En el 2000 se reafirmó el carácter no sólo plural sino de moderada influencia católica del campo religioso de la región Sierra: del total de la población de 5 años y más, 34.92% declaró su devoción religiosa hacia alguna de las religiones protestantes y evangélicas o bíblicas no evangélicas, muy por encima del promedio estatal (véase Gráficas 3 y 4).

A nivel de los municipios es interesante anotar, por ejemplo, que en el censo de 1970, cuyos datos son inexactos por el enorme subregistro que lo caracterizó según los propios líderes religiosos, ya se destacaban municipios como Motozintla y Mazapa con una feligresía protestante mayor a la registrada a nivel regional; en 1980, municipios como El Porvenir y Motozintla indicaron una población adscrita a la religión protestante que representó cerca de 37% de su población total en el primero, y de 32%, en el segundo. En 1990 se notificaron municipios como los mismos Mazapa de Madero y Motozintla con una feligresía que representó 37.8 y 35.84% del total de la población de cinco años y más, siguiéndole en importancia los municipios de Bejucal de Ocampo y El Porvenir con 30.63 y 32.95%, respectivamente.

La enorme presencia de credos no católicos en la configuración cultural de la población local, ha terminado por forjar un mercado religioso abierto y dinámico en atención al contexto y a las nuevas circunstancias. Ello permite hablar de ofertas de salvación que llevan a los feligreses, al cambiar de una adscripción a otra, a internalizar un sentimiento de renovación del imaginario y del sentido religioso, sin cargar con el sentimiento de culpa o traición por haber renunciado a una iglesia con tradición familiar y asumido otra. En atención a las cifras del censo de

2000, es posible corroborar en este mercado diversificado de opciones religiosas un patrón definido por su historia y su presente, cuyo rasgo principal es la ausencia del conflicto. En el rubro de las iglesias protestantes y evangélicas, destaca el crecimiento inusitado de las iglesias pentecostales y neopentecostales, cuya feligresía casi iguala a la de las iglesias históricas de gran raigambre en la región, como es el caso de la Iglesia de Nazareno, pero mayormente de la Iglesia Presbiteriana a la que se le reconoce como la “hermana mayor”. Las iglesias bíblicas no evangélicas, representadas por la Iglesia Adventista del Séptimo Día y los Testigos de Jehová, si bien han cobrado notoriedad en los últimos años, particularmente la primera, no logran igualar a las protestantes y evangélicas (Véase Gráfica 10).

Con una población de cinco años y más de 51,377 personas, Motozintla alberga a 12,064 protestantes y evangélicos, y a 9,669 bíblicos no evangélicos. A decir de sus habitantes, el *boom* de iglesias “cristianas”—pentecostales y neopentecostales—, es relativamente reciente, pues ven con asombro que se siguen construyendo templos con ofertas nuevas de salvación como es el caso de “Esmirna”. En las distintas localidades del municipio se encuentran numerosos templos de dimensiones variables, en su mayoría de la Iglesia de Dios Pentecostés en México, y Adventistas del Séptimo Día, los que operan con un amplio margen de libertad, modulando el credo religioso a las necesidades de sus feligreses.²¹

En este municipio el cambio religioso no ha sido súbito, más bien se ha dado como proceso gradual a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Ello permitió un reacomodo dentro de la diversidad, la conviven-

²¹ Destacan: “Bet-el”, “El Sinaí”, “El Divino Salvador”, “Puerta del Cielo”, “Jehová es mi Luz”, “Ríos de Agua Viva”, “Monte los Olivos”, “El Divino Redentor”, “Faro del Evangelio”, “La Nueva Jerusalén”, “Roca de Salvación”, “El Sembrador”, “Sol de Justicia”, “Esmirna”, “Cristo Viene”, “Emmanuel”, “El Verbo de Dios”, “Cristo el Redentor”, “Betania”, “Eben-Ezer”, “Estrella de Belén”, “El Mesías”, “Getsemani”, “Jesús la Luz del Mundo”, “Jesús Salva”, “Líbano”, “Monte Moria”, “Monte Orbe”, “Monte de Paz”, “Ríos de Agua Viva”, “Belén de Judea”, “Betesda”, “Nuevo Manaím” y “Luz del Día”. De acuerdo con el registro de la oficina municipal de Asuntos Religiosos de Motozintla existen 56 templos de la Iglesia Pentecostés. A estos se suman cinco templos de las iglesias del Nazareno, tres en la cabecera municipal, uno en el poblado de Niquivil y otro más cercano a Mazapa de Madero; 16 templos de la Iglesia Adventista del Séptimo Día; 10 de la Congregación Cristiana de los Testigos de Jehová; 14 templos de la Asociación Religiosa Derivada. La Iglesia Nacional Presbiteriana, mantiene un número importante de templos en el municipio y la región.

cia entre prácticas y la desarticulación de posibles conflictos. En otros casos que a continuación veremos, como Las Margaritas en la región Fronteriza, el proceso fue más acelerado y el conflicto emergió como respuesta ante la impronta diversificadora percibida como amenaza de la identidad étnica y religiosa y de su dimensión política. Así, se demuestra que las ofertas de salvación, pese a mantener una estructura institucional y organizativa importante, tienen un amplio margen de adaptación a los contextos locales o extralocales. Las ofertas pierden hegemonía en un marco plural; localmente, las prácticas rituales se organizan por y para pequeños grupos frente a otros múltiples grupos; fuera del espacio religioso local, es el creyente individual el que reafirma su fe pero flexibiliza sus opciones en atención a las ofertas disponibles en el nuevo lugar de residencia.

En Motozintla, en un campo históricamente diverso, formalizado y con continuidad institucional, se vive un ecumenismo de muchas intenciones y algunos resultados prácticos relativos a cuestiones sociales como lo muestran el apoyo a migrantes centroamericanos y damnificados por catástrofes naturales. Es representativo de una región en la cual las relaciones entre cambio cultural, opción religiosa e identidades de clase y étnicas se dan más o menos con armonía social y donde las redes asociativas sirven como su sostén.

Región Fronteriza. Esta región tiene entre sus especificidades estar formada por municipios —Comitán, Chicomuselo, Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, Socoltenango, La Trinitaria y Tzimol—, que muestran altas tasas de crecimiento poblacional, 3.0% entre 1970-1980 y 5.1% entre 1980-1990; hecho que se corresponde con los procesos de colonización interna en el primer periodo, y de asentamiento residencial de guatemaltecos refugiados, en el segundo.²² A diferencia de la región Sierra, la región Fronteriza se distingue históricamente por una sólida identidad religiosa católica, razón que explica que aun cuando el trabajo misionero de la Iglesia Presbiteriana tenga antecedentes tempranos, su impacto haya sido poco relevante. La presencia significativa de grupos religiosos no católicos ocurrió primero con los procesos de colonización

²² En su conjunto, la región tiene una extensión de 12,790 kilómetros cuadrados.

en los años sesenta, particularmente en el municipio de Las Margaritas y otros de la región Selva y, en los ochenta, con la inmigración de guatemaltecos en calidad de refugiados, en los municipios de Frontera Comalapa, La Trinitaria, La Independencia y Las Margaritas. De acuerdo a estadísticas oficiales, en 1988 este último municipio albergó a casi la mitad de los refugiados en Chiapas, mismos que llegaron a representar el 22% de la población total de dicho municipio (Nolasco *et al.*, 1992).

En este contexto, los procesos de organización del universo religioso que hoy se expresan en un campo diverso y plural, se han caracterizado por tensiones latentes que irrumpen con expresiones violentas en determinadas coyunturas. Las tensiones entre el catolicismo y los credos no católicos, no tienen rango de comparación con los registrados en la región Sierra. En los años sesenta, el catolicismo enfrentó una crisis interna con repercusiones en el mundo católico de la región. La diócesis de San Cristóbal, bajo la dirección del obispo Samuel Ruiz García, marcó un punto de inflexión en el trabajo diocesano al incorporar una experiencia pastoral y pedagógica que definió alianzas y acciones con campesinos e indígenas y organizaciones políticas que en esos años iniciaban movilizaciones con demandas agrarias y laborales. La diócesis pronto se convirtió en referente obligada para autoridades y actores políticos y sociales nacionales, pero también en enemiga de los dueños de la tierra, que tradicionalmente se habían cobijado en su seno.

La ruptura súbita con la clase propietaria y el acercamiento activo con la gente pobre y explotada, provocó tensiones en cascada, primero, con los grupos de poder local y regional y, después, con los distintos niveles de gobierno. Las tensiones también se visibilizaron entre la Iglesia católica y las Iglesias protestantes. Aunque ambas se disputaban una feligresía campesina e indígena pobre, el discurso liberador de la diócesis se inclinó por la defensa de los valores comunitarios, imbricándolos en una “teología india”. Bajo el liderazgo diocesano, las alianzas se establecieron entre organizaciones campesinas e indígenas independientes, partidos políticos de oposición y comunidades eclesiales de base. Estas alianzas derivaron en un proyecto de sociedad que hizo del factor étnico, a diferencia de la región Sierra, la pieza clave de la construcción sociocultural local y regional.

Casi de manera natural, a los principios doctrinales de las religiones e iglesias no católicas, sin distinción alguna, no sólo se les imputa el carácter disolvente de los valores comunitarios sino, también, su adhesión al partido oficial y a los organismos gubernamentales. En consecuencia, los conflictos más álgidos ocurren en localidades donde la población indígena es significativa. Por ejemplo, en el municipio de Las Margaritas, los conflictos religiosos, que en los años noventa amenazaron con igualarse a los de la región Altos, manifestaron un carácter altamente político: ocurrieron en las microrregiones “Tojolabal” y “Valle Periferia”, es decir, en comunidades indígenas de la etnia tojolabal, portadoras de un método comunitario de toma de decisiones, y un sistema religioso sustentado en las tradiciones con presencia activa y renovadora de catequistas y Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Generalmente, los miembros de estas alianzas han estado afiliados a la CIOAC, una organización que hoy es el brazo derecho del Partido de la Revolución Democrática (PRD), quienes enarbolan la defensa de la etnicidad de sus bases, oponiéndose a la conversión de los pobladores bajo la amenaza de la expulsión de la comunidad y con ello la pérdida de sus pertenencias (Rivera *et al.*, 2005).

Sin embargo, en la región Fronteriza los procesos de construcción cultural son más diversos y complejos, constatando una diversidad de situaciones locales e intermunicipales definidas tanto por dinámicas religiosas signadas por el conflicto o no, como por dinámicas en donde el referente religioso provoca un amplio rango de comportamientos sociales que se diluyen en otros tantos referentes culturales. Tal vez sea esta capacidad de las nuevas religiones la que explique que hoy el campo religioso constituya un mercado amplio de opciones devocionales. Este fenómeno es relativamente reciente, pues aún en el censo de 1980 las preferencias hacia los credos no católicos apenas representaban 5.5% de la población total de la región. En los años noventa, las preferencias religiosas no católicas se consolidan, hecho que obedeció en buena medida a los procesos de migración internacional en la década de los ochenta, en su modalidad de refugio, a los que se ha hecho referencia antes. De acuerdo con los datos censales, tenemos que entre 1970-1980 la feligresía católica pasó de 96.5 a 84.7% de la población

total. En los censos de 1990 y 2000 continuó la tendencia decreciente del catolicismo al representar el 68.7 y el 64.6% respectivamente. En contraste, las preferencias no católicas pasaron en el primer periodo de 1.45 a 5.50% y para el siguiente, de 13.03 a 21.39% (Véase Gráfica 7). No obstante, en 2000 se registraron municipios como La Independencia, Las Margaritas, Chicomuselo y Frontera Comalapa con una feligresía no católica que representó 44.5, 29.8, 23.8 y 23.5% respectivamente de la población municipal de 5 años y más.

En la región Fronteriza, como en la Sierra, los primeros grupos de misioneros que predicaron la palabra de Dios, fueron miembros de la congregación presbiteriana. Sin embargo, el desarrollo de otras religiones fue más reciente y corrió de manera paralela a la manifestación de las iglesias pentecostales y neopentecostales, así como de otras denominaciones independientes. El censo de 2000 indicó que en la región predominaban las preferencias por las iglesias Protestantes y Evangélicas, que duplicaban a las iglesias Bíblicas no Evangélicas. Entre las primeras, sorprende el predominio de las iglesias pentecostales y neopentecostales las cuales se mantienen por encima de las iglesias históricas, particularmente de la Presbiteriana. En lo que respecta a las iglesias Bíblicas no Evangélicas, se destacaron los Testigos de Jehová quienes concentran 76.01% del total de la feligresía de dicha categoría (Véase Gráfica 11).

En otros municipios de la propia región como Frontera Comalapa, la ausencia del elemento étnico como factor cohesionador, el débil protagonismo de la Iglesia Católica y el predominio de un campo religioso plural pero frágil en su organización e institucionalización, ha propiciado la convergencia de valores e imaginarios con múltiples sentidos, que hacen de la religión un componente no necesariamente estratégico o medular en la configuración simbólica y cultural más amplia de la vida cotidiana de sus habitantes. Lo religioso adquiere diferentes formas ante una situación de mercado donde la concurrencia de diferentes verdades de fe implica una diferenciación de la oferta y una pluralización de opciones religiosas como creencia y conducta de afiliación. Ello es palpable tanto en Frontera Comalapa como en Motozintla, nuestros dos municipios de referencia, pues en ellos hay una diversidad de grupos religiosos y diferentes modalidades de afiliación, práctica y participación.

Empero, Frontera Comalapa es una excepción dentro de la región Fronteriza pues además de que el elemento étnico es secundario y se vive una situación de mestizaje cultural que obstaculiza opciones exclusivistas basadas en una única creencia válida y verdadera, su población dejó de ser nativa desde hace dos décadas, porque ahora es “un pueblo formado de muchos pueblos.”²³ A ello se debe el poco arraigo de la propuesta de la Diócesis de San Cristóbal a la que pertenece administrativamente hablando. La diversidad histórica de lo religioso no ha cristalizado en afiliaciones duraderas lo que potencia la movilidad, la flexibilidad y las variables conductas de afiliación. Así, entre la diversidad de situaciones y experiencias religiosas, destaca aquella que es producto del vivir en un espacio de frontera, que hace de la feligresía una población móvil en atención al contexto y a las necesidades inmediatas de los fieles y de las propias instituciones religiosas.

Las regiones Sierra y Fronteriza expresan significativamente las lógicas contrapunteadas de las dos Diócesis a las que pertenecen: la de San Cristóbal de Las Casas, en una línea progresista, de politización de la identidad y una visión política de la inmigración y, la de Tapachula, con una proyección más bien conservadora que sigue la doctrina social de la Iglesia y ve a la inmigración desde una perspectiva neutral con énfasis en lo humanitario. El trabajo pastoral de ambas diócesis participa de proyectos divergentes de construcción de sujetos comunitarios: de regeneración de la etnicidad a partir de un catolicismo sincrético para la acción sociopolítica; o de reconstrucción de la sociedad para la acción socioeconómica. Estas diócesis chiapanecas han tenido pastorales diferentes hacia los extranjeros inmigrantes. La extensión de sus principios pastorales hacia quienes iniciaron el éxodo a pie, atravesando montañas y selvas en condiciones dramáticas, y una posición de crítica abierta a los altos mandos por la violencia y la militarización de los países centroamericanos, propició que la diócesis de San Cristóbal además de desarrollar

²³ “Comalapa ya no es el pueblo que tú conociste, sus habitantes originales han emigrado, ahora viven en la cabecera, pero también en muchas localidades del municipio, gente de las regiones Sierra, Costa, Centro y Frilesca. Por supuesto aquí residen también muchos guatemaltecos, hasta hondureños. Antes todos éramos católicos, hoy como puedes ver, en una sola colonia o barrio puedes encontrar de cuatro a ocho iglesias protestantes” (entrevista con un lugareño, julio, 2005).

una evangelización solidaria, inmediata y sin reparos con los refugiados, se convirtiera en la institución vértice de una porción de organizaciones de la sociedad civil, capaz de poner en tela de juicio algunas decisiones y acciones del gobierno mexicano y organismos internacionales en torno a los refugiados y su futuro inmediato, que como el traslado de los refugiados a los estados de Campeche y Quintana Roo y la militarización de la frontera sur, provocaban serias tensiones. Los campamentos de refugiados organizados por la diócesis, con la atención directa de sacerdotes y religiosas, legitimados y promovidos por la misma oficina del ACNUR; la creación del Comité Cristiano de Solidaridad y el respaldo a sus iniciativas por cuatro Obispos de la Región Pacífico Sur, y el acompañamiento posterior a los inmigrantes guatemaltecos en tierras chiapanecas, son iniciativas que dan cuenta del papel jugado por la diócesis en la historia migratoria de los guatemaltecos hacia tierras mexicanas. Por su parte, la diócesis de Tapachula, aun cuando inicialmente desarrolló y compartió un trabajo humanitario y solidario con los refugiados, ésta, a través del Comité Diocesano de Ayuda al Inmigrante Fronterizo (CODAIF), se fue desvinculando del activismo político de la diócesis de San Cristóbal, centrandose sus actividades con una concepción más asistencial.

III. Dimensiones socioterritoriales de la emigración de chiapanecos

La última expresión de la migración internacional de la Frontera Sur, particularmente de Chiapas, lo constituye la emigración de su población joven y adulta al norte del país y a EUA. En los noventa ya fue visible no sólo el crecimiento sostenido de la población que se incorporó a la emigración interestatal, sino también el cambio en los lugares de destino. Fuentes oficiales registran que entre 1970-1990 el número de emigrados pasó de 90,578 a 229,372; respecto a este último año, la emigración alcanzó un incremento de 23.88% en 2000. Hasta 1990 las tres principales entidades de destino de emigrantes chiapanecos fueron el Distrito Federal, Tabasco y Veracruz. Mientras que en 1970 estas tres entidades captaron 70% de los emigrantes chiapanecos, en 1990 este porcentaje disminuyó a 49.6%, dando paso a rutas alternas, como el Estado de México, Quintana Roo,

e incrementando la participación de Campeche, que en conjunto fueron los lugares de destino laboral de 25% de los emigrantes chiapanecos.

El Censo de Población y Vivienda del año 2000 indicó que los chiapanecos que emigraron hacia otras entidades del país fueron 347,514, cifra que representa 8.86% de la población total del estado. Como consecuencia de ello, Chiapas dejó de ser una entidad de equilibrio en cuanto a su saldo migratorio (Pimienta y Vera, 2005; Gobierno del Estado de Chiapas, 2004). El propio censo citado revela, también, que a pesar de la tendencia actual a una movilidad geográfica diversificada dentro del país en sus lugares de destino, es perceptible una directriz hacia la consolidación de Quintana Roo, el Estado de México y de algunas entidades fronterizas del norte del país como los principales espacios receptores. En el año 2000, Baja California fue el destino de 20,214 chiapanecos y Quintana Roo, de 31,818. Hacia ese mismo año, cerca de 20,500 chiapanecos se habían trasladado con fines laborales a Tamaulipas, Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Coahuila. El Estado de México fue el receptor de un mayor número de chiapanecos: 49,990 (Gobierno del Estado de Chiapas, 2004; Pimienta y Vera, 2005).

En los últimos años hemos observado que si bien los chiapanecos emigrantes se dirigen cada vez más hacia entidades en el norte del país, que son zonas de mayor desarrollo, por sus ventajas en recursos productivos y mercados laborales, como las maquiladoras, la agricultura de agro-exportación y los servicios, también está presente un destino laboral que hoy es privilegiado por los chiapanecos migrantes: EUA, con sus sectores agrícolas y de servicios. La emigración internacional, documentada e indocumentada de chiapanecos hacia EUA e, incluso, Canadá y Alaska es, decíamos, un fenómeno si no inédito, por lo menos de tan corta duración que dificulta cuantificar la magnitud alcanzada en los últimos años.

De acuerdo con el INEGI, en 2000 se registraron 10,563 chiapanecos con experiencia migratoria internacional, de los cuales 94.8% se había dirigido a EUA.²⁴ Reportes de la Secretaría de Relaciones Exteriores se-

²⁴ Del total de emigrantes mexicanos a países extranjeros, 10,536 son chiapanecos. De ellos 96.2% reside en Estados Unidos; 1.0%, en Canadá; 0.8%, en Guatemala; y 2.0%, en otros países (Gobierno del Estado de Chiapas, 2004: 57).

ñalan que en 2001 se expidieron 4,092 matrículas consulares a chiapanecos, situándolo como el grupo poblacional más numeroso en dicho año (Gobierno del Estado, 2004). En 2003 la expedición de matrículas a chiapanecos alcanzó la cifra de 9,852, siendo los consulados que expidieron el mayor número a chiapanecos los correspondientes a los estados de Florida, California y Texas (*Idem.*: 60). Recientemente, el Gobierno del Estado, con datos de la misma fuente, reportó que 20,463 chiapanecos radicados en 41 lugares de Estados Unidos cuentan con matrícula migratoria (*El Herald de Chiapas*, 20 de agosto, 2005:9). En base a la Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México (EMIF), el propio Gobierno del Estado, calcula que entre 1994-1995 y 1999-2000, el número de emigrantes chiapanecos deportados pasó de 6,129 a 30,523. Las localidades de cruce más utilizadas en el último periodo fueron: Nogales, Sonora, Agua Prieta, Tijuana y Baja California (*Idem.*: 61).

Estas cifras aun cuando no reflejan la magnitud real del fenómeno migratorio en Chiapas, revelan la importancia que éste juega en las estrategias de reproducción social para muchos chiapanecos. Si en 2000 las fuentes oficiales reportaron a cinco municipios fronterizos dentro de los diez principales municipios de origen de los chiapanecos que residen en EUA,²⁵ es evidente que en los últimos cinco años se han incorporado con igual intensidad muchos municipios de la región Sierra entre los que, además de Bellavista, destacan Motozintla, El Porvenir, Mazapa y Amatenango de la Frontera, municipios que desde años atrás registran una fuerte emigración hacia las entidades del norte del país. Una tendencia similar se está presentando en la región Fronteriza. Además de La Trinitaria, Comitán y Frontera Comalapa, que están dentro de los diez más representados entre los inmigrantes en EUA, se incorporan con igual intensidad Las Margaritas y La Independencia.

En los trabajos de campo realizados en las regiones y municipios de estudio hemos podido reconocer que con celeridad muchos factores de la globalización, entre ellos la migración, se están constituyendo

²⁵ Tapachula, La Trinitaria, Cacaohatán, Frontera Comalapa y Suchiate. Los otros municipios son: Tuxtla Gutiérrez, Comitán de Domínguez, Mapastepec, Chamula y Bellavista, este último de la región Sierra (Gobierno del Estado de Chiapas, 2004: 57).

en campos referenciales de sentido e identidad de la vida diaria de los individuos. La familia y la comunidad como identidades primarias, se reconfiguran y pierden actualmente la concepción primordial de vida arraigada en la tradición, e incorporan elementos nuevos que les permitan seguir siendo los soportes básicos de la organización social local. Tanto en Frontera Comalapa como en Motozintla, el mundo que se teje entre los territorios de salida y llegada está mediado por mensajes orales, llamadas telefónicas, contactos personales, variadas agencias y agentes que recrean los afectos y vínculos familiares y comunitarios. Otro de los hilos de comunión simbólica y física está constituido por los espacios religiosos, tanto para reforzar los sentidos de continuidad como de ruptura de aquellos que enfrentan la necesidad de reconstruir sus vidas en los contextos de llegada y los dejados atrás. Los espacios religiosos juegan un papel central en los dos ámbitos aunque las situaciones concretas sean diferentes en cada uno de ellos.

La religión en los contextos de salida estudiados continúa siendo un factor central para la articulación de las identificaciones y las diferencias comunitarias. Las congregaciones evangélicas y católicas contribuyen decisivamente a compensar las pérdidas: rezos, oraciones o cultos, consuelan o apoyan el trance migratorio; mientras, las redes de hermanos, responden ante la necesidad de familiaridad o solidaridad. Las familias evangélicas que tienen miembros en Estados Unidos no abandonan sus grupos religiosos, más bien, aunque exista un peregrinar hacia múltiples ofertas pentecostales o “cristianas” como ocurre en Frontera Comalapa, se aferran a ellas y participan más activamente teniendo en cuenta que se trata básicamente de mujeres con sus hijos pequeños.²⁶

En muchos casos, éste es un proceso estimulado desde el exterior por los propios migrantes que, incluso antes de salir, como ocurre en Motozintla y otros municipios de la región Sierra, confían en las iglesias como entidades de ayuda y apoyo a sus familiares, así como, también,

²⁶ “Desde que él se fue, hemos cambiado de iglesia varias veces, yo soy de El Porvenir, ahí la iglesia era diferente; acá en Comalapa, los pastores no son como allá, se desaparecen y no hacen bien su trabajo. Ahora estoy en una iglesia, la Elohim, me gusta porque hay servicio de ‘sanación’ y el pastor nos da muchos ánimos para seguir viviendo, saber cómo comportarse, mientras él llega” (Entrevista a la esposa de un inmigrante, julio, 2005).

de control social. Aún más, algunos migrantes continúan cumpliendo con sus compromisos en las congregaciones al aportar el diezmo correspondiente, apoyar con otros recursos para la construcción de los templos y enviar o traer consigo material útil para las campañas de evangelización como folletos impresos y biblias. Hasta donde pudimos observar, los inmigrantes que han regresado a sus lugares de origen, definitiva o temporalmente, se reincorporan a sus grupos religiosos y, generalmente, no alteran las dinámicas ya existentes sino que más bien las refuerzan como fieles confesos y actores de culto. Estas circunstancias reafirman a las iglesias como agentes activos en las redes locales definiendo los sentidos de pertenencia de los feligreses y, en general, la identidad plural del campo religioso local.

En Frontera Comalapa, este comportamiento de reafirmación religiosa del migrante que regresa se da en menor proporción a la de los municipios de la Sierra. En Comalapa, prima con mayor notoriedad un comportamiento que tiende a relativizar el factor religioso ya que, por sus estancias relativamente cortas, no llegan a ser reclutados por los proyectos de evangelización de las iglesias protestantes y evangélicas de EUA; y, entonces, regresan con la opción religiosa de origen y con el relajamiento devocional que les ha caracterizado. No obstante, traen consigo otros elementos culturales propios de la experiencia migratoria, y los incorporan a veces en detrimento del elemento religioso, como nuevos referentes de sentido e identidad.²⁷

Todo indica que algo más complejo sucede en los lugares de destino pues en dependencia del mismo se constatan dos tendencias divergentes. En el caso de las migraciones dentro del propio país, sobre todo hacia el centro y el norte, los chiapanecos de los municipios estudiados procuran acercarse e insertarse en las estructuras de las iglesias homólogas que logran contactar. Esto es más difícil cuando se migra hacia el centro

²⁷ Un elemento importante a destacar, que amerita mayores evidencias empíricas, es el hecho de que algunos emigrantes, por consejos de quienes tienen experiencia migratoria, adoptan una religión protestante, cuando su opción religiosa es el catolicismo, pues está la idea de que en los "Estados" más vale ser evangélico porque "hasta se puede tener el apoyo de estas iglesias". Al regresar, la mayoría opta por recuperar su religión católica que es la de sus padres (tres entrevistados de Frontera Comalapa, manifestaron esta situación, julio, 2005).

del país, por ejemplo hacia el Estado de México, donde el encuentro con un catolicismo más acendrado puede ser factor de rechazo o conflicto. Cuando es hacia el norte, en muchos casos se moviliza el propio capital social acumulado durante su vida religiosa, sus contactos o amistades personales y de los pastores, lo que permite un traslado y una inserción social segura pues apuntalan las gestiones de empleo ya sea al recomendarlos o contratarlos directamente. En estos casos, la experiencia religiosa se vivifica públicamente como una continuidad personal, grupal y familiar. Esto es muy notable entre Presbiterianos, Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová. De hecho, los migrantes serranos y fronterizos movilizan estas experiencias religiosas al entrar en contacto con religiosos e iglesias afines que, como verdaderas estructuras de plausibilidad, los acogen para garantizar de esta manera una adaptación social y una continuidad en su vida religiosa. Así, la identidad religiosa es una carta de presentación para negociar o resolver diferencias o desavenencias culturales en los nuevos espacios que así lo permiten.

Ahora bien, la religión situada en el contexto migratorio norteamericano se vive de otra manera al relativizarse su significado en la experiencia práctica de los migrantes. La movilidad y la precariedad de los contratos de trabajos llevan a los migrantes a permanecer distantes de las iglesias. Al trabajar largas jornadas, procurar varios empleos complementarios o moverse entre diferentes estados, los migrantes refuerzan el valor simbólico de la religión y se ven obligados a vivir la fe en un plano privado porque, como ellos mismos o sus familiares manifiestan, no tienen tiempo de acercarse a las iglesias.²⁸ No es que exterioricen indiferencia sino que no pueden satisfacer esa necesidad pues su tiempo libre apenas alcanza para reponer energías vitales. Incluso, las propias familias, vía telefónica, tratan de estimular a sus hijos para que acudan a

²⁸ "En los 'Estados' es difícil ir a una iglesia, uno ni se acuerda de ésta; a veces, la gente mexicana que está allá nos dice que vayamos a un iglesia evangélica cercana, pero no siempre se puede, hay que ver lo de la ropa, la comida y limpiar un poco el lugar donde uno vive" (entrevista a un migrante de Frontera Comalapa a dos meses de su regreso, julio, 2005). Esta situación la refuerza el testimonio del padre de un joven inmigrante en EUA: "Yo siempre le insistí a mi hijo que buscara nuestra Iglesia en los Estados Unidos, finalmente la encontré, y creo que ya tiene contacto con ella y cuando puede se acerca y ora por nosotros" (entrevista, Motozintla, octubre, 2005).

las iglesias.²⁹ Estos no descartan la posibilidad y tratan ubicarlas en sus lugares de residencia para acercárseles cuando puedan procurar sus servicios o, sencillamente, refugiarse en ellas como clientes de los mismos.

Esta situación avizora cuánto experimentan los valores religiosos durante el proceso migratorio de manera tal que se actualiza el significado de la religión como referente o núcleo en la constitución de sus experiencias cotidianas y sentido común. Esta hipótesis se refuerza si tenemos en cuenta la juventud, casi adolescencia, de los migrantes, sus incompletas o frágiles socializaciones religiosas y su mayor exposición a estilos de vida definidos por la “americanidad.”³⁰ Empero, determinar el alcance de estas transformaciones en curso es muy difícil; máxime cuando el patrón migratorio ha comenzado a transitar de individual a familiar y, por tanto, de migración temporal a definitiva. Todo indica, que la vivencia en lo privado y el contacto con otras formas de religión más difusas pueden implicar rupturas religiosas significativas. De cualquier manera, amén de los proyectos personales de salvación, en algunos casos son frecuentes las remesas colectivas a las iglesias e, incluso, a comunidades como compensación o en cumplimiento de las responsabilidades que han abandonado. Entonces, los migrantes contribuyen, aun en la distancia, a modelar las formas y espacios de lo religioso ya sea a través de apoyos directos con recursos monetarios o, como advertimos, con apoyo en materiales impresos para las campañas proselitistas.

Las redes sociales en sí mismas constituyen un mecanismo de autopropagación de las migraciones, un factor explicativo y predictivo de las mismas. En ellas participan otras instancias intermedias, ilegales o criminales, filantrópicas, o actores individuales e instituciones privadas que facilitan la migración. En estos escenarios las redes religiosas, las conexiones entre los

²⁹ “Lo que son las cosas, mis dos hijas me convencieron de que cambiáramos de iglesia, ahora que están en Tijuana me dicen que no van al culto porque no tienen tiempo, el fin de semana lo dedican a arreglar sus casas y comprar las cosas para la semana, les pido que hagan un esfuerzo para ir, pero Berta —una de las hijas— dice que hay una iglesia cerca, pero no les gusta, hasta que encuentren una como la de acá” (entrevista a una madre de emigrantes, julio, 2005).

³⁰ Para algunos jóvenes migrantes del municipio de Frontera Comalapa radicados en Florida, la cuestión de fe no es un factor que les genere un conflicto de identidad: “...casi todos los que estamos en Miami somos católicos, pero no asistimos a los cultos, hay cosas más interesantes...; sólo cuando volvemos, la familia nos obliga a ir a misa” (entrevista con un joven migrante de El Jocote, municipio de Frontera Comalapa, julio, 2005).

espacios y sus feligresías juegan un papel importante. Incluso, las iglesias se ven compulsadas a brindar socorro y ayuda a aquellos que tocan a sus puertas. Las iglesias católicas y protestantes dan alimentos y ayudan a encontrar hospedaje a aquellos transmigrantes que sortean los controles y los obstáculos previsible en el peregrinaje hacia el norte. Este es cada vez más un fenómeno emergente en las regiones estudiadas en la medida en que las tradicionales rutas migratorias se expanden hacia ellas.

No se puede hablar de cadenas migratorias donde las iglesias intervengan como agencias activas, pero sí, como mediadoras indirectas en la medida en que el capital social formado por los “hermanos” es convocado, se apoya informalmente a los transmigrantes y se da atención espiritual a las familias de los emigrantes y a ellos mismos antes, durante y después de migrar. Es decir, de alguna manera la religión se encadena a las redes migratorias cuando los medios de las iglesias juegan un papel clave definiendo unos espacios que van más allá de las propias iglesias. Sin embargo, éstas no se visibilizan cooptando e instrumentalizando la red migratoria. Como hemos dicho, son mediadoras informales y se presentan como garantes públicas de los derechos del migrante.³¹ No obstante, a veces se enfrentan al éxodo masivo de comunidades religiosas. Ello se potencia con el papel que juegan las organizaciones religiosas al intervenir para proteger a los migrantes y ayudarlos durante sus trayectos. También, han hecho fuertes declaraciones de denuncia.³²

³¹ “Sí los apoyamos, pero nuestra ayuda sólo llega hasta la frontera norte, si lo hiciéramos más allá, estaríamos cometiendo una falta a la autoridad. Nuestros hermanos del norte del país, les prestan algún apoyo, no sé si ellos se comprometan a que pasen la frontera o los recomienden con los hermanos de EUA” (entrevista a un pastor en Frontera Comalapa, julio, 2005).

³² El *Grupo Regional de Organizaciones Protectoras de los Derechos Humanos* (Gredemig), ha exigido a México y Guatemala impulsar acciones de desarrollo social para evitar que siga creciendo el éxodo hacia Estados Unidos, consecuencia de la alta marginación y pobreza extrema persistente en esos países. El Secretario adjunto de la *Pastoral de Movilidad Humana de la Conferencia Episcopal de Guatemala*, Mario Verzeletti, y representantes del *Centro de Derechos Humanos “Fray Matías de Córdova”* sostienen que no se pueden detener los flujos migratorios con la instalación de muros y retenes militares. Verzeletti afirmó que si no hay desarrollo humano, las migraciones van a seguir. En Centroamérica 80% de la población está en niveles de pobreza extrema, que sumado a la violencia generalizada, obliga a miles de personas abandonar sus lugares de origen con destino a la Unión Americana. Lamentó que el gobierno mexicano haga la “política sucia” de Estados Unidos para detener los flujos migratorios desde la frontera sur, en donde se dan la mayoría de las detenciones de centroamericanos por parte de todas las autoridades, que “evitan sus obligaciones de proteger los derechos humanos de los migrantes” (*Cuarto Poder*, 8 de mayo, 2005).

La decisión de emigrar aun cuando está en riesgo la vida es una respuesta a factores determinantes de privación relativa y absoluta, a necesidades y aspiraciones, así como la resultante de una percepción subjetiva del actor de la promesa de satisfacción de esas necesidades acumuladas a partir de las posibilidades de empleo, las diferencias salariales —8 o 10 dólares la hora contra 50 pesos al día— y sus perspectivas de movilidad social. Romper la inercia, es decir, superar los obstáculos reales y psicológicos para dar ese paso, que ellos saben puede ser fatal aunque se nieguen a pensar sobre lo que les puede llegar a pasar, implica tiempo y trabajo. La distancia, los obstáculos físicos, las barreras legales y las limitantes económicas se tratan de sortear de múltiples maneras. Para ello existe un verdadero encadenamiento de actores cuyos intereses son nodos de la red migratoria. Por ejemplo, las agencias de viajes que pululan en las zonas de estudio ofreciendo servicios que garantizan llegar a Tijuana por vía terrestre en tres jornadas o en horas por la vía aérea. También, el Instituto Federal Electoral (IFE) donde los trámites para la credencial de elector garantizan una identificación nacional, “mexicano”, a la hora de las rutinas de las autoridades migratorias para no ser confundidos ni tratados como centroamericanos. Asimismo, los fiadores con quienes se contraen las deudas de más de 10 o 15 mil pesos, con intereses de hasta 10%, tanto para viajar como para la subsistencia de familias durante los primeros meses. Y, el contacto con otras figuras clave como los “polleros”, a veces amigos, familiares o coterráneos con experiencia migratoria, y conocidos del otro lado que funcionan como garantes económicos para el traslado. En síntesis, la movilización de amplias redes migratorias que funcionan como conjuntos de relaciones interpersonales más o menos institucionalizadas para reducir los costes de todo tipo que supone la migración.

Aun cuando se recorren distancias significativas pues los flujos se dirigen a estados vecinos, del centro o del norte de país y hacia otros países, en la práctica éstas distancias se ven sustituidas por el cruce de fronteras culturales y políticas. Lo más interesante es que este cruce, las más de las veces furtivo, traumático y odiseico, se repite cíclicamente: “Hay que caminar mucho y pagas mucho”. Aunque los migrantes tratan de permanecer el mayor tiempo posible del otro

lado, la tendencia más significativa es trabajar cerca de un año y venir a ver a sus familiares y parientes por unos meses para, luego, emprender nuevamente la ruta de regreso. Este carácter periódico o circular de la migración que está llamado a cambios, habla de cómo se asumen los riegos y las ventajas del hecho migratorio. La experiencia colectiva de los chiapanecos a partir de sus continuos viajes de ida y vuelta, así como los factores estructurales de difícil solución, permiten hablar de procesos de causación acumulativa.

Los relatos de viaje de los inmigrantes presentan a la migración como, las más de las veces, un tipo de huida del mundo, de un mundo donde el tedio, la rutina y la inercia son contraproducentes con las imágenes de la cultura contemporánea que promueven el hedonismo, el éxito, la armonía, el libre movimiento y el escapismo de las circunstancias. Los discursos o relatos sobre el viaje siempre envuelven el suelo firme que le da sustento al trance migratorio con un aura donde predominan la idea de progreso, entrega al trabajo bien remunerado, disciplina y acumulación. En este sentido el debate se plantea entre la mística del viaje extramundano o la reclusión en el estrecho círculo comunitario. Por ello, embriagados o alucinados en una comunión grupal arriesgan todo para poblar su soledad, en busca de sus sueños americanos. El peligro vivido como parte consustancial del ritual de migrar es mitigado con expresiones discursivas de autoconfirmación y disfraces con símbolos mundializados como los religiosos. La orientación y el sentido religioso del migrante están modulados por una cultura contemporánea regida por procesos globalizadores que imponen como fuerza regulatoria la mercantilización de los productos culturales, entre ellos los religiosos, su movimiento o movilidad, y hacen que los usuarios antepongan la utilidad inmediata, vivan un desencaje de las relaciones sociales en la medida en que el espacio local es vaciado de materialidad y de sentido, definiéndose en relación con otros espacios distantes como paraísos prometidos. “Hacer realidad nuestro sueño al migrar a EUA, en busca de beneficio para los hijos, dinero para mantenerlos, casa y tierra para sembrar...”³³

³³ Común sentencia entre muchos entrevistados (Muñoz, 2005: 28-31).

IV. Mapa migratorios y espacios religiosos chiapanecos (conclusiones)

Hemos argumentado que Chiapas brinda un ejemplo exquisito de cómo bajo el imperativo dogmático de la conversión los grupos religiosos con sus universos ideológicos han traspasado más allá de sus fronteras geoculturales hasta el punto de cambiar la regionalización religiosa de México. Esos impulsos y compromisos con misiones de alivio, al menos subjetivo, de la contingencia histórica, ayudan a explicar tanto la expansión de iglesias o congregaciones por todo el territorio del sur sureste, como el lugar que ocupan las experiencias religiosas en el equipaje cultural de los migrantes chiapanecos hacia otras zonas de México, sobre todo el centro-norte, y hacia EUA.

Al analizar a la migración como factor de cambio religioso individual y colectivo en el más sureño y fronterizo estado de la federación mexicana, tratamos de recuperar la doble vertiente de la migración internacional hacia o desde la región a partir de una perspectiva histórica. La primera explica, particularmente en los municipios fronterizos, la preeminencia de un campo religioso plural en el que es visible el relajamiento institucional. Se constató cómo en dos municipios fronterizos, por su larga relación con la población centroamericana, particularmente guatemalteca, se registra un alto grado de cambio de adscripción religiosa. Tenemos que entender este proceso sociohistórico en el contexto de los movimientos poblacionales continuos y permanentes entre Guatemala y México, particularizando el proyecto de conversión de la población guatemalteca y sus implicaciones en términos culturales, pero también políticos. Esos cambios que se dieron en Guatemala, se expresaron entre la población desplazada y naturalizada en el territorio chiapaneco.³⁴

³⁴ Manuela Cantón señala que la organización de la Iglesia del Verbo, tanto a nivel nacional como internacional, estuvo involucrada en todo momento en los planes contrainsurgentes del general Ríos Montt. "Pronto se expandió la sospecha de que Ríos Montt pretendía convertir al protestantismo en la religión de Estado en Guatemala, ya que la dictadura del general "ubicó a protestantes en puestos de poder en las diversas instancias de gobierno del aparato estatal, y dio especial relevancia a asesores que lo eran más que por su experiencia política, por su filiación religiosa..." (1998: 60-61).

Otra de las ideas que intentamos corroborar ha sido que el movimiento transfronterizo de personas, si no permanente sí relativamente constante, ha modificado el tamaño y la estructura de la población, así como abierto procesos de cambio cultural. Las migraciones históricas, además de un componente determinante del cambio demográfico en la región, han transformado las formas de identificación basadas en cuestiones étnicas o lingüísticas, hacia ejes como el religioso. Esta importancia de la religión en la articulación de las identidades en las regiones Sierra y Fronteriza constituye una herencia cambiante en dependencia de las situaciones en los contextos concretos. Este es el caso de los municipios fronterizos —Las Margaritas y Frontera Comalapa— donde la religión como cultura y experiencia social ha dependido, en el primero, de la capitalización o cooptación de la cuestión étnica y, en el segundo, de su relativización pues la población mayormente mestiza se mueve entre diversos sistemas de creencias y cultos religiosos sin el gran peso hegemónico de la Iglesia Católica. Precisamente, en Frontera Comalapa y Motozintla —éste último, en la región Sierra— se constata que la importancia de las migraciones supera su impacto demográfico y su rol en la distribución social y espacial de la fe, al constituir un mecanismo de algunos de los procesos de cambio más trascendentales en la historia regional, y en la estructuración de las relaciones sociales y laborales de las sociedades implicadas.

La acusada pluricausalidad de la migración y la compleja dinámica social que desencadena, hacen de ella un fenómeno multifacético. Las desigualdades en la distribución espacial de oferta y demanda de trabajo, la explotación desmedida o precaria de los recursos naturales por las poblaciones y las disparidades tecnológicas interterritoriales han llevado a gran cantidad de hombres cada vez más jóvenes a un éxodo rural para convertirse en migrantes irregulares o indocumentados. Esta traslación espacial se ve envuelta en una gran opacidad por la falta de constancia administrativa o de controles migratorios. Se trata de unas migraciones selectivas pues la edad es fundamental para la movilidad territorial correlativa con la demanda de mano de obra que exige la lógica del capital global. Todo parece indicar que esta movilidad se prefiere ilegal para desvalorizar su valor/trabajo con un hálito de delincuencia o criminalidad (De Grammont, 2001; Zermeño, 2005).

La configuración del mapa migratorio chiapaneco ha cambiado a merced de los vínculos sociohistóricos que van más allá de los límites fronterizos entre Guatemala y México, de las catástrofes naturales, y las crisis económicas cíclicas de los productos básicos de los que depende la economía regional —sobre todo, el café—. Empero, lo que vuelve más plástica esa configuración es la constitución, que proyecta consolidarse, de las redes a través de las cuales empiezan a discurrir. La experiencia migratoria acumulada de paisanos asentados en EUA o en otras zonas del país, la constitución de espacios transnacionales mediados incluso por la dimensión religiosa, permiten advertir la posible constitución de comunidades diaspóricas que si bien ahora están débilmente integradas pues hablamos de lazos filiales, de amistad o compadrazgo, sí mantienen vínculos con sus lugares de origen que podrían perder o ganar fuerza con el paso de los años y la distancia pues son, de alguna manera, telúricos. A pesar de que la migración hacia el norte tiene una corta historia y que ésta se dirige hacia actividades agrícolas u otras mal pagadas en el renglón de los servicios y la maquila, los migrantes generalmente mantienen un fuerte sentido de pertenencia a la comunidad que han dejado atrás, a la familia sanguínea y religiosa.

Otro factor que refuerza la idea anterior es que los actuales flujos migratorios comienzan a seguir rutas dominantes y persistentes. Esa ruta va hacia el norte, hacia la frontera con EUA.³⁵ Toda la zona fronteriza norteña es ya una región migratoria: para unos, permanente; mientras que para otros, transitoria hasta que se enrumba hacia el otro lado, hacia “los estados”. Quizás sea muy aventurado hablar de un sistema migratorio pero la densidad de los vínculos humanos, ciertos intercambios comerciales

³⁵ Tan sólo en el mes de noviembre de 2002, las llamadas telefónicas en una caseta de Frontera Comalapa, registraron de manera continua los siguientes lugares: Tijuana, Nuevo Laredo, Matamoros, Torreón, Agua Prieta, La Paz, Ensenada, Caborca, Altar. En Estados Unidos: Atlanta, Groveland F, Waukegan I, Lagrange G, Santa Ana, Beaufort, St Paul N, Los Ángeles, Morrístownt, Phoenix, Bedford, Bridgeton N, Houston T, Channelvw T, Atlanta G, New Orlean L, San Francisco C. Las Llamadas internacionales más comunes fueron a Guatemala, Honduras y El Salvador. Cabe anotar, que en la cabecera municipal y en algunas localidades como Paso Hondo y El Jocote, un número importante de emigrantes mestizos radican en Florida, particularmente en Miami, y laboran en distintas ramas de la construcción y los servicios, principalmente en los hoteles. Quienes han regresado, con la intención del retorno, señalan que ya han formado una pequeña comunidad. Comentan que los primeros emigrantes trabajaron en la agricultura, pero después se “engancharon” al trabajo de la construcción de viviendas (entrevista realizada en julio de 2005).

—ropas, electrodomésticos, entre otros— permiten constatar cómo se rearticula y densifica el propio tejido de esas relaciones sociales. La repetición de los viajes, la edad de los viajeros, los caminos atravesados, las cadenas migratorias que lentamente se van esbozando, van definiendo patrones migratorios y la familiaridad del hecho migratorio. En el mapa cultural figuran por lo menos las unidades diferenciadas de salida y destino cuyas promesas de transformación alimentan la visión utópica del viajero/peregrino/migrante. También, el movimiento de cada una de las partes y entre ellas, permite una dinámica que desborda la autonomía de cada territorio. El mapa presupone dos tipos de fronteras: internas y externas. Las primeras, localizan y las segundas son una proyección más allá del lugar de origen, del contacto geográfico, como promesa de expansión del espacio o de realización del movimiento de desterritorialización.

La sociografía de la configuración de cada cultura y el lugar en éstas del imaginario religioso, requiere explorar el modo en que se produjo el cambio social especificando cómo las redes sociales han sido el vehículo para y el soporte de la transformación espacial y temporal de las relaciones sociales. Aquí hemos visto cómo los espacios religiosos se definen utilizando esas propias redes e, incluso, formalizándolas en el marco de sus procesos expansivos sin retraer las dinámicas de los vínculos, más bien todo lo contrario, y por tanto, contribuyendo a su reproducción cultural a través de la oralidad —neo-pentecostales— o la lectura de la Biblia —Adventistas, Testigos de Jehová, Presbiterianos—. De hecho, ser religioso cualifica los otros factores sociales o étnicos de la identidad, la realización personal se da a través de la experiencia religiosa (Rodríguez, 1989: 84). Este es un juego de escalas de proximidad y distancia que definen las relaciones sociales, a partir del asentamiento de las religiones y agencias religiosas que definen la demografía, delimitan territorios y perfilan el imaginario de los chiapanecos. La religión adquiere una doble valencia como referente de identidad colectiva. En Frontera Comalapa y en Motozintla existe una situación de pluralidad religiosa similar; sin embargo, la religión no juega el mismo papel en cada una. En Frontera Comalapa, la religión no es hoy un factor organizador determinante de la cultura e identidad local pero en Motozintla, según todo indica, tiene una gravitación muy fuerte.

En general, los impactos de la migración en Chiapas y, en particular, en las regiones estudiadas pasan por la repercusión de las remesas en las economías domésticas por ser éstas destinadas básicamente al consumo de alimentos, a la construcción de una vivienda y la compra de otros productos industriales, pero también, sobre los procesos socioculturales locales, la homogeneización en términos culturales de la sociedad local vaciada, en algunos casos, de definiciones basadas en la etnicidad y la recomposición de la estructura social a partir de cambios, continuidades y conflictos donde pesa el poder adquisitivo que se corresponde con la estratificación socioeconómica, la territorialidad de las agencias de servicios y de ofertas religiosas y la propia experiencia religiosa.

Respecto a los cambios concretos en la religiosidad se han advertido variaciones en el plano espiritual que se mueven sobre el carácter personal, familiar o comunal de los rituales como reafirmaciones socioreligiosas frente al orden secular; en cuanto a las preferencias religiosas, un resquebrajamiento del peso dogmático de la vida institucional a favor de búsquedas individuales donde se debate intensamente el sentido de la experiencia religiosa, de los valores y el espíritu emprendedor y acumulativo; en relación con las ideas y la participación política, un fuerte sentimiento de incredulidad y apatía, así como cierta frustración y desesperanza aunque un alto potencial movilizador de las asociaciones civiles y de productores como en Motozintla; y, por último, en el plano de la etnicidad se refieren rupturas con la tradición como centro orientador de la experiencia personal y cambios en la conciencia de sí mismos como actores de su propio destino en medio de la red social, una conciencia de pertenencia que para los religiosos es primero que todo a su grupo o comunidad religiosa. En este sentido decimos que las comunidades de estudio ya no toman tanto como centro de sus identificaciones al grupo étnico de pertenencia o la lengua, como a las identificaciones religiosas de los miembros de la comunidad en medio de la pluralidad. Esto último, dicho de otra manera, se refiere a que la organización de las diferencias pasa por un reconocimiento y una representación de la diversidad religiosa. Máxime cuando se trata de religiones vivas y prestas a actualizarse en un mundo cambiante.

En los albores del siglo XXI, las tensiones manifiestas a fines del siglo XX entre adscripción religiosa no católica y etnicidad, y la recuperación del capital étnico en la lucha política de las comunidades indígenas, mediadas por el catolicismo progresista y agencias civiles u organizaciones no gubernamentales, se erosionan con la misma rapidez con la que la migración adquiere centralidad en la vida individual y social local y, en torno suyo, la incorporación de elementos simbólicos que acompañan un presente inestable, una vida construida por el aquí y el allá, una identidad, ciertamente diferente en tanto definida por la frontera que segmenta y estratifica, y los cambios diacrónicos propios de un tiempo que corre de prisa. En esta perspectiva, las iglesias no católicas tienen un *plus* por la flexibilidad que las caracteriza, pero, como lo preveía Bastian (1994), la fragmentación y la erosión institucional de éstas, son también signos de fragilidad.

La plasticidad contextual de la religión está relacionada con las formas en que los actores sociales disponen y actualizan el equipaje cultural que llevan consigo entendiéndolo como repertorios de prácticas y representaciones sociales usados para reducir los conflictos. Mismas que pueden garantizar un sentimiento de continuidad cultural o potenciar reivindicaciones de los derechos étnicos y comunitarios.³⁶ Entre los inmigrantes la religión se desplaza y vive en lo privado. Mientras, en las congregaciones y las familias la vivencia religiosa es pública y los espacios religiosos, unos refugios donde paliar la incertidumbre. La iglesia se refuerza como espacio envolvente de los que quedan atrás. No pierde protagonismo en el diseño de un nuevo territorio en el cual se preserva la identidad anterior.

La conversión promueve una transición de valores, actitudes y comportamientos en la que otros valores como el trabajo y la familia se consolidan e interiorizan como parte de un esfuerzo amplísimo de

³⁶ A este respecto dos estudios pioneros son los de Jan Rus y Garance Burke (2004). El primero hace el seguimiento de indígenas chamulas que salieron de su comunidad para insertarse a un mercado temporal en San Francisco. El segundo analiza a los migrantes yucatecos hoy radicados en San Francisco, y construye las historias de estas incipientes comunidades, que datan de la segunda mitad de los años ochenta. Indica que recientemente se han incorporado, en la misma área de la bahía de San Francisco, 1,000 migrantes indígenas chiapanecos, hablantes de tsotsil y tseltal, reconociendo que enfrentan retos diferentes a los yucatecos, pues mientras éstos han desarrollado un capital social que invoca la conciencia de la diferencia étnica, los indígenas de Chiapas apenas si cuentan con un capital social mínimo para solventar los problemas más apremiantes.

disciplinamiento social. Al promover una mejora de las condiciones vida, se produce una afirmación subjetiva en cuanto parte de una clase social emergente. Los espacios religiosos como espacios planetarizados brindan la posibilidad de comunicación entre grupos permanentes o colectividades religiosas. Estas tienen en común constituir comunidades de recuerdos donde se actualizan hechos, situaciones y memorias compartidas y vivenciadas. Estas dinámicas ilustran, por ejemplo, el trabajo proselitista individual o de pequeños grupos religiosos, como los testigos o los pentecostales confesionalmente comprometidos, entusiastas y muy activos en aras de su reconocimiento social.

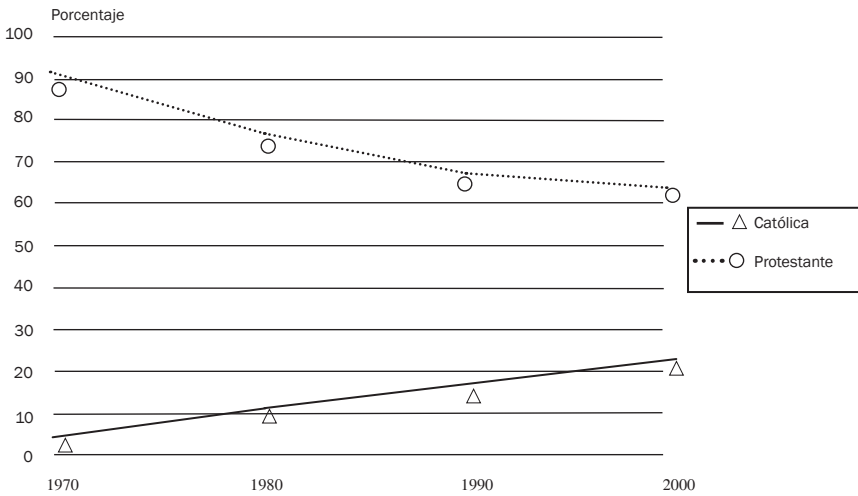
En los nuevos contextos, la religión deviene información adaptada o situada a partir de sus particulares polisemias para reducir la disociación con el medio social, histórico y cultural. El espacio religioso desterritorializado se repleta de los valores más universales de la ética religiosa como la valorización del trabajo para la dignidad del hombre. En los grupos ocasionales o inestables, de los amigos, se reúnen, y recuerdan el viaje hecho en común. No obstante, los inmigrantes chiapanecos en EUA se separan, generalmente, de la vida activa, parroquial y comunitaria.

La separación entre espacio y tiempo permite el desencaje o la descolocación de las relaciones sociales de los contextos territoriales de interacción que se reestructuran por medio de extensiones indefinidas de tiempo-espacio (Ortiz, 2004: 54). El movimiento o el viaje es una manera de desterritorializar las experiencias de vida, de experimentar otras formas de organización de sus vidas. Se trata de una práctica que permite el control de un espacio que se representa como desagregado. En él las articulaciones entre sujetos y símbolos son bien complejas. El viaje es para el viajero un dispositivo de barrido de espacios que se tornan elementos discontinuos punteados a lo largo de un itinerario. El viajero/migrante sólo conoce el tiempo de la partida y el de la llegada; es una pieza al interior del trayecto. La circulación o movilidad dentro de esta red de interconexiones es lo que los pone en comunicación como garantía de la posibilidad del desencaje. Se trata de un eco y una expresión concreta del principio de circulación como elemento estructurante de la modernidad emergente (*Idem.*: 56) y de la modernización

cultural y social. La movilidad impulsa la circulación de mercancías, objetos y personas, acorta los trayectos, produce la ilusión de achicamiento planetario y de acortamiento de las distancias.

Las regiones y municipios estudiados, como indicativos de algunas tendencias de las relaciones y vínculos entre migración y religión en Chiapas, evidencian los descentramientos de la modernidad al experimentar cotidiana y simultáneamente sus habitantes migraciones entre mundos sociales y entre mundos religiosos. La múltiple concurrencia y pluralidad de mundos religiosos que hoy se constata en la frontera sur de México, lejos de confirmar una continuidad de la tradición, evidencia un cuadro de diversidad de cultos en el cual la autoridad religiosa se fragmenta. Esta religiosidad que renace bajo formas difusas indica cómo las explicaciones religiosas pierden validación universal, pero ganan en capacidad para articular el conjunto de las relaciones sociales. Precisamente, aquí, sólo se ha tratado de proponer algunas lecturas sobre cómo en ello inciden las migraciones como transiciones físico-sociales de contornos difusos y difíciles de conceptualizar, medir y analizar por la extensa diversidad de relaciones posibles.

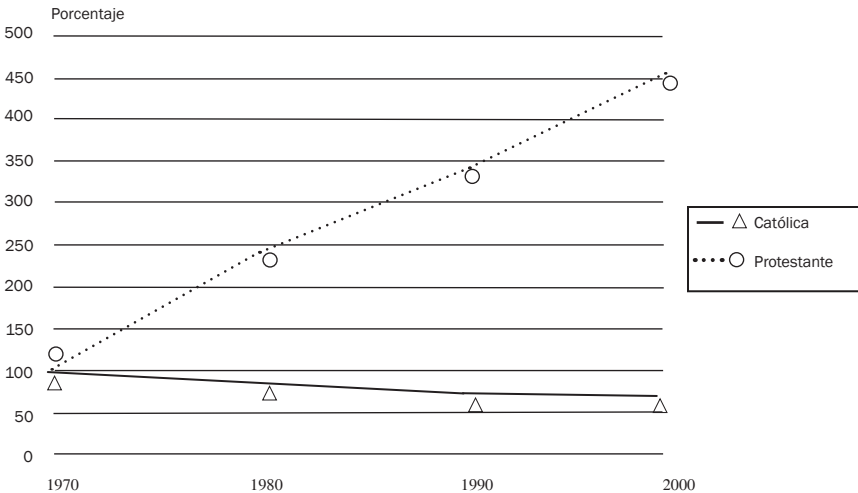
Gráfica 1.-Comportamiento de la población Católica y Protestante* en Chiapas 1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

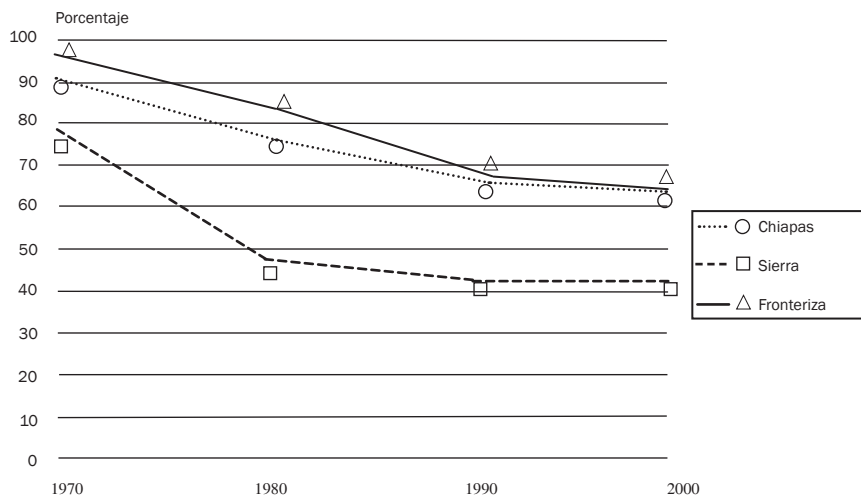
Gráfica 2.-Tendencia de la población Católica y Protestante* en Chiapas 1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

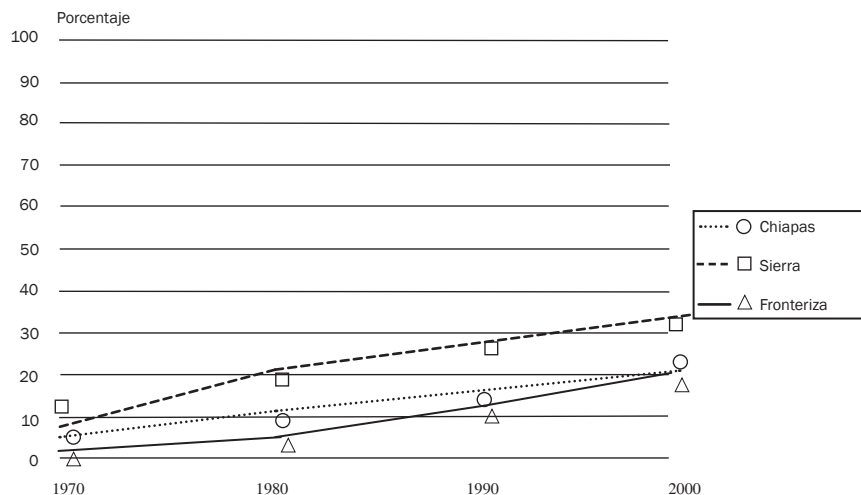
* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

Gráfica 3.- Población Católica de Chiapas y de las regiones Sierra y Fronteriza 1970-2000



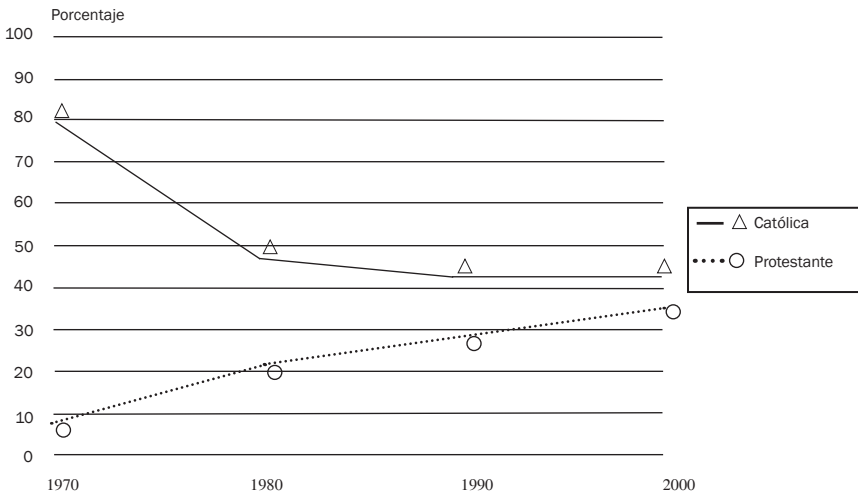
Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

Gráfica 4.- Población Protestante de Chiapas y de las regiones Sierra y Fronteriza 1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

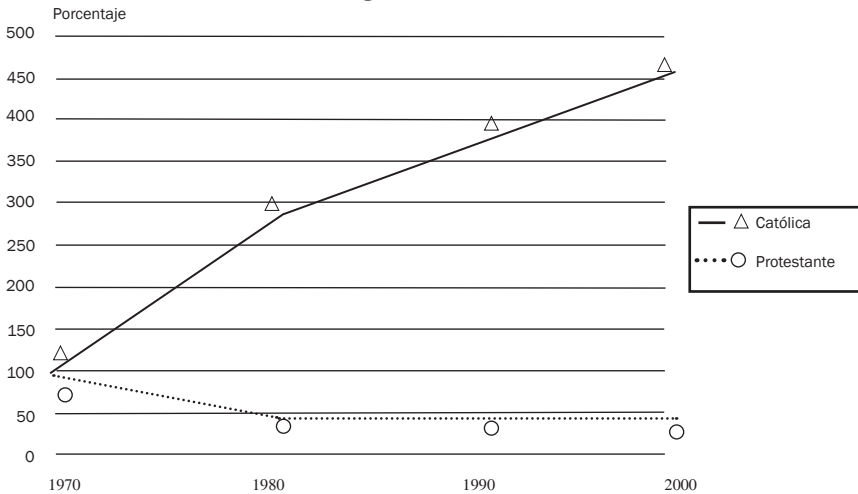
Gráfica 5.- Comportamiento de la población Católica y Protestante* en la Región Sierra. 1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

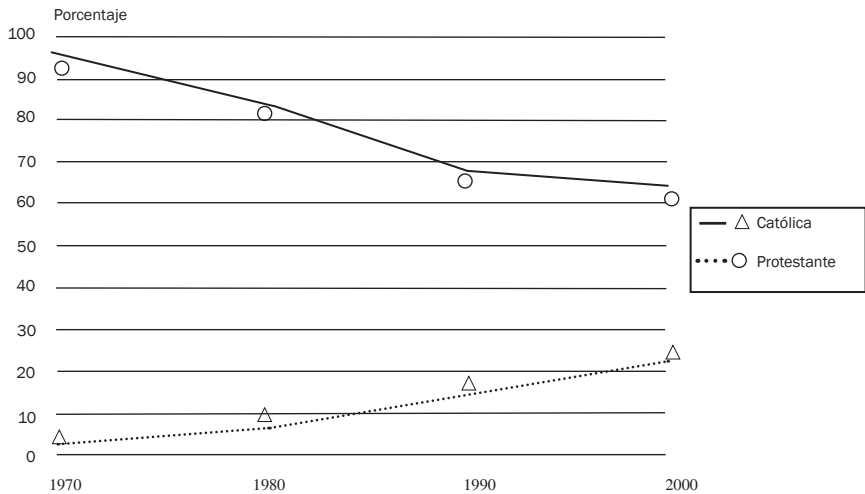
Gráfica 6.- Tendencia de la población Católica y Protestante* en la Región Sierra. 1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

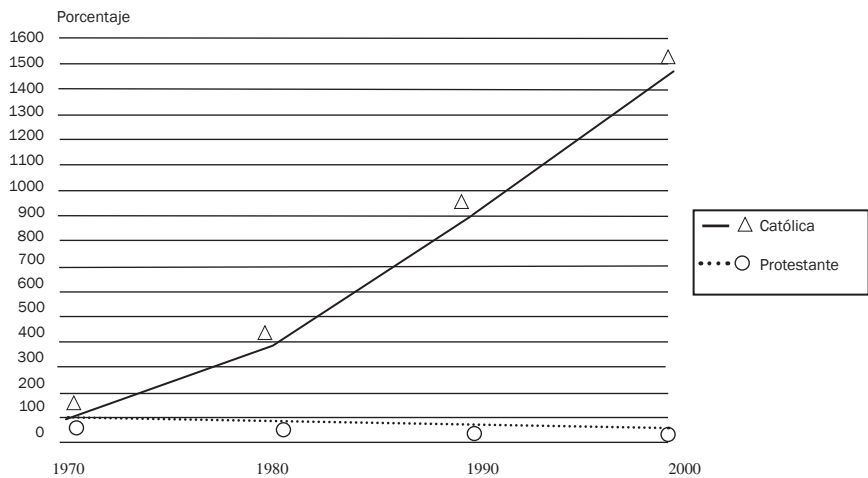
Gráfica 7.- Comportamiento de la población Católica y Protestante* en la Región Sierra. 1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

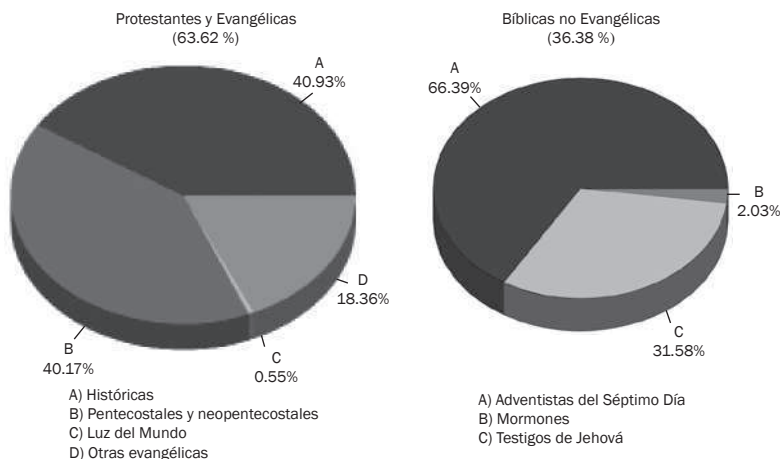
Gráfica 8.- Tendencia de la población Católica y Protestante* en la Región Sierra. 1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

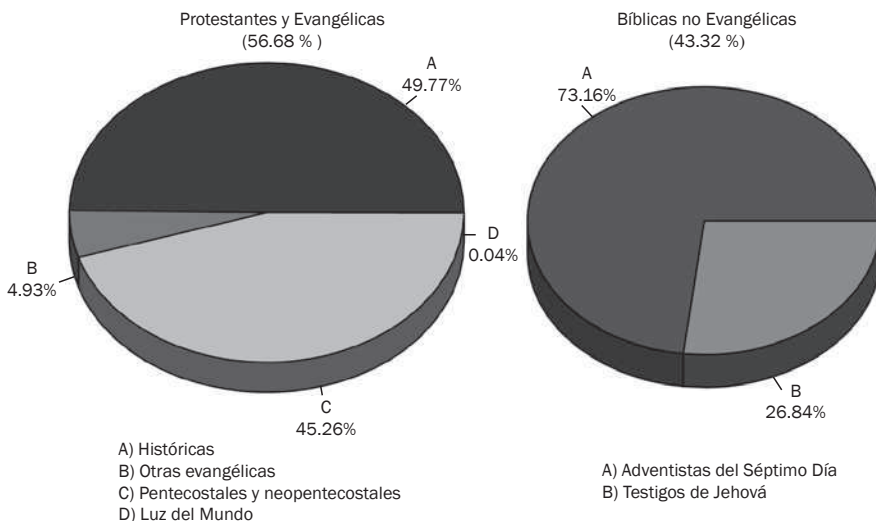
* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

Gráfica 9.- Chiapas: Adscripción a Iglesias Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas 2000



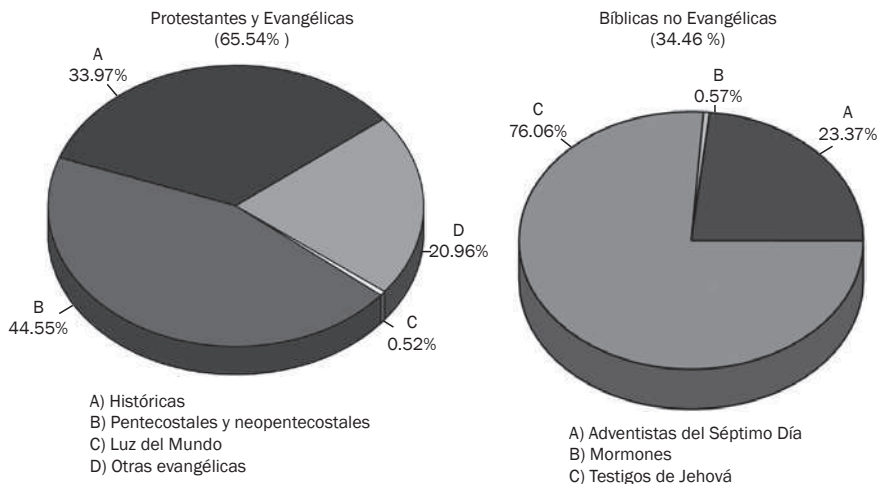
Fuente: INEGI XII, Censo General de Población y Vivienda, 2000

Gráfica 10.- Región Sierra: Adscripción a Iglesias Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas 2000



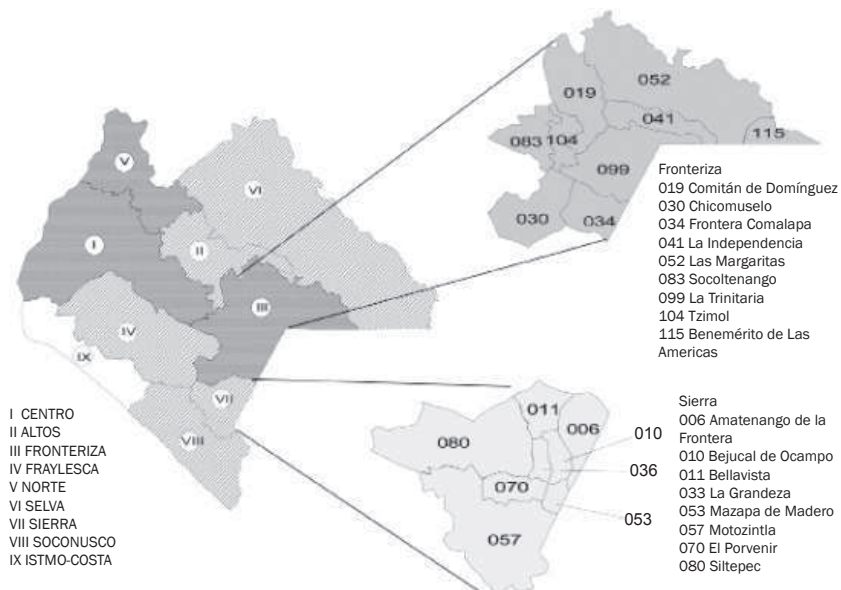
Fuente: INEGI XII, Censo General de Población y Vivienda, 2000

Gráfica II.- Región Fronteriza: Adscripción a Iglesias Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas 2000



Fuente: INEGI XII, Censo General de Población y Vivienda, 2000

Mapa I.- Chiapas: Regiones Sierra y fronteriza



Bibliografía

Bartra, Roger, 1998, *El siglo de oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

Bastian, Jean Pierre, 1994, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Editorial FCE, México.

Baumann, Gerd, 2001, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Editorial Paidós, España.

Benítez Manaut, Raúl y Ricardo Córdova Macías (compiladores), 1989, *México en Centroamérica. Expediente de documentos fundamentales (1979-1986)*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, México.

Burke, Garance y Jan Rus, 2004, “Yucatecos y chiapanecos en San Francisco: la formación de comunidades de inmigrantes indígenas y su incorporación a un mercado laboral menguante”. En: Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coordinadores). *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, H. Cámara de Diputados. LIX Legislatura, Universidad de California Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 375-386.

Casillas, Rodolfo, 2003, “Los nexos de los rezos: líneas pastorales y sociales de la iglesia católica en el estado de Chiapas durante los años noventa.” En: Diana Guillén (coord.) *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora, pp. 53-128.

Castillo, Manuel Ángel, “Las dimensiones políticas de las migraciones internacionales en Chiapas”. En: Diana Guillén (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, Instituto Mora, México, pp. 177-221.

Cantón Delgado, Manuela, 1998, *Bautizados en Fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica–Plumsock Mesoamerican Studies, La Antigua.

De Grammont, Hubert C., 2001, “El campo mexicano a finales del siglo XX,” En: *Revista Mexicana de Sociología*, número 4, vol. LXIII, octubre-diciembre, México, pp. 81-108.

Esponda, Hugo, 1986, *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo*, El Faro, México.

Fazio, Carlos, 1994, *Samuel Ruiz, El Caminante*, editorial Espasa Calpe, México.

Fábregas Puig, Andrés y Carlos, Román García, 1988, *La frontera Sur. Cambio estructural en Chiapas: avances y perspectivas*, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

—, 1994, *Al fin del milenio. El rostro de la Frontera Sur*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.

—, 2005, “El concepto de frontera: una formulación.” En: Alain Basail Rodríguez (coord.). *Fronteras des-bordadas. Ensayos sobre la Frontera Sur de México*, Editorial Juan Pablos/UNICACH, México, pp.21-51.

Flores, Fabián Claudio, 2001, "Cadenas migratorias, redes sociales y espacios religiosos. El caso de la villa Adventista de Libertador General San Martín (Entre Ríos, Argentina)." En: *Scripta Nova. Revista Electrónica de geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, Núm. 94 (23).

García Méndez, José Andrés, 1993, *Entre el Apocalipsis y la Esperanza: la presencia protestante en Chiapas (Diagnóstico sociorreligioso)*. Tesis de Licenciatura, ENAH, México.

Gellner, Ernest, 1994, *Posmodernismo, razón y religión*. Editorial Paidós, Barcelona.

Giner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (eds.), 2001, *Diccionario de Sociología*, Editorial Alianza, Madrid.

Gobierno del Estado de Chiapas, 2004, *Propuesta de política migratoria para el estado de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

GREDEMIG. 2004, *Informe sobre la situación de los derechos humanos de migrantes centroamericanos procedentes de México en el marco del proceso de "retorno digno, seguro y ordenado"*. s/r.

Hernández Castillo, Aída Rosalva, 1989-1990, "Cambio y reelaboración religiosa: los testigos de Jehová en una comunidad CHUJ-Kanjoval de Chiapas." En: *Anuario CEI*, Vol. III, Centro de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, SCLC, pp.113-126.

—, 1991, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas." En: *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 45, Editores GV, México, pp.83-105.

—, 1996, "De la Sierra a la Selva fronteriza México-Guatemala." En: Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara, México, pp. 407-424.

Instituto Nacional de Migración, 2005, *Resumen ejecutivo del diagnóstico general de los flujos de trabajadores temporales en la Frontera Sur de México*, México.

Meyer, Jean, 1991. *Historia de los cristianismos en América Latina, siglos XIX y XX*. Editorial Vuelta, México.

Mitzman, Arthur, 1976, *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Editorial Alianza, Madrid.

Muñoz, Juan Carlos, 2005, “La historia de un migrante: Francisco Andrés Pablo”. En: *ECOfronteras. Revista del Ecosur*, Núm.25, Agosto, pp.28-31.

Nolasco, Margarita, Virginia Molina, Ma. Luisa Acevedo, Iván Roldán, Miguel Bravo y Salustia Merino, 1992, *Breviario de los Municipios Fronterizos de México*, Centro de Ecodesarrollo/Centro Nacional de Desarrollo Municipal, México.

Obispos de la región Pastoral Pacífico Sur, 1994, “Sobre la situación de los refugiados”, mimeo, s/f.

Odgers Ortiz, Olga, 2004, “Cambio religioso en la frontera norte: Aproximaciones al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factor de cambio.” En: Elizabeth Díaz Brenis y Elio Masferrer Kan (eds.), *Pluralismo religioso y transformaciones sociales*. As impresores-ALER, México.

Ortiz, Renato, 2004, *Mundialización y Cultura*, Convenio Andrés Bello, Bogotá.

Pimienta Lastra, Rodrigo y Vera Bolaños, Marta, 2005. *Dinámica migratoria interestatal en la República Mexicana*. El Colegio Mexiquense, Zinacantanpec, Estado de México.

Rébora, Hipólito, 1982, *Memorias de un Chiapaneco (1895-1982)*, Serie Historia Regional, editorial Katún, México.

Rivera Farfán, Carolina, 2001, "Protestantismo y liberalismo en la frontera Oriental de Chiapas". En: *Pueblos y Fronteras*, Núm. 2, PROIMMSE-IIA-UNAM, SCLC, pp.31-45.

—, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisbona Guillén, Irene Sánchez Franco y Salvador Mesa Díaz, 2005, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, UNAM/CIESAS/COCYTECH/Secretaría de Gobierno del estado de Chiapas y Secretaría de Gobernación, México.

Rodríguez Brandão, Carlos, 1989, "Creencia e Identidad, cambio religioso y cambio cultural." En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. III, N° 7, Colima, pp. 57-117.

Rodríguez Chávez, Ernesto, 2006, "Por una política migratoria integral en la frontera sur de México." En: Miranda Videgaray, Carlos, Ernesto Rodríguez y Juan Artola, *Los nuevos rostros de la migración en el mundo, Gobierno del Estado de Chiapas*, Organización Mundial para las Migraciones, Instituto Nacional de Migración-Centro de Estudios Migratorio, México, 179-194.

Ruiz García, Samuel, 1989, "Sectarismo: la división religiosa en Chiapas". En: *Ámbar*, Número 1, Nueva Época, noviembre, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, pp.19-22.

Ruiz Guerra, Rubén, 2003. "Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas (Los vínculos de la identidad protestante)." En: Diana Guillén (coord.) *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora, pp.129-175.

Ruiz Torres, Miguel Ángel, 2000, *Cuerpos nacionales, espacios del Estado. Nacionalismo, Estado y migración en la Frontera Sur de México. El caso de Ciudad Hidalgo, Suchiate, Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Sanchíz Ochoa, Pilar, 1998, *Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio*, Colección de Bolsillo, número 149, Universidad de Sevilla, España.

Stoll, David, 1993, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas de crecimiento evangélico*, editorial Abya-Yala, Quito.

Velasco Siles, Jesús Agustín, 1979, *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM, México

Villafuerte Solís Daniel, García Aguilar María del Carmen, 2001, “Las organizaciones sociales en Chiapas hoy”. En: Jaime Castillo Palma, Elsa Patiño Tovar y Sergio Zermeño (coords), 2001. *Pobreza y organizaciones de la sociedad civil*, CONACYT/RNIU, México, pp. 55-92.

Zermeño, Sergio. 2005, *La demodernidad mexicana, alternativa a la violencia y la exclusión*, versión mimeográfica, UNAM, México.

Benítez y Córdova, 1989; Obispos de la Región Pastoral Pacífico Sur, s/f; Fazio, 1994

Fuentes hemerográficas

El Heraldo de Chiapas, 20 de agosto, 2005

Cuarto Poder, 2005

El Financiero, 11 de julio de 1999.

Uno Más Uno, 1 de octubre, 1987