

Movilidad y adscripciones religiosas

Olga Odgers y Carolina Rivera

A lo largo de la historia, individuos, familias e incluso comunidades enteras se han desplazado geográficamente por motivos tan diversos como la violencia de las guerras, la búsqueda de un mejor nivel de vida o el caos producido por los desastres naturales. Las motivaciones espirituales también han sido motores de movilidad territorial, tanto para quienes escapan de la intolerancia religiosa, como para aquellos peregrinos que estructuran sus trayectorias con base en una particular geografía de lo sagrado, en donde los templos y santuarios constituyen los faros de referencia.

En el caso de México todos estos tipos de desplazamientos han estado presentes en diferentes contextos y momentos históricos, con mayor o menor intensidad y con consecuencias diversas. Los flujos

migratorios, sean del campo a las ciudades mexicanas o hacia el exterior, van dejando huellas indelebles tanto en las comunidades que ven salir a su gente, como en los nuevos espacios de vida que ellos crean o a los que se integran. Sin embargo, es en la vida misma de quien se desplaza en donde la impronta del desplazamiento es más profunda: la vida de los migrantes queda marcada por un “antes” y un “después”, en donde separaciones, ausencias y nuevos encuentros van tejiendo progresivamente una nueva imagen de sí y de los otros para ir construyendo también nuevas ilusiones y proyectos para el porvenir.

Por todo lo anterior, no sorprende que en algunas ocasiones se haya identificado a la movilidad territorial como un elemento contextual relevante para comprender el crecimiento de la diversidad religiosa. Éste es el caso de la migración del campo hacia las ciuda-

des, que en los inicios de la segunda mitad del siglo XX contribuyó a la formación de periferias urbanas en las que se identificó un importante crecimiento del pentecostalismo.¹ Por otro lado, en las décadas recientes, la migración hacia Estados Unidos se ha incrementado de manera acelerada,² abriendo nuevas preguntas sobre su eventual efecto en el ámbito religioso.

1 Al respecto, véase el capítulo VIII de este *Atlas*, relativo a la relación entre los procesos de urbanización y el cambio religioso.

2 Según estimaciones del Consejo Nacional de Población, en el año 2000 la población nacida en México que vivía en Estados Unidos era de aproximadamente 8.8 millones, asimismo, se estima que para esa fecha más de 18% de los hogares mexicanos tenía “familiares directos con algún tipo de experiencia migratoria en Estados Unidos”. (Tuirán, Fuentes y Ávila, 2002).

Si bien es cierto que la migración hacia Estados Unidos obedece principalmente a motivaciones económicas, es indudable que su impacto en el ámbito social y cultural es cada vez más acentuado, y aunque es claro que este proceso marca con una huella profunda el territorio nacional, no lo es tanto identificar las principales consecuencias que ha tenido en el ámbito de las creencias y prácticas religiosas de quienes se desplazan.

Por consiguiente, consideramos que resulta relevante interrogarse acerca de la relación existente entre la movilidad territorial y las transformaciones del panorama religioso nacional contemporáneo. Por todo lo anterior, en este capítulo abordaremos la relación entre movilidad geográfica y religión, en dos dimensiones principales: los desplazamientos hacia Estados Unidos como factor de cambio religioso, y la religiosidad en tránsito, que atenderá aquellos desplazamientos donde el elemento religioso es un factor determinante.

Los desplazamientos hacia Estados Unidos como factor de cambio religioso

Independientemente de los motivos por los que se decida migrar, el desplazamiento geográfico tiene un sinnúmero de repercusiones inmediatas en la vida cotidiana de quienes abandonan su lugar de origen: para quienes migran hacia las ciudades será necesario familiarizarse con el nuevo lugar de vida, resultará indispensable encontrar un empleo y una vivienda, identificar la ubicación de los comercios y servicios que se puedan requerir, habrá que aprender a hacer uso de los transportes locales y, en términos generales, será necesari-

rio conocer las normas y costumbres específicas del lugar de destino. De igual manera, quienes experimentan la migración rural-rural tendrán que enfrentar un difícil proceso de adaptación, ya que en algunas ocasiones se transita de un medio contrastante con el anterior, lo que obliga a los campesinos a adaptarse a nuevos climas, a girar los procedimientos productivos y de artes agrícolas que difieren radicalmente implicando procedimientos industriales de otra naturaleza; de la agricultura a la ganadería o de la agricultura a la pesca, entre otros. El contraste será aún más acentuado para quienes se inserten en el mercado laboral transnacional en regiones estadounidenses donde predomina la agricultura industrial.

En uno u otro caso, para obtener todos los recursos y la información necesarios para su adaptación, los recién llegados tendrán que recurrir a terceras personas que conozcan el nuevo espacio de vida, generando en ellos una fuerte sensación de dependencia y vulnerabilidad. Este proceso de adaptación tendrá lugar, además, en un contexto en el que deberán confrontarse con nuevas formas de alteridad: la forma en que serán percibidos por los demás y cómo ellos percibirán a quienes residen en su nuevo lugar de origen, serán diferentes de las relaciones que establecían antes de partir. De esta forma, progresivamente tendrán que ir construyendo una nueva imagen de sí, del lugar en el que ahora habitan y, sobre todo, tendrán que ir construyendo una nueva

idea de su presente y de su porvenir. Se trata entonces de una etapa en la vida de los individuos marcada por fuertes y profundas transformaciones.

Dentro de este contexto, las creencias y las prácticas religiosas son movilizadas de diferentes maneras. En tanto sistema de creencias que aportan sentido y orientaciones prácticas a los creyentes en su vida cotidiana,³ el universo religioso de los migrantes tendrá que transformarse y en algunas ocasiones refuncionalizarse o reforzarse para dar nuevas explicaciones y orientaciones emergentes a una experiencia cotidiana que se ha transformado profundamente. En particular, para el caso de la migración hacia Estados Unidos, es posible identificar al menos cuatro razones por las cuales la experiencia de la migración puede constituir un factor de cambio religioso. Éstas son: la exposición a un contexto de mayor diversidad religiosa, el distanciamiento de mecanismos de control social tradicionales, la vulnerabilidad asociada a la condición migratoria y el proceso de redefinición identitaria.

A continuación detallaremos cada uno de estos aspectos; sin embargo, es importante precisar de antemano que el cambio religioso derivado de la experiencia migratoria hacia Estados Unidos no necesariamente cristaliza en procesos de conversión, y puede encontrar expresiones concretas dentro del

³ Partimos de esta base asumiendo que cualquier definición de *religión* es, sin duda, problemática. Véase al respecto, Hervieu-Léger, 1993.

propio catolicismo, que sigue siendo la preferencia religiosa mayoritaria entre los mexicanos que viven dentro y fuera del territorio nacional.

Mayor exposición a la diversidad religiosa

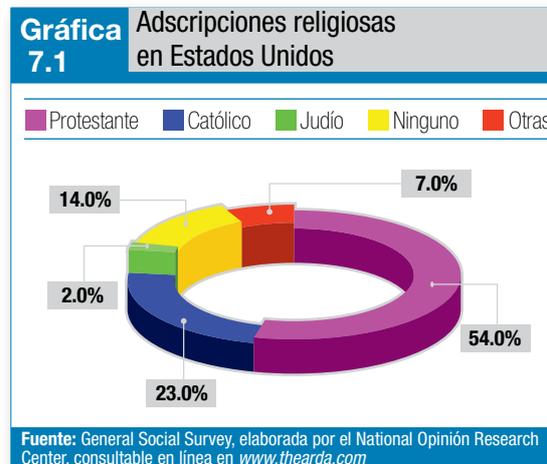
A pesar de que durante las últimas décadas, las afiliaciones religiosas de los mexicanos han adquirido progresivamente un carácter más plural (véase el capítulo II de este *Atlas*), el catolicismo sigue siendo, con mucho, la adscripción religiosa mayoritaria y el sistema de creencias hegemónico en este país. Esta hegemonía del catolicismo es aún más acentuada en las regiones que tradicionalmente han tenido mayor participación en los flujos migratorios: en Zacatecas, Michoacán y Guanajuato —los tres estados que presentan mayor índice de intensidad migratoria—⁴ el porcentaje de población no católica es notablemente inferior a la media nacional (véase el capítulo III).

Esta marcada hegemonía del catolicismo en las comunidades de origen, contrasta fuertemente con la diversidad religiosa prevalente en los lugares de destino: según la encuesta denominada General Social Survey, producida por el National Opinion Research Center, para el año 2004 la

preferencia religiosa de aproximadamente la mitad de la población estadounidense era alguna de denominación “protestante”, mientras que una cuarta parte se declaraba católica y alrededor de 14% no expresaba ninguna preferencia en este sentido (véase la gráfica 7.1).

Conviene también destacar que la diversidad religiosa en Estados Unidos no solamente es más acentuada, sino que tiene mayor visibilidad en el espacio público debido a la forma particular en que, a lo largo de la historia, se desarrolló la relación Estado/Iglesia (cf. Warner, 1993). Así, el contacto con otras creencias y prácticas religiosas adquiere su expresión concreta en la interacción cotidiana con vecinos, compañeros de trabajo, empleadores y, por lo general, no se reduce a las denominaciones evangélicas y protestantes.

La confrontación con un contexto de acentuada diversidad religiosa en algunos casos puede resultar desconcertante para quienes están habituados a considerar el catolicismo, y el conjunto de normas y valores derivados de la cultura católica, como prácticas de carácter universal. Por ello, no es sorprendente que el descubrimiento de que las creencias y prácticas religiosas propias son minoritarias en el nuevo contexto de vida, contribuya a la formación



de un contexto favorable para la reflexión crítica sobre los sistemas de creencias interiorizados durante el proceso de socialización primaria. No obstante, como veremos más adelante, esta reflexión crítica no necesariamente redundará en el cambio de religión: la presencia de una mayor “oferta” espiritual nunca será un elemento suficiente para que los individuos cambien sus patrones de “consumo”. Así pues, la simple exposición a la diversidad religiosa no necesariamente deriva en procesos de conversión, ni en el nivel individual ni en el nivel colectivo.

Distanciamiento de mecanismos de control

La mayor exposición a la diversidad religiosa tiene lugar en un contexto en donde los mecanismos tradicionales de control social —desde los más sutiles hasta los más explícitos— pierden efica-

4 En este trabajo retomamos el Índice de intensidad migratoria, propuesto por el Consejo Nacional de Población, elaborado a partir de la información censal del año 2000. Este índice tiene la virtud de considerar, además de los desplazamientos como tales, el impacto que tienen en los hogares de las comunidades de origen, al integrar variables tales como la recepción de remesas o la proporción de hogares con emigrantes. La metodología empleada para construir este índice puede ser consultada en Tuirán, Fuentes y Ávila, 2002.

cia o dejan de ser operativos. Un claro ejemplo de ello es el de aquellos hombres jóvenes que se integran a los mercados laborales transnacionales en jornadas extenuantes, por lo que el limitado tiempo libre del que disponen, prefieren emplearlo en la realización de las tareas domésticas indispensables, o en descansar, en vez de realizar las prácticas religiosas habituales en sus lugares de origen, como asistir a misa. Esta situación se acentúa en el caso de aquellos migrantes que lleguen a nuevos destinos migratorios en donde no existe aún una comunidad “hispana” previamente instalada, ya que en tales contextos difícilmente podrán encontrar parroquias católicas cercanas a su domicilio, en donde puedan concurrir a los servicios religiosos en español.

Pero además de estos primeros aspectos contextuales, también es necesario recordar que, tal como señala Miguel Hernández Madrid (2000): “los que van a Estados Unidos tienen oportunidades de moverse en ambientes donde pueden leer la Biblia sin los condicionamientos y tabúes que imperan en sus terruños, pero además lo pueden hacer en lugares donde el gran número de población y actividades garantizan el anonimato y la disolución de la vigilancia o censura por interactuar con los ‘otros’”. De esta forma, en contextos en donde no es sencillo reproducir las prácticas religiosas tradicionales, la lectura de la Biblia puede constituir a la vez una práctica de “sustitución” y un primer acercamiento a otras tradiciones religiosas.

Como es natural, en los nuevos contextos de vida se crearán también nuevos mecanismos de control, particularmente al haberse logrado constituir redes migratorias sólidas y comunidades de oriundos bien organizadas. Consideramos que la creación de los mismos constituye también, en sí misma, una expresión más del cambio religioso.

La vulnerabilidad de la condición del migrante

Como se mencionó anteriormente, el sentimiento de soledad y el de vulnerabilidad son elementos característicos de la experiencia migratoria, particularmente en las primeras etapas de la vida en el nuevo lugar de residencia. No es sorprendente que dentro de un contexto que los hace más frágiles, los migrantes más vulnerables recurran a aquellas instancias en donde pueden encontrar apoyo en la resolución de sus necesidades más apremiantes. Las asociaciones religiosas de diversas denominaciones cumplen en ocasiones esta función, constituyendo de esta forma la causa y el contexto en el que los inmigrantes entran en contacto por vez primera con otras denominaciones religiosas (Odgers, 2002).

Estos primeros contactos tienen lugar en un contexto en el que las contradicciones entre las condiciones reales de vida —en ocasiones aún más precarias que las que se abandonaron en el lugar de origen— y las aspiraciones (a menudo

ilusorias) que se construyen en el nuevo lugar de vida, van a generar una tensión difícilmente resoluble. La búsqueda de la resolución de esta tensión exigirá que se reconsideren, se cuestionen o se readecuen los sistemas de creencias que aportaban explicaciones y orientaciones prácticas antes de la migración.

El proceso de redefinición identitaria

La experiencia de la migración implica la interacción continua con nuevas formas de alteridad, y exige un esfuerzo constante de redefinición identitaria. Dentro de este proceso, la redefinición de las identidades religiosas juega un papel destacado, permitiendo crear nuevas identificaciones, o reestructurar las anteriores. Es así como podemos entender la motivación de quienes pugnan por ganar un espacio de legitimidad para las prácticas religiosas del catolicismo popular mexicano dentro de las parroquias estadounidenses, centrando sus esfuerzos en aspectos tan significativos como el catecismo en español o la celebración de misas de XV años. Sin embargo, probablemente el caso más significativo lo constituya la reconstrucción de las prácticas de devoción a los santos patronos locales que realizan los originarios de un mismo pueblo que se reencuentran en los nuevos contextos de vida. La celebración de las fiestas patronales permite a los devotos la traslación de un referente de identidad local, y su resignificación

en el nuevo espacio de vida, construyendo así un puente simbólico entre quienes permanecen en las comunidades con quienes se establecen en Estados Unidos. Como veremos más adelante, estas formas de devoción pueden constituir la semilla de prácticas sociales transnacionales (Levitt, 2004) sustentadas en construcciones identitarias que son también transnacionales.

En suma, el viaje al “Norte” constituye la ocasión para entrar en contacto con otras opciones religiosas pero, además, este acercamiento se produce precisamente en un momento en la vida de los individuos en que se encuentran inmersos en la búsqueda de nuevas explicaciones y de nuevos sentidos para su también nueva forma de vida. La experiencia migratoria en sí misma, por las profundas implicaciones que conlleva en la construcción de la emergente vida cotidiana de quienes se desplazan, configura un contexto favorable para el cambio religioso —aunque no necesariamente para la conversión— debido a que los sistemas de creencias son fuertemente movilizados y reinterpretados en la búsqueda de nuevos sentidos para la existencia propia, para la representación de su origen, y para la construcción de sus esperanzas para el porvenir.

Conviene entonces indagar cuáles son algunas de las expresiones concretas del efecto de la migración en el campo religioso mexicano. En el siguiente apartado abordaremos este aspecto en relación con la migración hacia Estados Unidos.

Expresiones del efecto de la movilidad en el cambio religioso en México

Aunque las expresiones del efecto de los desplazamientos hacia Estados Unidos son variadas, en esta sección nos centraremos en tres de ellas que nos parecen particularmente significativas. Éstas son: la relación entre migración y conversión religiosa, la transnacionalización de prácticas religiosas, y el proceso de etnización de la diversidad religiosa.

Migración y conversión religiosa

En la literatura reciente sobre migración y cambio religioso hay diversos estudios de caso en donde se muestra la forma en que la experiencia de la migración dio lugar a procesos de conversión religiosa (*e.g.* Hernández Madrid, 2000). Estos trabajos evidencian la manera en que el retorno de los migrantes a sus comunidades de origen puede contribuir a su vez a la conversión de familiares y amigos que nunca cruzaron la frontera.

Víctor Espinosa y colaboradores señalan que ya desde la segunda década del siglo XX, “a la jerarquía de la Iglesia católica de la zona (Los Altos de Jalisco) le preocuparon tres problemas que consideraba ligados a la migración: la desintegración familiar causada por la falta del varón en la casa, la pérdida de los valores morales y el peligro de que abandonaran la religión católica y cayeran en

las garras de alguna iglesia protestante” (Espinosa, 1999). Estos “peligros” motivaron a algunos sacerdotes a acompañar a los migrantes hacia el norte para protegerlos de “las trampas de otros grupos religiosos que vendían a Jesús ‘por treinta monedas’” (Espinosa, 1999).

La preocupación se magnificaba en la medida en que la migración adquiría patrones cada vez más “circulares”, pues entonces no solamente amenazaba a quienes partían, sino muy especialmente a quienes permanecían en el terruño creando y recreando la emblemática figura del migrante exitoso. Los hijos pródigos, tan queridos y esperados por familiares y amigos, que regresaban cargados de dólares, nuevas costumbres e ideas extrañas, parecían constituir la verdadera amenaza de ingreso de nuevas creencias a las propias comunidades.

Aunque hoy en día la postura de la Iglesia católica con respecto a la migración se ha transformado sensiblemente, aún hay poca claridad respecto al posible efecto que la migración hacia Estados Unidos pudiera ejercer en la diversificación religiosa de las comunidades de origen. Esto probablemente se debe a que los casos de conversión, además de ser muy significativos, son también fenómenos que adquieren gran visibilidad debido a la confrontación que conlleva el cuestionamiento de la universalidad de prácticas, normas y valores de las comunidades de origen, que gozaban del privilegio de ser considerados universales.

De tal suerte, los procesos de conversión pueden ser detonadores de tensiones y conflictos dentro de las comunidades.

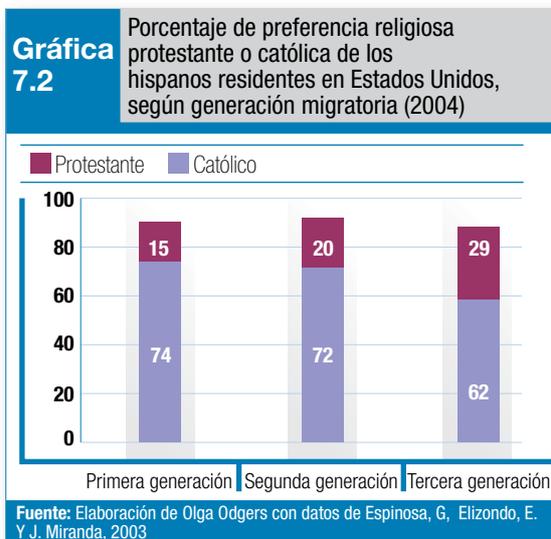
Sin embargo, sin desestimar el efecto que los procesos de conversión religiosa pueden ejercer, es importante tratar de identificar la magnitud real de estos procesos dentro del conjunto de la migración hacia Estados Unidos. Por ello, en esta sección procuraremos dar una respuesta aproximada a esta interrogante, mostrando en un primer momento hasta qué punto los mexicanos que cruzan la frontera cambian sus preferencias religiosas, para ver enseguida cómo podrían afectar tales procesos a las comunidades de origen.

A diferencia de lo que sucede en México, el US Bureau of The Census no incluye ninguna pregunta relativa a la adscripción religiosa de la población. Es por ello que para conocer la distribución de la diversidad religiosa en Estados Unidos es necesario recurrir a las diversas encuestas disponibles. A diferencia de los censos, las encuestas se realizan a partir de muestras más o menos representativas, y se estructuran a partir de un tema de interés específico.⁵ Así por ejemplo, en el estudio *Hispanic Churches in American Public Life* se indaga la adscripción religiosa

5 Para el caso de Estados Unidos, es posible consultar las principales encuestas relativas a la religión por la Association of Religion Data Archives, consultable en línea en www.thearda.com.

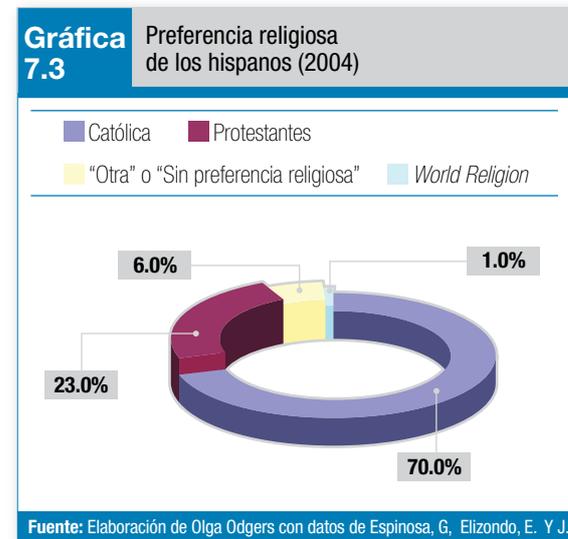
6 Espinosa, Elizondo y Miranda, 2003 p. 2

de los “latinos” que viven en Estados Unidos. Según este estudio, alrededor de 70% de ellos se consideraría católico; sin embargo, este porcentaje varía entre quienes nacieron y crecieron en otro país, sus hijos y sus nietos: en la generación que emigró, el catolicismo mantiene al menos 74%, pero en la generación de sus hijos desciende a 72%, llegando a aproximadamente a 62% para la tercera generación. Simultáneamente, la adscripción al protestantismo pasa de poco menos de 15% en la generación migrante, a 20% en la segunda generación, y casi a 29% en la tercera (véanse gráficas 7.2 y 7.3). A pesar de este proceso de cambio, el porcentaje de latinos católicos parece mantenerse relativamente estable en 70%, debido a que nuevos migrantes católicos ingresan constantemente a este contingente.⁶



En lo que respecta a la magnitud del impacto de tales procesos de conversión en las comunidades de origen, podemos observar en primera instancia que los estados mexicanos donde la adscripción al catolicismo ha caído de manera más acelerada, no han tenido una participación significativa en los flujos migratorios. De igual manera, aquellos estados con mayor participación migratoria hacia Estados Unidos, corresponden a aquellos que mantienen un elevado porcentaje de adscripción al catolicismo (mapa 7.1).

Esta misma relación podemos observarla comparando los índices de intensidad migratoria, y la distribución espacial del crecimiento de opciones religiosas distintas al catolicismo. Como se muestra en la gráfica 7.4, son precisamente las entidades federativas



con mayor intensidad migratoria las que hasta la fecha constituyen el “bastión” del catolicismo en México. Simultáneamente, el sureste del país, que concentra los procesos de cambio más marcados (con un decrecimiento de la adscripción al catolicismo de hasta 33 puntos porcentuales en cinco décadas), ha estado prácticamente ausente del flujo migratorio hacia el Norte, aunque es importante destacar que en los últimos años ha mostrado una dinámica creciente.

Para tratar de identificar de manera más precisa aquellos lugares en donde pudiera coincidir una importante participación en la migración internacional y el cambio religioso, elaboramos una gráfica de la relación entre porcentaje de población no católica e índice de intensidad migratoria, para cada municipio mexicano (véase gráfica 7.5). Como se puede obser-

var, con excepción de una decena de casos —los más sobresalientes se ubican en el estado de Oaxaca—, los municipios que presentan índices de migración elevados corresponden con aquellos que presentan también alto porcentaje de adscripción al catolicismo, mientras que aquellos que presentan una diversidad religiosa más acentuada se encuentran entre los índices de intensidad migratoria más bajos. Las tres excepciones más notables las constituyen tres municipios oaxaqueños. Estos casos, sin duda, ameritarían un estudio detallado aparte; sin embargo, las tendencias generales nos permiten suponer que se trataría de “coincidencias” asociadas antes a las tendencias de cambio regionales que al efecto directo de la migración internacional en el proceso de diversificación religiosa.

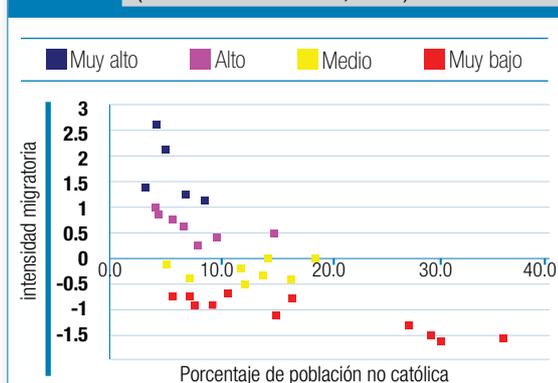
¿Significa esto que la migración no constituye

un factor de cambio religioso importante? Seguramente no. La evidencia empírica muestra que la experiencia migratoria es fundamental para comprender la trayectoria de los migrantes conversos; empero, la transformación del campo religioso mexicano presenta características regionales diferenciadas, y para aquellas regiones en donde el cambio religioso es más acelerado, la migración hacia Estados Unidos no constituye un factor explicativo. Como veremos enseguida, el efecto de la migración adquiere expresiones más visibles en otros ámbitos.

La transnacionalización de las prácticas religiosas

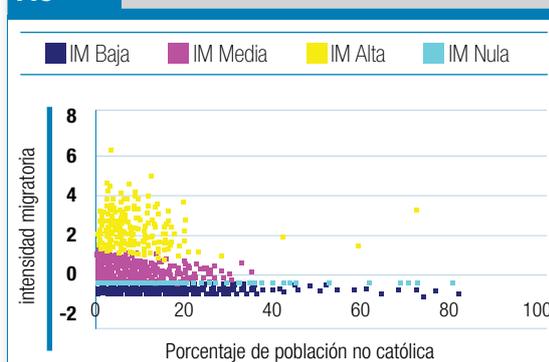
A diferencia de los flujos migratorios de la primera mitad del siglo XX, durante las últimas décadas los mexicanos que se desplazan hacia el Norte han logrado constituir verdaderas estrategias de vinculación con quienes permanecen, desarrollando un sinnúmero de prácticas sociales transnacionales. Esta nueva forma de vivir y construir el espacio exige, entre otras cosas, la adecuación del catolicismo a la experiencia de vida en espacios en otro país. Y si bien es cierto que instituciones religiosas, como la Iglesia católica, han operado siempre como instituciones supranacionales, los sistemas religiosos se han adaptado en cada ocasión a los contextos locales en donde deben cristalizar en ritos y normas específicos (Kurtz, 1995). Así pues, a pesar de la visión supranacional de la organización católica, podemos identificar un

Gráfica 7.4 Intensidad migratoria y porcentaje de población no católica (entidades federativas, 2000)



Fuente: XII Censo Nacional de Población y Vivienda, y Tuirán, Fuente elaboración propia.

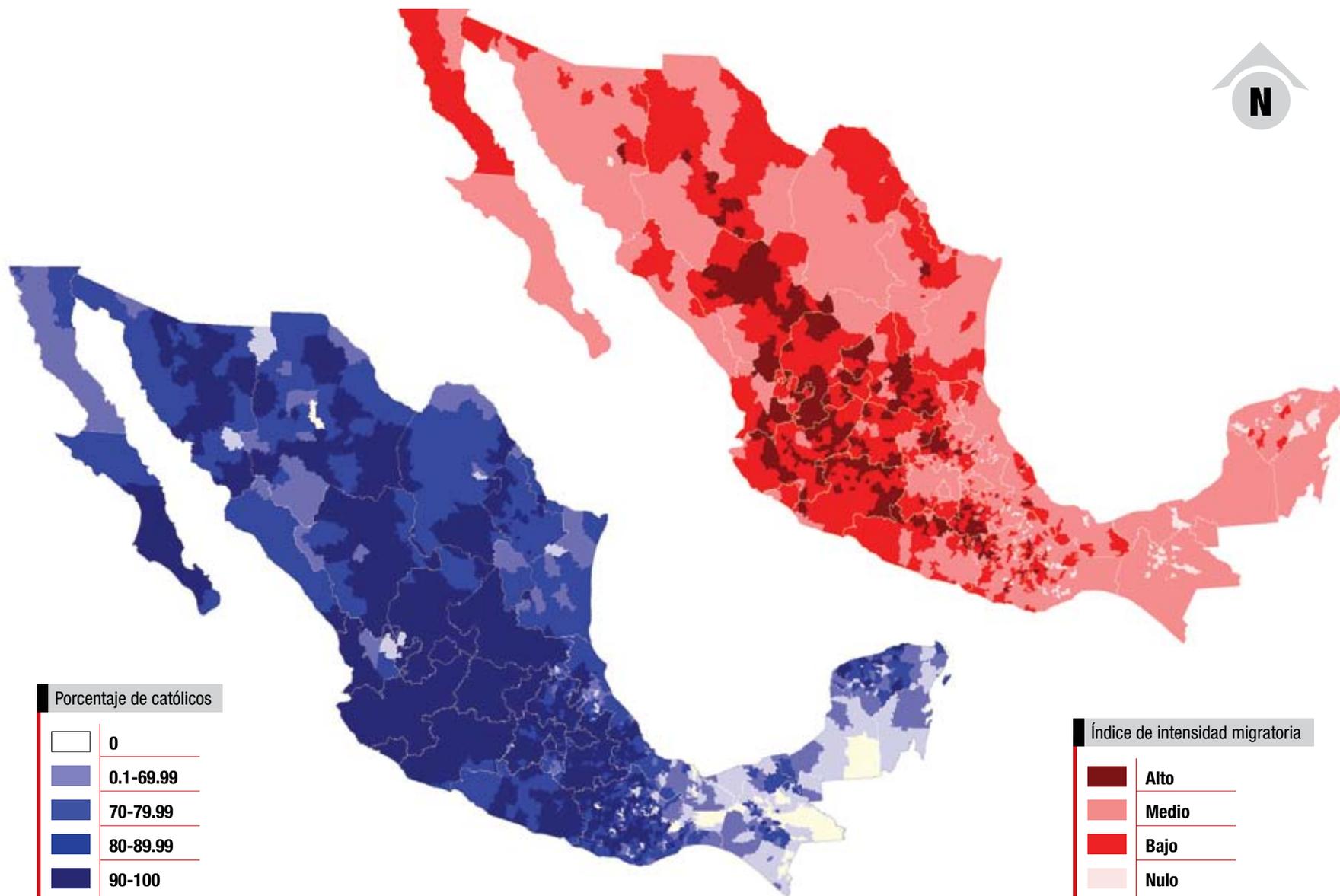
Gráfica 7.5 Porcentaje de población no católica e intensidad migratoria (municipios, 2000)



Fuente: Elaboración de Olga Odgers con base en Tuirán, Fuentes y Ávila (2002). Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos de Conapo, y la base de datos del proyecto "Perfiles y tendencias del cambio religioso en México" elaborada a partir de INEGI XII Censo Nacional de población y vivienda, 2000.

Mapa 7.1

Intensidad migratoria y adscripción al catolicismo (2000)



Fuente: Miranda, 2003.

“catolicismo a la mexicana”, en donde destacaría por ejemplo la devoción a la Virgen de Guadalupe, que declinaría a su vez en diversas formas de “ser católico” en el ámbito regional, local e individual. Destaca en particular un catolicismo de “el costumbre” en el que los elementos étnicos imprimen un carácter particular a la religiosidad.

Esta perspectiva nos permite entender mejor la relevancia que algunas prácticas religiosas específicas han adquirido entre algunas “comunidades transnacionales”, que han logrado recrear nuevas formas de definición del “nosotros” prescindiendo de los referentes de adscripción a un Estado nacional—o relativizándolos—y confiriendo el núcleo de la identidad comunitaria a la adscripción a un referente religioso (Rivera Sánchez, 2004). Como se mencionó antes, un elemento particularmente significativo, aunque sin duda no el único, es la relevancia que han adquirido las devociones a los santos patronos de las comunidades de origen. La devoción (privada) al santo, permite al individuo revitalizar los lazos de identidad con sus paisanos en donde quiera que se encuentre, así como los nexos con sus antepasados. Las celebraciones religiosas realizadas en las comunidades de destino permiten construir nuevos vínculos con los paisanos en el exilio. La participación de los migrantes en las celebraciones que se realizan en los lugares de origen—ya sea una participación “virtual” por el envío de dólares y “promesas”, o por medio de la celebración simultánea del festejo en el lugar de

destino—permite crear nuevos puentes y reavivan identidades con quienes quedaron atrás.

De esta manera, lejos de tratarse de una simple “exportación” de la religiosidad, estas formas específicas de devoción reflejan la construcción de prácticas religiosas transnacionales capaces de estructurar una nueva construcción de la identidad colectiva, aportando así nuevos sentidos a una existencia cotidiana fuera del país de origen. Este tipo de celebraciones muestra también la forma en que los referentes religiosos resignificados en el espacio social transnacional pueden aportar orientaciones prácticas que señalan a los individuos lo que la comunidad—en sus múltiples localizaciones—espera de ellos, y les aporta elementos para redefinirse en el contexto multiétnico y multirreligioso de la sociedad de destino.

La etnización de la diversidad religiosa

Con frecuencia los migrantes encuentran que en el contexto del catolicismo de los lugares de destino no existe el espacio necesario para la reproducción de algunas de las prácticas del catolicismo popular que resultan significativas para ellos. Esto produce en ocasiones cierta segregación en el interior mismo de la comunidad católica, y el sentimiento de formar parte de una minoría dentro del propio catolicismo. La etnización de la adscripción religiosa es entonces un elemento adicional que los migrantes católicos deberán enfrentar. Es probablemente por ello que, más que la fundación de una nueva iglesia, en el caso

de los migrantes mexicanos con frecuencia se establecen tensiones dentro de las propias iglesias católicas, que en ocasiones van siendo “reconquistadas” por medio de la instauración de algunos servicios proporcionados en español, la aparición de nuevas imágenes de devoción en la iglesia, entre otros.

La realización del festejo al santo patrono o de las fiestas de Quince años puede tener un sinnúmero de semejanzas externas con estas mismas celebraciones realizadas en el lugar de origen. El significado de ellas, no obstante, suele presentar diferencias sutiles pero importantes: si en el lugar de origen estas celebraciones ubicaban a quienes las practican dentro de una tradición mayoritaria y hegemónica, en los lugares de destino estas mismas prácticas significan volverse visibles como un grupo minoritario y, en ocasiones, estigmatizado. Si antes de migrar estas tradiciones eran esperadas por el resto de la comunidad, en los nuevos contextos implican la decisión de identificarse con un subgrupo dentro de la propia tradición católica, y significa también tejer o consolidar puentes con las comunidades de destino. Estas prácticas significan a la vez un esfuerzo de reivindicación identitaria frente a lo “otro”, y un esfuerzo de acercamiento hacia lo propio. Esto es cierto en aspectos tan “íntimos y personales” como el rezar—en español, por supuesto—, pero resulta mucho más evidente en aquellas celebraciones que se realizan en el espacio público y adquieren, por consiguiente, gran visibilidad—como en el caso de las procesiones.

Así, el proceso de etnización de las expresiones religiosas va cristalizando en diversos espacios, como las propias iglesias católicas, en donde algunas políticas adoptadas en nombre de la tolerancia a la diferencia —como la celebración de misas en varios idiomas— tiene como una de sus consecuencias inmediatas la reproducción de sistemas de segregación, al constituirse grupos diferenciados a partir de los horarios establecidos para las misas en cada idioma. No es de sorprender, entonces, que dentro de este contexto de etnización de las creencias y las prácticas religiosas, los propios migrantes mexicanos perciban la diversidad religiosa de Estados Unidos como una consecuencia “natural” de la migración. Así, resulta “natural”, y por consiguiente es respetado, el hecho de que cada grupo étnico profese su religión de origen. No obstante, esta aparente apertura hacia las religiones de los “otros” contrasta, en algunas ocasiones, con la acentuada intolerancia hacia aquellos mexicanos que deciden cambiar de religión: en estos casos implícitamente lo que se les reprocha más fehacientemente es haber traicionado la lealtad al grupo étnico y el haber roto los lazos a partir de los cuales se construye la solidaridad grupal (Odgers, 2006).

Las prácticas religiosas asociadas a una identidad nacional/local se convierten, dentro de este contexto, en instrumentos privilegiados para reestructurar relaciones de “paisanaje” en los lugares de destino, construir o reforzar redes de solidaridad, y crear espacios favorables a la redefinición de referentes de identidad.

Asimismo, estas prácticas religiosas adaptadas por las etnias y resignificadas, constituyen valiosísimas herramientas para redefinir nexos con las comunidades de origen.⁷ De esta forma, la adaptación por las etnias de los referentes religiosos permite a un segmento de la población mexicana migrante, la construcción de una *trinchera identitaria* (Odgers, 2002) que puede resultar de gran utilidad ante un contexto de discriminación. Paradójicamente, esta nueva herramienta, construida para reivindicar la diferencia cultural, se convierte en un vector de intolerancia dentro de la propia comunidad de referencia. Más aún, esta nueva percepción de la diversidad en ocasiones es exportada a las comunidades de origen, magnificada por la relación de poder asimétrica que se establece entre quienes migran y quienes permanecen.

La religiosidad en tránsito

Migración, colonización y construcción de espacios poblacionales

La movilidad geográfica, expresada en los desplazamientos intracomunitarios, rural-rural, rural-urbano, interestatal e internacionales, puede verse como una forma de redistribución de la población en el marco de una crisis local ligada a la limitación de los recursos, la tierra principalmente en las áreas rurales, a una débil actividad productiva proyectada

en la falta de empleo y oportunidades. El México posrevolucionario, pero particularmente durante los últimos cincuenta años, ha experimentado una transformación importante que influye sobre la composición actual de la población. Un punto de vista indica que en el sector agropecuario existe un excedente de fuerza de trabajo causado por la carencia de tierra y el crecimiento demográfico. El resultado es la reubicación de esa fuerza de trabajo desarrollada mediante diversos mecanismos de migración-colonización promovida por el Estado (Kemper, 1998; Kemper, s.f; Ariza, 2000; Barrera y Oehmichen, 2000). La movilidad territorial, las migraciones y los asentamientos de población en un país que está dejando de ser predominantemente rural, muestran varios aspectos; nos interesa, en esta parte, acercarnos al efecto que esta realidad imprime en el escenario religioso.

Estudios que relacionan la movilidad territorial con la religión destacan otras variables que ahora retomamos para presentar tres casos en el estado de Chiapas que lo ejemplifican: el primero se refiere al poblamiento en las áreas nacionales, mediante proyectos de colonización y creación de nuevos centros de población ejidal en el sureste mexicano, y que revelan una correlación positiva entre la poca presencia del catolicismo y

⁷ Un ejemplo de ello, dentro del ámbito de la migración interna, es el caso de Abasolo, que presentamos en el siguiente apartado.

la manifestación creciente de religiones cristianas no católicas. Este tipo de migración rural-rural se ha expresado en algunas regiones de Chiapas, Campeche y Quintana Roo, estados programados para la colonización con el propósito de ampliar la frontera agrícola, en distintas etapas, y que ahora sobresalen como las entidades con mayor dinamismo y pluralidad religiosos, pero también como las de mayor índice de población sin religión. Mediante el impulso de estas políticas se concreta el desplazamiento de población campesina, familias nucleares y extensas, provenientes de regiones vecinas o de otros estados. Este tipo de poblamiento registra, para los casos que nos interesa destacar, dos vertientes: *Migraciones corporadas* que realizan grupos de parientes o miembros de una misma comunidad religiosa hacia nuevos territorios por poblar donde se les dotó de tierra. Los migrantes “trasladan” su esquema religioso al reproducir su creencia y su práctica en un nuevo ambiente social y natural, vemos dos expresiones: a) grupos de campesinos reubicados de un ejido a otro (por construir), que trajeron consigo su catolicismo tradicional, su sistema de cargos, su organización ceremonial y su lengua. Ello les ha permitido reforzar su pertenencia y

8 Este tipo de desplazamientos se liga a conflictos armados, guerras civiles, guerrillas, desastres naturales. La población desplazada, dentro de la región o hacia otro país, permanece por determinado tiempo y en algunos casos recibe asistencia del Estado, organismos civiles y eclesiásticos.

las lealtades primordiales con el lugar de origen, así como facilitar el proceso de la creación de nuevas identidades y su “comunalidad” en el lugar de llegada (Rivera, 2003). b) Comunidades religiosas evangélicas (de Chenalhó, de San Juan Chamula, de Frontera Comalapa, localidades de Teopisca, Chiapas) que se desplazan a otra región, dentro de la misma entidad, para crear centros de población ejidal y que, de manera colectiva, reproducen su vida a partir de los códigos normativos de su iglesia. Y *Migración forzada* (o desplazamiento interno), consecuencia de la conversión religiosa registrada en Chiapas⁸, y en menor medida en Hidalgo y Oaxaca, que en la literatura local se ha denominado expulsión por intolerancia religiosa o expulsión por conflicto religioso (Rus, 1995; Robledo, 1997; Rivera, *et al.*, 2005). Los grupos conversos (del catolicismo a congregaciones cristianas no católicas), son compelidos por las autoridades locales a abandonar su nuevo credo, y al no hacerlo, son expulsados de manera violenta, la mayoría de las veces, de su lugar de origen. Durante más de tres décadas se expulsó a cerca de treinta mil evangélicos de comunidades mayoritariamente indígenas en dos de nueve regiones de Chiapas: Los Altos y Fronteriza. El factor político de la etnicidad, las formas locales de gobierno y la disputa agraria son aspectos básicos que ayudan a explicar esta problemática en la que la adscripción religiosa se

vuelve un vehículo de expresión de la conflictividad social intracomunitaria.

Desde la interacción sociocultural, entendida como las relaciones que ponen en contacto a los inmigrantes con la población receptora, los desplazamientos presentan las particularidades de la migración rural-rural, así como las del campo a la ciudad. Los análisis indican que, por el carácter de la migración, se produce la ruptura con las relaciones sociales de la sociedad expulsora, a la vez de surgir el respaldo de su institución religiosa. Ello posibilita el encuentro con nuevas comunidades religiosas (de la misma denominación o diferente) que facilita la adaptación al nuevo entorno, y en consecuencia, una reorganización sociocultural en el lugar de llegada (Marzal, 1998; Willems, 1980).

De la selva al valle cañero. Cargando los santos

El nuevo Abasolo, ubicado en el valle cañero de Pujiltic, en el municipio de Socoltenango, en la región fronteriza en el estado de Chiapas, cuenta actualmente con más de 700 habitantes tzeltales. El reparto agrario en las décadas de los setenta y ochenta fue la salida que el gobierno federal y estatal empleó distribuyendo 6 700 hectáreas a campesinos demandantes de tierra en diversas regiones de la entidad. La formación de 15 ejidos en esos años alrededor del ingenio azucarero Pujiltic, representa una variada

conjunción de culturas, lenguas y religiones propias de individuos procedentes de distintas regiones del estado. Actualmente éstos se distinguen porque la mayoría de los habitantes es cristiana no católica. En Socoltenango 72% de su población es católica y 21% cristiana no católica. El Nuevo Abasolo, rodeado de ejidos protestantes, se distingue porque en su interior se estableció el mandato de que “ninguno de sus habitantes se volvería evangélico” (Rivera, 2003). Esto es posible porque el grupo fundador trajo consigo su “comunidad tradicional”, es decir, su forma de organizar el ceremonial y sus “cargueros” porque no pretendía desligarse de Abasolo, Ocosingo. Incluso, inicialmente los campesinos volvían a la comunidad de origen a realizar trabajos comunitarios para no perder ciertos derechos, asistían a las celebraciones a los santos y, lo más importante, recurrían a los líderes locales para que éstos opinaran sobre la forma en que debían organizarse en el emergente Abasolo en el valle cañero. La interlocución entre ambas comunidades reforzó su pertenencia con la localidad de procedencia en tanto lograron construir su nueva comunalidad. La reproducción y la adecuación de su sistema de cargos, compuesto por los principales autoridades encargados de organizar el nuevo ejido, además de los rituales a sus santos, posibilitaron la construcción de una eficaz institución que goza de gran legitimidad y aceptación entre sus habitantes. Desde ese orden se estableció la norma de que ninguno se volvería evangélico.

Cargando la Biblia

Otro procedimiento de traslado rural-rural es el recreado por comunidades cristianas y congregaciones religiosas que, por falta de tierra o porque su libertad de credo se sentía amenazada por los católicos, se ven estimuladas a desplazarse a otras regiones, con la promesa del reparto agrario promovido por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización y el Instituto Nacional Indigenista. Comunidades religiosas no católicas asentadas en los municipio de Chenalhó, San Juan Chamula, Frontera Comalapa y otros de Las Margaritas son el ejemplo de este tipo de migración atribuida a fieles, organizados alrededor de la Iglesia, que se mudan a otra región. Otro ejemplo es el de miembros de La Luz del Mundo provenientes del ejido Chancalé (frontera con Guatemala), en el municipio de Tapachula, quienes fundaron la comunidad residencial-eclésiástica denominada Hermosa Provincia en Tapachula, centro regional del Soconusco. La construcción del centro habitacional, alrededor del templo, es una muestra de cómo la institución religiosa es capaz de promover la migración con miembros de su congregación para fundar un centro arquitectónico residencial, que se rige por las normas de la Iglesia.

Desde distintas perspectivas, estas migraciones corporadas pueden definirse como una especie de “segregación residencial” que es precondición y resultado de la génesis de comuni-

dades (Castles y Miller, 2004:277-279), en este caso religiosas, donde la institucionalidad de la Iglesia impone sus estilos y normas a los nuevos estilos de vida de sus fundadores. En esta ocasión sólo retomaremos un ejemplo para ver el efecto que este tipo de decisiones genera.

De la Sierra (Frontera Comalapa) a Las Nubes (selva de Las Margaritas)

Diversos grupos indígenas de la región Sierra, hablantes de la lengua mam, se han implicado en constantes procesos migratorios en el marco de las políticas estatales para el reparto de predios en terrenos considerados propiedad de la nación. Los mames estuvieron vinculados al presbiterianismo desde principios del siglo XX y habían migrado inicialmente a la región de Los Llanos, donde tuvieron sus primeros contactos y su posterior conversión a los Testigos de Jehová; sin embargo, allí tampoco lograron adquirir predios. Posteriormente, en 1973, la nueva promesa de tierra en la selva de Las Margaritas influyó para que el grupo se trasladara nuevamente a aquella región y la institución religiosa fue el vértice organizador del traslado y la colonización a su nueva residencia denominada Las Nubes. Durante el periodo de transición, entre la migración a Los Llanos y la colonización de la selva, el grupo religioso se convirtió en un espacio de cohesión. Además de Las Nubes se fundaron otros ejidos con campesinos mames entre los años 1965-1977: Zacualtipán, Lo-

ma Bonita, Bella Ilusión, Niños Héroe y Amatitlán. Estos nuevos centros de población se unieron a los asentamientos tzeltales y tzotziles que se establecieron en la región por esa misma época (Gutiérrez y Hernández, 2000:26). La creación del ejido Las Nubes tuvo características particulares, pues uno de los pioneros que destacó por alentar el traslado y la posterior formación de la emergente residencia, era testigo de Jehová y manifestó gran interés en fundar el nuevo poblado con miembros de su congregación. Por ello el ejido se formó de “campesinos sin tierra o vecindados que pertenecían a este grupo religioso” (Hernández, 1994:92). Los fieles testigos de Jehová, como congregación, aceptaron la propuesta y crearon una estrategia que posibilitó el espacio de solidaridad y ayuda mutua que facilitaría el traslado; hecho que agilizó la creación de una localidad con características peculiares: en la fundación los pobladores rechazaron las formas oficiales de organización ejidal y se constituyeron en torno la normatividad de su congregación, establecieron su propia ley y sus reglamentos internos, que prohíben vender o consumir bebidas alcohólicas; no se permite a los jóvenes transitar por la vía pública después de las ocho de la noche, entre otras (Gutiérrez y Hernández, 2000:42). Quienes violan las normas establecidas son objeto de juicio por miembros de una comisión especial encabezada por los ministros de las *comunidades*, que aplica la sanción correspondiente. La violación a la ley interna conlleva dos sanciones previas

y en una tercera ocasión, el transgresor es expulsado del ejido. Las formas organizativas fueron creadas y son diferentes a las de la tierra de procedencia; el uso del tiempo libre se ha resignificado, justamente para poder cumplir las exigencias de la congregación, como, por ejemplo, disponer de la tarde para la lectura de la Biblia, entre otros aspectos. Hernández (1994) destaca que en la construcción de la nueva comunalidad, compuesta de testigos de Jehová, se ha logrado hacer más efectivo el rechazo simbólico que tienen hacia las instancias gubernamentales por medio de un discurso mesiánico que critica la situación sociopolítica actual. En ese sentido, se ha creado un proceso de resistencia, reproducción, continuidad y transformación, como un componente de la etnicidad de los indígenas mam que emigraron para fundar un nuevo ejido (*op. cit.*:93).

Los expulsados

El desplazamiento interno a través de la migración forzada o expulsión por motivos religiosos en algunas regiones de Chiapas se da entre individuos y grupos que abandonaron el catolicismo tradicional o *costumbrista*, y se adscribieron a denominaciones cristianas no católicas; así como de aquellos seguidores de la pastoral de la Teología

de la Liberación que durante las tres últimas décadas sostuvo la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Las nuevas religiones crean, por un lado, sus propias dinámicas de organización interna y la Iglesia o congregación se convierte en el vértice dinamizador de la vida cotidiana que norma el comportamiento de sus miembros, generando una identidad religiosa contrapuesta a la tradicional. Debido a ello las autoridades consideran que quienes cambiaron de adscripción religiosa atentan contra las costumbres y la tradición; aunque en realidad la problemática es más compleja y denota las dimensiones multicausales de la conflictividad social. En ésta el factor religioso se entrelaza con las dinámicas étnicas, políticas, partidistas y agrarias, aunque en diferentes ocasiones el efecto de la religión sea el más visible (Rivera *et al.*, 2005).

Las diversas fuentes no siempre coinciden en el número de expulsados, aunque el acuerdo generalizado indica que son alrededor de 30 mil personas se vieron forzadas a abandonar su lugar de residencia por estos motivos.⁹ El Consejo Estatal de Población (Coespo) del Estado de Chiapas coincide con ese dato y desglosa la cifra:¹⁰ en los setenta, cuando las expulsiones empezaron a manifestarse de manera más

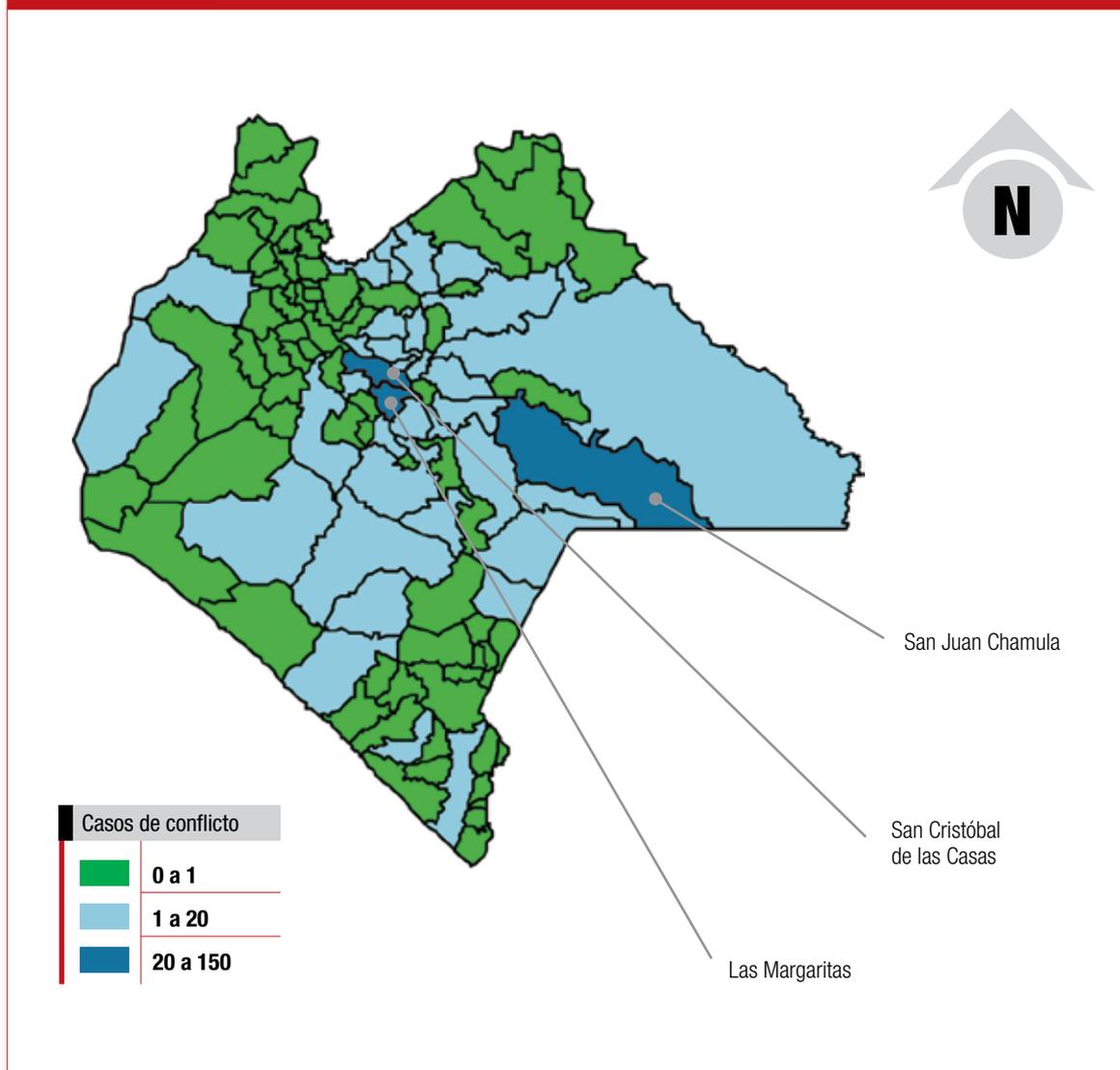
⁹ En diciembre de 1993 los líderes evangélicos indicaron que el número de expulsados por la intolerancia religiosa en Los Altos de Chiapas es de 33 531 personas; que más de 30 mil provenían del municipio de San Juan Chamula (*Comunión*, 1993:7). Robledo (1997:73) por su parte señala que son 10 mil; Aramoni y Morquecho (1998) y el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas señalan que el número de forzados a salir por diferencias religiosas es de cerca de 30 mil (2001:71).

¹⁰ COESPO, 2004, “Estimaciones sobre el desplazamiento en Chiapas. Documento de análisis interno” en Martínez, 2005.

violenta, la población que llegó en busca de refugio a San Cristóbal de las Casas, centro regional de los municipios indígenas de Los Altos, alcanzó la cifra de 20 869 personas; mientras que hacia 1980 se sumaron 4 295 evangélicos, más 3 637 que se reubicaron en el municipio de Teopisca, lo que arroja una cifra cercana a las 30 mil personas (Martínez, 2005). Otro estudio estima que el mayor número de expulsiones se dio hacia finales de los años ochenta; entre 1987 y finales de los años noventa se registraron los más complejos y recurrentes conflictos por motivos religiosos, que provocaron las expulsiones (Rivera *et al.*, 2005). Los registros indican que en cuatro décadas, las localidades que manifestaron un grado de recurrencia del conflicto por motivos religiosos, en el tiempo denotan una trayectoria dispar, por lo que cada uno tiene diferenciadas resoluciones. Entre 1960 y 2001 se suscitó un total de 339 conflictos que en suma aportan 432 tipos de agresiones o violaciones a los derechos individuales y colectivos. El dato más alto de conflictos se dio entre 1980-2001, pero en la última década se presenta su mayor índice: entre 1991 y 2001 se registraron 235 conflictos que representan 69.32% del total de ellos en las últimas cuatro décadas. Éstos se producen principalmente en dos regiones indígenas: Los Altos y frontera, ambas concentran 85.84% del total de conflictos registrados; no obstante, en Los Altos se generó 67.86% del total estatal. Después de la región fronteriza, el tercer puesto lo ocupa la selva (7.66% del total estatal) y las regiones Centro, Frai-

Mapa 7.2

Distribución territorial del conflicto religioso en Chiapas (1960-2000)



Fuente: Rivera *et al.*, 2005, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. UNAM, CIESAS, COCYTECH, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas.

Mapa 7.3
Chiapas: Rutas de la religiosidad en tránsito

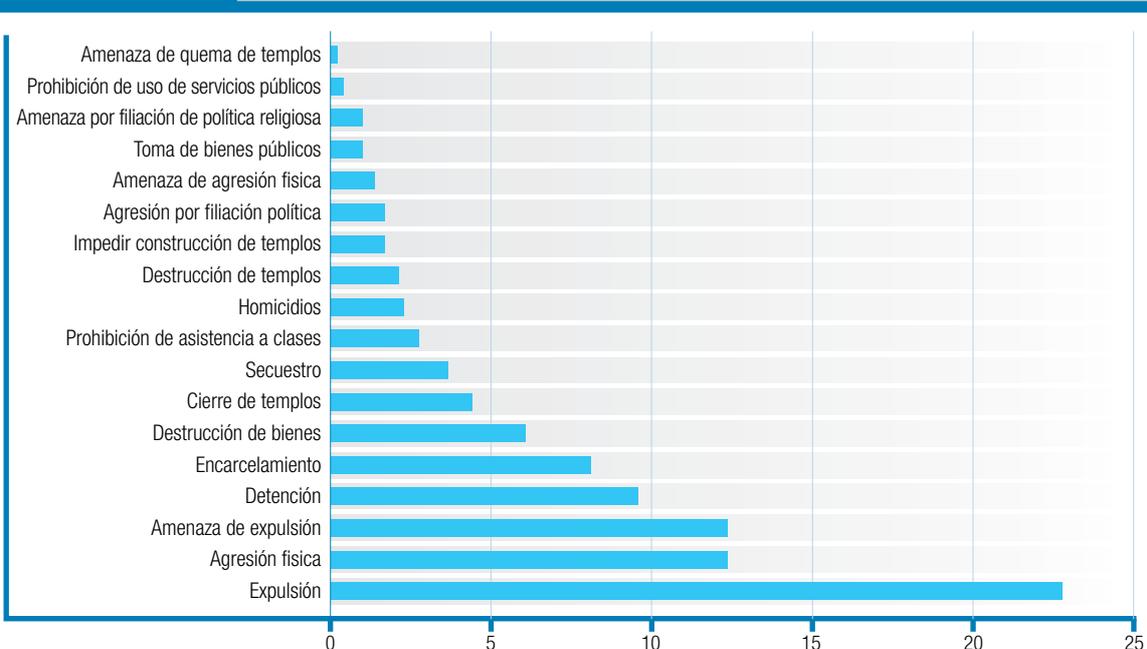

Fuente: Elaboración de Carolina Rivera.

lesca, Norte y Soconusco las que, por cierto, registran un crecimiento sostenido de religiones no-católicas, y cuentan tan sólo con 6.49% del total de conflictos registrados (mapa 7.3).

Si enfocamos el plano municipal vemos que el conflicto se presenta en 33.5% del total de municipios del estado; de los cuales 19 registran un solo conflicto y ocho municipios asumen entre dos y cinco conflictos. Como es de esperarse, los municipios de San Juan Chamula (Los Altos) y Las Margaritas (fronteriza) mantienen 56.9% de los conflictos registrados en el estado. En estos casos el conflicto se expresa de distintas maneras: los 339 conflictos se han concretado en 432 agresiones, de las cuales las expulsiones son la de mayor recurrencia; le siguen el secuestro, la agresión física y el homicidio. También se refleja mediante el encarcelamiento, la detención, así como la destrucción y el despojo de bienes. El uso de procedimientos intimidatorios que inciden en la amenaza de expulsión, la provocación verbal, que se da de manera recurrente, y hasta la prohibición de asistir a la escuela pública, a los niños testigos de Jehová, son otras de las formas en que el conflicto se expresa. Asimismo, se presentan aquellos que atentan no sólo contra la persona y familia, sino también contra la comunidad religiosa, al impedir la construcción de templos, su cierre o destrucción. Ante hechos de esta naturaleza y su magnitud, los grupos ata-

Gráfica 7.6

Distribución porcentual de las agresiones relacionadas con el conflicto religioso en Chiapas (1966-2001)



Fuente: Rivera et al., 2005, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, UNAM, CIESAS, Cocyttech, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, México.

cados son obligados a abandonar la localidad y cuando no, igualmente se ven obligados a hacerlo, porque su integridad física y emocional está amenazada (gráfica 7.6).

Fuera de su localidad y en una situación de vulnerabilidad, los expulsados recrean un conjunto de estrategias, casi siempre colectivas, que les permite asentarse en la nueva residencia; en un primer momento reciben el apoyo de la iglesia que los atrajo mediante la evangelización, tanto para adquirir pre-

dios, como para la asistencia legal por las acciones delictivas cometidas por los expulsos. Grupos de familias se han instalado en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de las Casas creando numerosas colonias donde habita la mayoría de expulsados de distintas localidades de la región de Los Altos (tzotziles y tzeltales). En estos espacios predomina la población cristiana no católica, aunque después del levantamiento armado de 1994 se incrementó el arribo de desplazados por la inestabilidad polí-

tica, pero también de migrantes laborales. Otros se trasladaron para crear las colonias Betania y Nuevo Zinacantán, en el municipio de Teopisca, así como quienes se refugiaron en la Selva Lacandona y en la región de Los Chimalapas en los límites con el estado de Oaxaca.

En un primer momento, la creación casi inmediata de capillas, primero en el hogar y luego en un área pública, ha sido un elemento de gran relevancia alrededor del cual los grupos familiares, amigos y vecinos contribuyen a recrear algo del orden social del lugar de procedencia. En el nuevo sitio de residencia los expulsados producen mecanismos de ayuda mutua para organizar el trabajo colectivo; sin embargo, al paso de los años nuevas iglesias y denominaciones van teniendo presencia y crecimiento, y la diversidad, pero ahora cristiana no católica, dibuja interesantes escenarios religiosos, no libres de conflictos.

Consideraciones finales

Se trate de un desplazamiento interno o internacional, los casos expuestos muestran que la movilidad territorial implica una adaptación al entorno y, en consecuencia, una reorganización cultural articulada en un proceso selectivo de lo que es válido en el nuevo lugar junto al aprendizaje de códigos

emergentes; o bien adaptarse a los existentes. Dentro de este proceso, los sistemas de creencias y las prácticas que les dan soporte son movilizados de formas variadas.

Trasladar la creencia religiosa al lugar de destino puede ser parte, en un primer momento, de una estrategia de adaptación de los inmigrantes, pero también de relacionarse con la sociedad de la que proceden. Debido al desarrollo tecnológico que permite a las personas desplazarse con mayor facilidad y, sobre todo, establecer una comunicación más eficaz en la distancia, es cada vez más frecuente encontrar comunidades localizadas en más de un punto geográfico, que mantienen estrechos vínculos para construir día a día una identidad transnacional o translocal, como es el caso de Abasolo antes señalado. Dentro de este proceso se ha visto la centralidad de las identificaciones religiosas que permiten recrear el sentido de comunión —crear comunidad— a pesar de la dispersión que genera la movilidad.

Sin embargo, la reproducción de las pautas culturales y religiosas, fuera del contexto de procedencia, supone acomodo, búsquedas, esfuerzos y selección de elementos que en la nueva residencia no son funcionales. La creación, casi inmediata de capillas y templos, primero en el lugar propio y luego en el área pública, es un elemento de gran relevancia alrededor del cual los grupos familiares, de fieles, de amigos y vecinos contribuyen a recrear algo del orden social o a cons-

truir uno nuevo. Pero el proceso de acomodo puede también producir rupturas de diversa índole.

Los procesos de conversión que se relacionan estrechamente con la experiencia de la movilidad son el ejemplo más significativo en este sentido. Es necesario analizar con atención estos casos particulares, entre otras cosas, para comprender el impacto que pueden tener en las comunidades de mexicanos establecidas en el exterior, y en las comunidades de origen de los mismos. Empero, es de suma importancia no sobredimensionar la frecuencia de estos procesos, para evitar distorsionar la comprensión del proceso de diversificación religiosa en México. Como pudimos observar, el crecimiento porcentual de preferencias religiosas diferentes del catolicismo debe entenderse antes dentro de la lógica de cambio regional, que como una consecuencia directa de la movilidad. No obstante, será de la mayor importancia observar lo que sucederá en la próxima década en las regiones donde existe ya mayor diversificación religiosa y que se han incorporado recientemente de manera intensa en los desplazamientos hacia el Norte.¹¹ En particular, podríamos preguntarnos si las comunidades estructuradas en torno a otras adscripciones religiosas producirán también prácticas religiosas transnacionales a partir de su experiencia de movilidad o si, por el contrario, centrarán su proceso de reflexión y adaptación en la creación de nuevos nexos con las comunidades de su misma filiación religiosa establecidas en los nuevos lugares de vida.

Finalmente conviene destacar que, al igual que es importante no sobredimensionar el efecto de la movilidad en los procesos de conversión religiosa —que es siempre de carácter multi-causal—, también es necesario no hacerlo con el carácter conflictual de la diversidad religiosa. Como se mostró en el último apartado de este capítulo, los desplazamientos por motivos religiosos presentan también un sinnúmero de componentes. Dentro de este contexto, los procesos de expulsión por “intolerancia religiosa” constituyen solamente un caso particular que se suscita en espacios bien delimitados. Los datos indican que no hay relación directa entre crecimiento de iglesias no católicas y conflicto religioso, pues muchos municipios presentan altos índices de cristianos no católicos, así como una disminución significativa del catolicismo, y justamente en ellos los conflictos por causas de la religión son escasos o nulos. Se demuestra que el elemento religioso y su diversidad no necesariamente conlleva conflictividad religiosa y, como se mencionó líneas arriba, la problemática definida y ligada al elemento religioso tiene que ser estudiada desde otras perspectivas que permitan ampliar el contexto del análisis y explicar el campo social complejo en que estas circunstancias se dan.

¹¹ Nos referimos, por supuesto, al caso del suereste mexicano, aunque este aspecto también podría ser observado en algunas regiones del estado de Oaxaca.

Bibliografía

ARAMONI, DOLORES Y GASPAR MORQUECHO

- 1998 "El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", en *Chiapas: el factor religioso*, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, pp.572-573.

ARIZA, MARINA

- 2000 "Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos", en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, UNAM/IIA, México, pp. 33-62.

BARRERA, DALIA Y CRISTINA OEHMICHEN

- 2000 *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, UNAM/IIA, México.

CASTLES, STEPHEN Y MARK J. MILLER

- 2004 *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. Cámara de diputados, Fundación Colosio, Universidad Autónoma de Zacatecas, Porrúa, INM, Secretaría de Gobernación, México.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

- 2001 *Donde muere el agua. Expulsiones y derechos humanos en San Juan Chamula*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

CONSEJO ESTATAL DE POBLACIÓN (COESPO)

- 2004 Consejo Estatal de Población, Gobierno del estado de Chiapas.
1993 Comunción, *La Revista de los Creyentes*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

ESPINOSA, VÍCTOR M.

- 1999 "El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes", en *Estudios Sociológicos*, vol. xvii, pp. 375-418.

ESPINOSA, GASTÓN, VIRGILIO ELIZONDO Y JESSE MIRANDA

- 2003 "Hispanic Churches in American Public Life, Summary of Findings", en *Interim Reports*, Notre Dame, vol. 2003.2, 28 pp.

GUTIÉRREZ, CARLOS Y AIDA HERNÁNDEZ

- 2000 *Los mames. Éxodo y renacimiento*, México, INAH.

HERNÁNDEZ, AIDA

- 1994 "Identidades colectivas en las márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, 45, UAM-Iztapalapa, México, pp.83-105.

- 2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS, Porrúa, México.

HERNÁNDEZ MADRID, MIGUEL

- 2000 "El proceso de convertirse en creyente", *Relaciones*, xxi (83), El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 67-98.

HERVIEU-LÉGER, DANIELE

- 1993 *La religión pour mémoire*, CERF, París.

KEMPER, ROBERT

- 1987 "Desarrollo de los estudios antropológicos sobre la migración mexicana", en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada en torno a Ángel Palerm*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 477-499.
(s/f) "Comunidad y migración: el caso del pueblo de Tzintzuntzan, Michoacán, 1988-1994" (mecanoscrito).

KURTZ, LESTER

- 1995 *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Thousand Oaks, Pine Forge Press.

LEVITT, PEGGY Y NINA GLICK-SCHILLER

- 2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, Nueva York, xxxviii (3), pp. 1002-1039.

MARTÍNEZ, GERMÁN

2005 "Conflicto étnico y migraciones forzadas en Chiapas", POLCUL, pp.195-210, www.mexico.scielo.org/scielo.php.

MARZAL, MANUEL M.

1998 "Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos", en Elio Masferrer (comp.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdés/ALER, México, pp.101-121.

NATIONAL OPINION RESEARCH CENTER

2004 *General Social Survey*, en www.thearda.com

ODGERS, OLGA

2002 "La práctica religiosa entre los mexicanos residentes en el condado de San Diego", en M. E. Anguiano y M. Hernández Madrid, *Migración internacional e identidades cambiantes*, El Colegio de Michoacán / El Colegio de la Frontera Norte, Zamora, pp. 205-228.

2006 "Migración e (In)tolerancia religiosa: aportes al estudio del impacto de la migración internacional en la percepción de la diversidad religiosa", en *Estudios Fronterizos*, núm. 12, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, pp. 39-53.

RIVERA, CAROLINA

2003 *Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del Valle de Pujilic*, tesis de doctorado en Antropología, México, IIA/FFYL, UNAM, México.

RIVERA, CAROLINA Y OTROS

2005 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, UNAM, CIESAS, Cocytch, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, México.

RIVERA SÁNCHEZ, LILIANA

2004 "Transformaciones comunitarias y remesas sociocultu-

rales de migrantes mixtecos poblanos", en *Migración y desarrollo*, número 2, Red Internacional de Migración y Desarrollo, Cuernavaca, pp. 62-81.

ROBLEDO, GABRIELA

1997 *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*, Colección Ciencias Sociales, Serie: Migración y Religión, 2, UNACH, Facultad de Ciencias Sociales, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

1998 *Betania y Nuevo Zinacantán. La recomposición de dos comunidades tzotziles en Los Altos de Teopisca, Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, ENAH, México.

RUS, JAN

1995 "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, udeG, México, pp. 251-277.

TUIRÁN, RODOLFO, CARLOS FUENTES Y JOSÉ LUIS ÁVILA

2002 *Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos, 2000*, Consejo Nacional de Población, México.

WARNER, STEPHEN R.

1993 "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology*, 98(5), University of Chicago Press, Chicago, pp. 1044-1093.

WILLEMS, EMILIO

1980 "Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile", en Roland Robertson (ed.), *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, pp.177-196.

