

CREENCIAS DIVERGENTES EN TERRITORIOS COMUNES. RELIGIOSIDADES EN LA FRONTERA GUATEMALA-MÉXICO

Carolina Rivera Farfán
CIESAS, San Cristóbal de Las Casas, México

Resumen: El presente artículo muestra la dinámica religiosa recreada por los actores que habitan la franja fronteriza compartida por Guatemala y Chiapas (México). A través de prácticas y creencias religiosas los pobladores y feligreses construyen territorios devocionales que configuran una geografía religiosa. Por un lado, se observan las iglesias altamente institucionalizadas (presbiteriana y La Luz del Mundo) y, por otro, la religiosidad indocristiana centrada en la devoción a santos y vírgenes recreada por una serie de procesiones, peregrinaciones, celebraciones rituales y prácticas alrededor de centros ceremoniales comunes.

Palabras clave: Frontera Guatemala-México, Religiosidad, Iglesia presbiteriana, La Luz del Mundo, Religión tradicional, Geografía religiosa.

Abstract: This article shows the religious dynamics recreated by actors who inhabit the borderland shared by Guatemala and Chiapas, Mexico. Through people's religious practices and beliefs, parishioners build up territories creating a devotional religious geography shaped by highly organized churches (Presbyterian and *La Luz del Mundo*) on the one hand, and, on the other, by indo-Christian religiosities centered on the devotion to saints and virgins, and recreated by a series of processions, pilgrimages, rituals, celebrations and practices around common ceremonial centers.

Keywords: Guatemala-México Border, Religiosity, Presbyterian Church, La Luz del Mundo Church, Traditional Religion, Religious Geography.

1. Introducción

Este artículo tiene por objetivo acercarse a las maneras en que las creencias y las prácticas religiosas se transforman, se mueven, se desplazan en un territorio devocional compartido entre la población asentada en la franja transfronteriza entre Chiapas (sureste mexicano) y el noroccidente de Guatemala (Quetzaltenango, Huehuetenango). Es la fracción fronteriza que presenta hoy día la mayor movilidad laboral, económica, social y cultural de toda la frontera sur de México en su colindancia con Guatemala. Desde la perspectiva sociocultural se observa el espacio en el marco de una geografía de espacio-tiempo, como actos repetitivos, cotidianos de los lugares, en vez de un territorio fragmentado por una línea de dos estados nacionales: Guatemala y México.

La dinámica transfronteriza entre ambos países está marcada por procesos de homogeneización de los estados nacionales, la geopolítica contemporánea y la globalización. La frontera sur de México, que linda con Guatemala, es un territorio construido por vínculos comunitarios transfronterizos sobre el que las relaciones de parentesco, comerciales, religiosas y el intenso flujo de transmigrantes (solo por mencionar algunos) se han construido a través de procesos históricos de vieja data. Estas relaciones implican movimientos, reconocimientos, negociaciones, diferencias y disputas en las que intervienen distintos actores que crean redes que, a su vez, forman parte de campos sociales transfronterizos. El presente artículo muestra la dinámica religiosa recreada por los actores que habitan una frontera heterogénea en desigualdad y asimetría estructural, en medio de la cual la religión proyecta unos preceptos —mediante la divulgación y socialización— que han servido para construir territorios devocionales que configuran una geografía religiosa. Por un lado, me referiré al caso de iglesias altamente institucionalizadas como son la presbiteriana y la Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, conocida como la Luz del Mundo. Ambas son instituciones estructuradas a partir de un gobierno jerárquico que propone, analiza y elige la forma de implementación de estrategias de orden espiritual, teológico-doctrinario, financiero, político y publicitario, que toman decisiones con una visión de proyecto estructurado alrededor de la feligresía congregada a partir de ese proyecto de Iglesia. En un segundo momento me referiré a otro gran referente de colectividades móviles que definen, de distinta manera, los espacios de acción, sus expresiones religiosas y las dimensiones de sus redes. Es el de la religiosidad indocristiana (popular, de la costumbre o de la tradición, como es llamada) centrada en la devoción a santos y vírgenes que construyen referentes religiosos bordados a través de la frontera mexicana con Guatemala por una serie de procesiones, peregrinaciones, celebraciones rituales y prácticas ceremoniales a través de centros ceremoniales comunes. Esta religiosidad se fundamenta en sistemas rituales que remarcan la relación entre comunidad, territorio, organización social y orden supraterráneo de valores considerados sagrados. En este modelo, el sistema ritual adecuaba la dinámica social con la percepción campesina, indígena, pero también no indígena, y, al hacerlo,

los congregados (individuos o comunidades religiosas) definen la existencia de un territorio sagrado transfronterizado.

2. Frontera: Guatemala-México

La frontera sur de México comparte historia y territorio con Guatemala a lo largo de los 956 km que mide la línea divisoria oficial y sus relaciones han variado en el tiempo, dependiendo de los momentos políticos de ambos lados de la franja limítrofe, que se ha concebido desde distintas perspectivas. Para Nolasco es «una frontera política que atraviesa territorios de grupos indígenas emparentados entre sí; algunos de ellos como los choles, los mam o los chuj están tanto de este lado como de aquél. La demarcación fronteriza no separa lenguas, culturas y grupos humanos sino estados nacionales» (Nolasco, 1992: 10). De forma similar, Pohlenz (1985: 33) la ha concebido como «una unidad cultural expresada en algunos rasgos como la presencia dominante de lenguas integrantes de una misma familia lingüística, la mayence, y de prácticas agrícolas y sistemas de pensamiento». Por su parte Ruiz Torres (2000), discrepando de la idea de área cultural maya para definir la frontera sur, sostiene que, justamente por la existencia de flujos migratorios contemporáneos, el proceso de nacionalización fronteriza se comprende por el incremento de los vínculos regionales interfronterizos; y no por su sustento en «el concepto de área cultural maya que fuese capaz de estructurar un substrato cultural permanente» (Ruiz Torres, 2000: 18). Reconoce que hay un *continuum* cultural previo a la implantación de los estados-nación, pero que este no se puede entender sin la referencia a la modernidad político-administrativa que ha transformado las relaciones identitarias de los grupos mayences y de mestizos durante el período colonial y durante la república.

Los vínculos actuales son resultado de movimientos y acomodos poblacionales en el contexto de la demarcación de la frontera entre Guatemala y México que se dio hacia finales del siglo XIX cuando se firmó el Tratado de Límites entre ambos países. Este acontecimiento definió distintas formas de habitar, recrear y amoldar socialmente la franja transfronteriza. Castillo y Toussaint (2010) identifican distintas etapas históricas que han marcado la interrelación contemporánea: 1) En 1882, cuando se gestiona el establecimiento de los límites entre ambos países; 2) La explotación de los recursos naturales chiapanecos durante las últimas décadas del siglo XIX, que requirió gran cantidad de mano de obra guatemalteca; 3) El inicio del siglo XX convirtió a la mano de obra guatemalteca en uno de los pilares de la economía agrícola regional del Soco-nusco (Chiapas); 4) El refugio guatemalteco de la década de 1980. Miles de campesinos, en su mayoría de los departamentos de El Quiché, El Petén y Alta Verapaz, sufrieron un desplazamiento forzoso buscando refugio en territorio mexicano debido al conflicto armado de Guatemala. Estos autores calculan que fueron más de cien mil refugiados guatemaltecos los que se asentaron en

México; 5) A partir de la década de 1990 destaca la transnacionalización de la economía como un fenómeno registrado simultáneamente en otros países de Centroamérica. Es el inicio de la migración como adaptación al mercado laboral y a la nueva fase caracterizada por la transnacionalización de la fuerza de trabajo. La última fase se caracteriza por el incremento de flujos y rutas de migrantes en tránsito provenientes de países centroamericanos, sudamericanos y extracontinentales, que tienen como meta llegar a Estados Unidos. Sin embargo, migrantes originarios de Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua supusieron durante los años 2005-2010 entre el 92% y el 95% del flujo en tránsito, cuyas personas son retenidas (alojadas) en las distintas estaciones migratorias ubicadas en el territorio mexicano para su devolución (deportación). Los puntos de internación se ubican en los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo. Pero, por su ubicación geográfica, Chiapas es el que recibe principalmente la transmigración. Esta situación convierte a esa parte de la frontera en el centro de confluencia de Norteamérica con el resto del continente y podría considerarse como el «puente natural» entre Estados Unidos y los países latinoamericanos. Los inmigrantes se internan a través de los distintos cruces fronterizos ubicados en el estado de Chiapas, de los cuales se reconocen 43 informales y más de mil peatonales.

Aunque de manera reiterada se ha dicho que se trata de un territorio transfronterizo «poroso y flexible», donde hasta hace pocos años el trámite migratorio para cruzar la línea divisoria entre estos dos países era un mero requisito informal, últimamente se ha acentuado la percepción de límites fijos y claros que ponen en entredicho la confianza mutua debido al carácter restrictivo de la frontera política. La frontera vigilante se debe al endurecimiento de las políticas migratorias después del 11 de septiembre, y responden a un vínculo entre migración y seguridad nacional. La presión de Estados Unidos afecta la libertad con que México afronta el tema migratorio y su regulación. Con un discurso que invoca la seguridad nacional, las instancias migratorias mexicanas han restringido los permisos y las visas de centroamericanos que procuran ingresar, afectando incluso decisiones individuales al desear cruzar legalmente los límites nacionales. Particularmente inadecuada es esta situación para los guatemaltecos, que históricamente se han internado a México sin mayor dificultad, al contrario de lo que ahora ocurre. La gran mayoría son cruzadores constantes, *commuters*, personas que viven de un lado de la frontera y se desplazan diariamente o muy a menudo. Se percibe la migración como una amenaza para la seguridad de Estados Unidos, dentro de una estrategia global de combate contra el terrorismo sostenida en el paradigma de la «securitización»¹ para abordar el

1. El concepto securitización es una categoría que Estados Unidos ha exportado hacia los países de la región (México y Centroamérica) y que los gobiernos han aceptado e incorporado dentro de sus políticas. La securitización significa, en ese contexto, que dicho país norteamericano vincula el tema migratorio —junto al del narcotráfico, delincuencia organizada y tráfico ilícito de personas— a la seguridad nacional., dejando fuera el importante asunto de los DDHH de los migrantes (que no

tema de la migración. Los migrantes son ubicados en la ilegalidad y, por lo tanto, son parte de la agenda de combate contra el terrorismo, el tráfico de drogas y de armas en la región (INCEDES, INEDIM, 2011). Vemos, pues, dos tipos opuestos de vínculos y convivencias diferenciadas en la *transfronteridad*: por un lado el del reciente control migratorio del Estado-nación y, por otro, el del contacto entre diferentes sentidos sociales de la vida cotidiana como el que ofrece el marco religioso. Este último es el que aquí interesa abordar.

3. Pluralidad de creencias y prácticas religiosas

La característica vigente en el ámbito religioso mexicano, pero también de otros países latinoamericanos, es la fragmentación de credos en una diversidad de iglesias, asociaciones, grupos con contenidos doctrinales y organizativos igualmente disímiles. La heterogeneidad se asocia a un proceso de recomposición de lo religioso contextualizado en un movimiento más amplio de redistribución de las creencias que implica no solo la disminución porcentual del catolicismo sino, de manera particular, la aparición, el desarrollo y la continuidad de expresiones de tradición cristiana así como de las consideradas tradicionales. Particularmente el estado de Chiapas, junto con los de Campeche, Tabasco y Quintana Roo, en la frontera sur de México, se distingue por presentar el mayor decrecimiento del catolicismo, así como una mayor población cristiana no católica expresa en sus regiones. Es decir que los protestantes históricos (presbiterianos y bautistas), los evangélicos (pentecostales y neopentecostales) y los bíblicos no evangélicos (testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día) se han multiplicado y legitimado en el sureste mexicano de forma similar y con la misma dinámica que en Guatemala.

A la par de las dinámicas y proyectos eclesiales estructurados, otro gran referente religioso se ha mantenido en la historia de las sociedades locales. Son las creencias y prácticas que se entrelazan en una forma de vida, al ser ligadas con la cultura campesina e indígena de gran profundidad histórica a la que se asocia la llamada religión de la «costumbre» o «popular». Ésta combina elementos católicos de distintas épocas y rituales campesinos del ciclo agrícola y del ceremonial católico (Rivera, 2009). Algunos estudiosos consideran que las creencias indígena-campesinas no pueden encajarse en la categoría de religión, en su concepción convencional ligada a instituciones y sistemas, pues van más allá de la relación hombre-sagrado y se expresan a través de ciclos rituales que simbolizan visiones del mundo y permean la cosmovisión, ideas, creencias y su relación con deidades. Es difícil establecer el número de personas que se adscriben a estas expresiones religiosas costumbristas, aunque se ha registrado

tiene nada ver que con delincuencia) que son violados al no garantizárseles el derecho a migrar de manera segura (INCEDES, INEDIM, 2011).

que conviven y se mezclan con aquellas ligadas a credos institucionalizados, tanto católico como evangélico.

Fuera de este gran universo cristiano, pero formando parte del ámbito religioso, hay que mencionar la reciente presencia de comunidades musulmanas *sufí* y *suní* en el altiplano chiapaneco. Centradas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, estas se recrean en la orientación *sufí*-*murabitún* que impulsaron españoles musulmanes a principios de los años noventa entre familias *tzotziles* (del municipio de San Juan Chamula, principalmente), asentadas en la periferia norte de la ciudad, y que anteriormente fueron expulsadas de sus localidades de origen por convertirse a los protestantismos. Hoy se desconoce el número de afiliados de ambas corrientes del Islam en Chiapas, pero más del 90% de su membresía la componen familias *tzotziles* y *tzeltales* mayas de los Altos distribuidas en cuatro grupos de musulmanes. Lo anterior permite señalar que la reconfiguración del campo religioso, devenido plural, ha marcado, de forma diferenciada, la vida sociocultural de localidades urbanas y rurales.

4. Dios no tiene fronteras. Influencia evangelizadora de Guatemala hacia Chiapas y viceversa; una relación de mutua dependencia

No podemos, en la actualidad, entender este plural escenario religioso de la frontera sur de México si no comprendemos la influencia que sobre él ha ejercido la vecindad con Guatemala. La presencia y crecimiento de los cristianismos no católicos, primero de iglesias históricas (presbiteriana y nazarena) y ahora de las pentecostales y neopentecostales, se deben en gran medida al impulso que misioneros guatemaltecos han mantenido sobre vastos territorios de Chiapas. Particularmente relevante fue la labor realizada por la Iglesia presbiteriana, proveniente del sur de los Estados Unidos, que emprendió su actividad durante los últimos años del siglo XIX. En esa época la tarea difusionista se desarrolló de forma coyuntural cuando algunos guatemaltecos se incorporaron al trabajo en las fincas cafetaleras en localidades fronterizas de las regiones Soconusco y Sierra. No hubo un proyecto misionero establecido, sino un contacto de personas que no percibieron la línea fronteriza como un obstáculo para la interrelación. El primer esfuerzo de propaganda evangélica lo realizó un finquero de origen francés, D. Camilo Canel, quien apoyó la labor de un «propagandista» que en 1878 distribuyó una gran cantidad de ejemplares de la Biblia en pueblos del Soconusco y logró los primeros conversos (Esponda, 1986: 157). Otro francés, José Triboullier, arribó a Guatemala en 1890 y en 1904, ya convertido, se trasladó junto con su familia a Tuxtla Chico (Soconusco), desde donde formalizó la labor proselitista para la Iglesia presbiteriana. Lo mismo hicieron los guatemaltecos Eulalio Ramírez y Flaviano Hernández en las fincas de café en Cacahoatán (*ibidem*). En 1882 se produjo un acontecimiento de gran relevancia en el vecino país de Guatemala y que repercutió en la expansión de las iglesias no

católicas en Chiapas. El presidente de aquella República, el liberal Justo Rufino Barrios, solicitó a la Iglesia presbiteriana de Estados Unidos, con sede en Nueva York, que enviara tantos misioneros como pudiera para que se encargaran de difundir sus principios y su ideología protestantes (Cantón, 1998: 92).

El crecimiento del protestantismo en Guatemala, impulsado desde el Estado, tuvo efectos en los vecinos chiapanecos a quienes lograron convertir al presbiterianismo mediante la actividad proselitista. Aunque reservada, la labor misionera de los guatemaltecos estaba creando las bases para atraer a quienes serían los primeros misioneros nacionales, los que después se encargarían de difundir la Palabra de Dios en las regiones de Soconusco y Sierra. Sin embargo, la fecha formalmente reconocida como la iniciación de la obra presbiteriana en Tapachula es la del año de 1913, aunque su proyecto se desarrolló de manera formal después de los acuerdos que sostuvieron las iglesias protestantes en Cincinnati y Panamá en 1914 y 1916, a partir de los cuales se estableció la geografía de su expansión. De Guatemala llegaron los primeros proselitistas que recorrieron regiones chiapanecas, y que no solo se dirigían a los hablantes de kakchikel sino también a los castellanohablantes. La primera misión de la Sierra se organizó en Motozintla (centro de la región ubicado aproximadamente a 8 kilómetros de distancia de Mazapa), y más tarde en Amatenango y demás pueblos de la Sierra. Mazapa, a decir de Esponda (1986: 36), puede considerarse como la primera Iglesia misionera presbiteriana en Chiapas. La formalidad del movimiento y su institucionalización tuvieron lugar a partir de 1920, año en que los serranos tuvieron su primer contacto con la Iglesia Presbiteriana Nacional cuando los visitó el misionero José Coffin, miembro del Presbiterio del Golfo de México y enviado por el Sínodo Mexicano. Esa acción fue determinante, pues ese año se fundaría la Iglesia Presbiteriana del Espíritu Santo, que quedaría inscrita en la jurisdicción del Presbiterio del Golfo fundado en Comalcalco, estado de Tabasco en 1896 ya que Chiapas no contaba aún con uno propio. Desde ese momento el trabajo en Chiapas se coordinaría desde Tabasco. En 1925, llegaron a la región los primeros misioneros de la Iglesia Reformada de América, con el objetivo de apoyar la labor de la Iglesia presbiteriana (Esponda, 1986: 41). Es significativo resaltar que la Iglesia presbiteriana en Chiapas logró posteriormente consolidar su trabajo gracias al fuerte impulso recibido por dos organismos interdenominacionales como son la Misión Centroamericana y, décadas más tarde, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Desde entonces los presbiterianos han tenido una importante presencia en casi todas las regiones de los estados de Chiapas, Campeche y Tabasco en el sureste mexicano (Rivera, 2011).

Por otro lado, durante las últimas décadas, iglesias pentecostales, clásicas y neopentecostales han hecho una labor misionera similar. Las pentecostales continúan, hoy día, con una vital dinámica de crecimiento y expansión gracias a la persistencia misionera de ministros de culto y predicadores guatemaltecos. Es el caso de la Iglesia de Jesucristo Ministerios Palabra Miel El Divino Salvador, que tiene la cobertura del apóstol Gaspar Sapalú Alvarado — indígena maya quiché— de Santiago Atitlán, departamento de Sololá, y de Ministerios Palabra

Miel en Ciudad de Guatemala. Palabra Miel ha tenido un rápido crecimiento en Chiapas, sobre todo entre población indígena, aunque hoy día su presencia destaca en otras regiones del país.

En esa contemporánea configuración del campo religioso también vemos intercambios y rutas de difusión a la inversa: la Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, conocida como La Luz del Mundo, ha asumido un proyecto de expansión y consolidación religiosa en la frontera sur de México con miras a afianzar su feligresía en países de Centroamérica.² Su actual líder, el Siervo de Dios Samuel Joaquín Flores, ha promovido proyectos de consolidación y de reestructuración institucional en los que subraya una política de expansión numérica y geográfica. Bajo esa directiva se impulsó en Chiapas la primera congregación en Tapachula, formada entre los años 1962 y 1964, con miembros de la familia Silva procedente de San Pedro de las Colonias, Torreón, estado de Coahuila. Hoy día este ambicioso proyecto eclesiástico, planeado desde Guadalajara, tiene como visión regional consolidar, en la ciudad fronteriza de Tapachula (Chiapas), la sede central de la región sur con la finalidad de atender a la feligresía de los estados de Chiapas, Tabasco, Oaxaca y Quintana Roo, pero también a la de Centroamérica, donde La Luz del Mundo se ha multiplicado. En El Salvador se ubica el templo más grande y la feligresía más numerosa de esta Iglesia; en ese camino va la de otros países de la región.

Se trata pues de distintos proyectos de iglesias altamente institucionalizadas (presbiteriana, pentecostales y Luz del Mundo), estructuradas a partir de una forma de gobierno jerárquico que propone, analiza y elige los modos y vías de implementación de estrategias de orden espiritual, teológico-doctrinario, financiero, político y publicitario, que toma decisiones con una visión de proyecto expansionista.

2. Diversos estudiosos de esta Iglesia (De la Torre, 1995; De la Torre y Fortuny, 1991; González, 1998; Molina y Hernández, 2002; Fortuny, 2002) señalan 1926 como el año del inicio de esta Iglesia; su fundador fue Eusebio Joaquín González, identificado como el hermano Aarón, quien a su muerte, en 1964, fue sucedido por su hijo Samuel Joaquín Flores. Actualmente esta Iglesia, de raíz mexicana, tiene presencia en 36 países en América Latina, EE.UU. y algunos de Europa y África, dividida en distritos en cada uno de los países en los que la circunscripción territorial abarca varias congregaciones y/o misiones. Es considerada la institución religiosa más grande de México, después de la católica, y, según fuentes de la misma Iglesia, cuenta con más de cinco millones de fieles en todo el mundo, de los cuales un millón corresponde a México, destacando por su número y características la ciudad de Guadalajara, donde se sitúa su centro rector. Datos recientes del Censo de Población indican que en Guadalajara reside el 20% de su feligresía total nacional y en Veracruz el 17%, y en total registran más de 70.000 miembros en México, una cifra menor de la que refiere la Iglesia. Algunos estudiosos la ubican como una institución pentecostal (De la Torre, 1995; Fortuny, 2002); otros como una institución bíblica no evangélica; sus miembros no se adjudican ni una ni otra categoría y no se consideran pentecostales «porque éstas tienen su origen en Estados Unidos y nosotros en Guadalajara», y señalan ser la «restauración de la Iglesia primitiva de doctrina cristiana».

4.1. Religiosidad indocristiana en la frontera Guatemala-México

Como sugerí, esta otra religiosidad, de distinta condición, también se ubica en las «geografías del espacio-tiempo» (Giddens, citado en Tarrius, 2000) de la frontera sur de México y del noroccidente de Guatemala que caracterizan las colectividades móviles que definen los espacios del movimiento, la naturaleza de los territorios y las redes (Tarrius, 2000: 41). Destacan las peregrinaciones entre los Chuj para las festividades del Cristo Rey durante la Cuaresma y la Semana Santa en Santa Ana Huista (Huehuetenango, Guatemala). También se observa la celebración a Jesús Nazareno que, entre cruces, sanatecos y chiapanecos crean y practican una ruta cargando la imagen a hombros; incluso durante la procesión del vía crucis no siempre se cuenta con la imagen porque los chiapanecos la tienen del otro lado (Basail, 2011: 40). De manera similar, la peregrinación al Cristo Negro o Milagroso Señor de Esquipulas en la Basílica del Santo Cristo de Esquipulas, la capital centroamericana de la Fe, es común entre católicos del sur de México. Por su lado, las peregrinaciones de tojolabales (mayas chiapanecos) año tras año se trasladan a San Mateo Ixtatán (Guatemala), por ser una de sus cuatro principales romerías, y evidencian las formas históricas de apropiación cultural de un espacio muy amplio que desborda los límites territoriales, políticos y administrativamente vigentes. Lo mismo ocurre con la festividad compartida del Día de Muertos, de Todos los Santos, para la cual se activa el circuito migratorio de visitas a los nichos de familiares enterrados en los panteones de un lado y otro de la frontera. Tampoco puede faltar San Simón (Maximón), el santo maya-católico sentado en una silla con su indefectible cigarro en la boca, venerado en Santiago Atitlán, del departamento de Sololá, uno de los más reverenciados en las cofradías, capillas y altares domésticos de muchas poblaciones (Arriola, 2003). Es un santo polivalente al que le rinden culto por igual los marginados y marginales, que es capaz de hacer el bien pero también el mal, es el patrón de las prostitutas y delincuentes y, al igual que el Cristo Negro de Esquipulas, goza de gran prestigio en Guatemala y en el sureste de México.

Guatemala y Chiapas, Chiapas y Guatemala, nos ofrecen una compleja geografía religiosa de influencia mutua que va mucho más allá de los límites de los estados-nacionales. En esa franja transfronteriza se observan dos conceptos sagrados que pueden ser equiparados aunque distinguibles: por un lado, iglesias altamente institucionalizadas cuyos proyectos de expansión religiosa se construyen sobre formas de gobierno y jerarquías que trascienden los sentidos de la fe y la creencia de su feligresía; por otro, aquellas cuya legitimación no pretende más que la fe y la devoción por el santo, la virgen, la ofrenda para el santuario, el conocimiento de rutas de peregrinaje, de oraciones precisas para cuidar y venerar la tierra, pero sobre todo la milpa, cuyo maíz sostiene el cuerpo. Esta religiosidad popular y campesina, transversalizada por etnicidades de distintos perfiles, al igual que la oficial, es posible gracias a la cuidadosa y estratégica organización de prácticas institucionalizadas a través de una jerarquía de

cargos, funciones y responsabilidades enmarcados en la organización interna, la transmisión de la creencia y el desarrollo del ritual.

La pluralidad se teje entre la divergencia de discursos, prácticas, y, quizá en algunos ámbitos, separadas por las preferencias étnicas: congregaciones con cultos en lenguas mayas, traducciones de la Biblia a distintas lenguas; pero también aquellas con preferencias mestizas, donde lo indio es marginal; o bien donde ambas se combinan y se bordan discursos para todo tipo de creyentes. Ambas tendencias de religiosidad, no libres de disputas, conflictos y competencias, se inscriben en un orden territorial (cambiante, no dado hoy y para siempre) configurado por la economía política del espacio en el campo social. El territorio también es el ámbito marcado por las creencias y prácticas religiosas, por los emblemas identificadores apropiados, que, a su vez, inscribe con sus características la identidad de los grupos que lo consideran suyo y por eso lo transitan libremente.

5. Geografías religiosas. Palabras finales

Ambas expresiones de la religiosidad, la de la religiosidad altamente institucionalizada y la del usocostumbrismo *tradicional*, construyen, desde dinámicas internas, su propia geografía religiosa, reproducen territorios y maneras de apropiarse del espacio que se fundamenta en las fidelidades —de orden confesional en sentido amplio—, que «es esencial para su sentido de grupo invertir en íconos, en emblemas, como demarcadores» (Segato, 2008). Los íconos, como marcadores, son los que simbolizan al sujeto colectivo y no las fronteras que fraccionan y disocian países, no los estados-nacionales, no los límites fronterizos que fragmentan naciones. El paisaje humano, móvil y en expansión demarca el territorio apropiado por los sujetos religiosos; la religiosidad se posiciona, a través de la creencia y la práctica, frente a una cultura territorial construida históricamente, pero moldeada recurrentemente según los intereses, necesidades, planes y coyunturas. El ritual, expresado en clave de consenso, requiere de una escrupulosa coordinación encabezada por los sujetos que definen y articulan la organización ceremonial sobre una geografía particularmente creada y pactada, por una acusada circulación de símbolos. Sostener ese complejo campo religioso transfronterizo requiere también de una gran cantidad de recursos económicos puestos en juego bajo formas complejas de reciprocidad y una aparentemente confusa codificación de acciones y normas ceremoniales atravesada por conflictos que se reproducen bajo la mirada de los santos, dentro de marcos culturales compartidos. Es la razón de su vitalidad.

Estas prácticas rituales flexibles son un medio de reubicación social en términos horizontales y verticales, y están cruzadas por aspectos ordinarios de la vida cotidiana como la del desempeño laboral, la condición nacional (mexicano-guatemalteco), la condición migratoria en que se han involucrado miles de trabajadores (irregular la mayoría), la perspectiva política, entre otros. Observar la

geografía religiosa, la de las iglesias altamente institucionalizadas, así como las religiosidades de la *costumbre*, permite reflexionar sobre el mantenimiento de la valoración de los símbolos clave vinculados por medio de numerosas acciones rituales, de varios símbolos compartidos relevantes en lo local y en lo regional. Y aunque hay quien diga que se trata de una reproducción del campo religioso desterritorializado en el contexto fronterizo (Basail, 2011), me parece que el ritual, expresado en clave de consenso, demuestra que solo es posible a través de una escrupulosa coordinación sobre una geografía particularmente creada y pactada.

Esto podría asemejarse a lo que Segato (2008: 53) llama el modelo de la *territorialidad móvil*, sobre un espacio sin marcas, *tabula rasa*, que es disponible, abierto a los tránsitos y a las apropiaciones asociadas a la implantación de marcas y logos. Es una forma de territorialidad que se vuelve progresivamente hegemónica y es la marca de la religiosidad contemporánea. En este tipo de territorialidad los espacios son vitales porque no es un espacio marcado por monumentos y políticas restrictivas sino por la proliferación de los adeptos.

Bibliografía citada

- ARRIOLA, Aura Marina (2003). *La religiosidad popular en la frontera sur de México*. México: PyV/CONACULTA/INAH.
- BASAIL, Alain (2011). «Habitare la identidad entre fronteras: la frontera chiapaneca de México-Guatemala». *Ideacao, Revista del Centro de Educación y Letras*, UNIOESTE, Campus Foz Do Iguaçu, 13, 1.º semestre.
- CANTÓN, Manuela (1998). *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua (Guatemala): Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA).
- CASTILLO, Manuel Ángel, y TOUSSAINT, Mónica (2010). «Migraciones centroamericanas en el estado de Chiapas y sus impactos socioculturales». En VILLANUEVA, Maryana, y CRUZ, Sandra Amelia (coords). *Migraciones: Mirando al sur. Entrecruzamientos Culturales en las Migraciones Centroamericanas*. México: AECID / INM, págs. 89-96.
- DE LA TORRE, Renée (1995). *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. México: ITESO / CIESAS / Universidad de Guadalajara.
- DE LA TORRE, Renée, y FORTUNY, Patricia (1991). «La construcción de una identidad nacional en la Luz del Mundo». *Cristianismo y Sociedad*, México, núm. 109, págs. 33-45.
- ESPONDA, Hugo (1986). *El Presbiterianismo en Chiapas: Orígenes y Desarrollo*. México: El Faro.
- FORTUNY, Patricia (2002). «The Santa Cena of the Luz del Mundo Church. A Case of Contemporary Transnacionalism». En EBAUGH, Helen Rose, y SALTZMAN CHAFETZ, Janet (eds.). *Religion Across Borders. Transnational Immigrant Network*. Walnut Creek, USA: Altamira Press, págs. 15-50.
- GONZÁLEZ, Fernando (1998). «Los motivos de La Luz del Mundo. Una institución total que muestra algunas fisuras». En MASFERRER, Elio (comp.). *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER / Plaza y Valdés, págs. 283-300.

- INCEDES INEDIM (2011). *Security for Migrants: Building a Policy and Advocacy Agenda*. México: INEDIM e INCEDES.
- NOLASCO, Margarita et al. (1992). *Breviario de los Municipios Fronterizos de México*. México: Paraná, S.A. / Centro de Ecodesarrollo / Centro Nacional de Desarrollo Municipal.
- POHLENZ, Juan (1985). «La conformación de la frontera entre México y Guatemala. El caso de Nuevo Huixtán en la selva chiapaneca». En FÁBREGAS, Andrés (coord.). *La formación histórica de la frontera sur*. México: CIESAS / Cuadernos de la Casa Chata 124 / SEP Cultura, págs. 23-130.
- RIVERA, Carolina (2009). «Pluralidad confesional en el sureste mexicano». En HERNÁNDEZ, Alberto, y RIVERA FARFÁN, Carolina (coords.). *Regiones y religiones de México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS / El Colegio de Michoacán, págs. 25-61.
- RIVERA, Carolina et al. (2011). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: UNAM/CIESAS.
- 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. México, D.F.: CIESAS.
- SEGATO, Rita Laura (2008). «La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad». En ALONSO, Aurelio (comp.). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, págs. 41-81.
- TARRIUS, Alain (2000). «Las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de «Territorio circulatorio». Los nuevos hábitos de la identidad». *Revista Relaciones*, Michoacán, núm. 83, págs. 38-66.