

Etnia, género y religión en la migración indígena a una ciudad de la frontera sur de México

Gabriela Patricia Robledo Hernández

Introducción

Chiapas es el estado más sureño de México, y uno de los más importantes de su frontera sur, pues su zona limítrofe con el vecino país de Guatemala se extiende a lo largo de un área de 960 km. Además de caracterizarse por ser una entidad rural, también presenta un importante volumen de población indígena que la sitúa como la tercera entidad federativa en relación a ello.

Desde las tres últimas décadas del siglo XX, Chiapas ha sido escenario de profundos cambios a nivel estructural que se han visto acompañados de una serie de movimientos de población que han trastocado su geografía humana y cultural. Hacia fines de la década de los noventa, aunque era considerada como una entidad de equilibrio entre emigración e inmigración, el estado presentaba una fuerte migración intraestatal que involucraba al 17% de su población, en la que dominaba la rural-urbana, aunque se mantenía una importante migración rural-rural (Rebón, 2001).¹

Como consecuencia de estos movimientos migratorios, se han trastocado las configuraciones regionales al interior del estado, y con ello se han transformado relaciones sociales, fronteras e identidades. En este artículo se reflexiona sobre la migración rural urbana, que desde varios municipios indígenas se ha dirigido a la ciudad de San Cristóbal de las Casas, cuarta ciudad en importancia a nivel estatal, y el centro urbano más importante de la región del altiplano chiapaneco, caracterizado por su alta proporción de población tzotzil y tzeltal (INEGI, 2000).

El interés de este trabajo se centra en la figura de las mujeres indígenas como actores centrales de estos desplazamientos, y en las transformaciones que el cambio de residencia provoca en su condición femenina, mediada por su pertenencia a una determinada religión. Si bien se ponen de relieve los procesos económicos y políticos que contextualizan la migración, nos centraremos en la experiencia subjetiva de estas mujeres y en el peso que la migración y la conversión religiosa han tenido en su historia personal.

¿Porqué considerar a la religión como un elemento central en este proceso? Estudios realizados en América Latina han dado cuenta de la importancia que tiene el cambio religioso entre los campesinos indígenas que migran a las más importantes ciudades del continente en un contexto de profunda crisis económica (Marzal, 1989, Lesley, 1993). Esto resulta especialmente notable para el proceso que aquí

¹ En contraste, a nivel nacional predominaba la migración urbana-urbana, o metrópoli-urbana (Rebón, 2001)

examinamos ya que en Chiapas la pluralidad religiosa que hace eclosión hacia la década de los años setenta, ha estado ligada a diversos conflictos sociales.

De esa época datan los primeros movimientos migratorios a San Cristóbal y sus alrededores, como resultado de la expulsión de la población de sus comunidades de origen debido a su conversión al protestantismo o al catolicismo moderno. A ellos se fueron sumando otros campesinos indígenas que por razones económicas abandonaban sus pueblos. Nuevas oleadas migratorias se presentaron después de 1994, originadas ya por conflictos políticos, ya por la exacerbación de las carencias económicas en el campo chiapaneco.

La transformación religiosa de los migrantes es significativa en la medida en que implica no sólo un cambio ideológico y personal de los individuos, sino también el establecimiento de un tipo de relaciones que les permite adaptarse a un nuevo contexto social. De esta manera, la religión no es sólo una variable más en el abanico de los posibles cambios por los que atraviesan los migrantes, sino una institución que decanta y dirige tales cambios, en la medida en que alude a una creencia en lo sobrenatural o trascendente, que da sentido al mundo y a la propia vida humana, implica ciertos rituales que involucran al sujeto, impone una serie de normas éticas y morales, y a partir de ella se construye una comunidad de pertenencia.²

El trabajo ha sido dividido en 4 partes. En la primera de ellas se retoma la discusión de los estudios de género y migración, destacando las propuestas más significativas para su estudio. Posteriormente se definen las características de la migración indígena a San Cristóbal, las condiciones de vida de las mujeres indígenas migrantes, para finalmente concluir con la reflexión, a partir de un caso concreto, sobre la condición femenina de mujeres adscritas a una iglesia pentecostal.

1.- Los estudios de migración y género

A partir de la década de los años setenta y gracias a la influencia del pensamiento feminista y de la creciente participación económica femenina en los mercados de trabajo, las mujeres no sólo dejaron de ser invisibles, sino empezaron a ser consideradas actores centrales en los movimientos migratorios.

Desde entonces se ha producido una abundante literatura que abarca una diversidad de temáticas y que versa sobre dos hechos fundamentales: a) la manera en que la construcción de lo femenino y lo masculino moldea la movilidad de las personas y las consecuencias que ello tiene en los procesos migratorios; y b) la evaluación de la direccionalidad del cambio que trae aparejado el movimiento de

² Esta definición de religión se retoma de la propuesta de Patricia Fortuny (1999:18)

residencia, o bien las transformaciones que la migración internacional provoca en las relaciones de género (Ariza, 2000; Szas, 2000).

Gracias a estos trabajos sabemos que existe una selectividad de género en los diferentes tipos de flujos migratorios, de tal manera que, en algunos prevalecen las mujeres, mientras que en otros dominan los hombres (Morokvásic, 1984).

Para los países en desarrollo, estudios comparativos señalan algunos elementos comunes que caracterizan el patrón migratorio en relación al género: los hombres son más móviles que las mujeres; tienen más probabilidades de moverse solos, van en busca de acceso a empleos, abarcan un mayor rango de destinos y viajan a lugares más alejados; y tienden a hacerlo en etapas maduras del ciclo de vida (Chant, 1992).

Por el contrario, las mujeres en América Latina predominan en la migración rural urbana. Son las jóvenes y solteras quienes tienden a moverse de manera independiente. La atracción de mujeres campesinas a las ciudades latinoamericanas se relaciona con el mercado supuestamente ilimitado de empleo en el servicio doméstico, las oportunidades de actividades por cuenta propia en el sector informal, y las posibilidades de superación personal en cuanto a educación y movilidad social a través del matrimonio e independencia personal (Arizpe, 1989; Chant, 1992).

Otro hecho notable son los cambios en la condición femenina cuando las mujeres “quedan atrás” y sus maridos migran a lugares distantes en busca de empleo; una mayor autonomía, o una mayor vulnerabilidad para las mujeres pueden ser las consecuencias de los movimientos masculinos (Chant, 1992).

Se ha planteado que la complejidad de factores que están presentes en los movimientos femeninos requiere de teorías que incluyan un mayor rango de cuestiones, sobre todo en relación a los roles y relaciones de género en los diferentes contextos económicos y culturales. Por ello, en este campo destacan los análisis centrados en el grupo doméstico.

Para entender la selectividad de la migración femenina a las ciudades, Arizpe (1989) propone el examen de la dinámica socioeconómica de las comunidades campesinas, enfocando en particular la evolución de las unidades familiares y sus necesidades de mano de obra. En contraste con la masculina, en la migración femenina es necesario examinar la posición y las restricciones asignadas a las mujeres en una determinada sociedad, considerando las etapas del ciclo vital, que está en relación a las normas sobre obligaciones familiares, la restricción de la sexualidad, el control ideológico, y las pautas de comportamiento para mujeres solteras, separadas, divorciadas o viudas.

Esta perspectiva considera no sólo la dimensión laboral o de la producción, propia de la teoría neoclásica que explica los movimientos de población en relación a lugares de atracción y lugares de

destino, o de la histórico estructural, preocupada por las transformaciones históricas de los grupos sociales. El acercamiento al análisis del grupo doméstico en cambio, enfatiza las tareas asociadas a la reproducción y mantenimiento del hogar como elementos fundamentales para explicar la selectividad de género en la migración (Chant y Radcliffe, 1992).

En México, los estudios sobre migración femenina han documentado sólo algunos tipos de migración concentrados en determinadas zonas del país, entre las que destacan la ciudad de México, las ciudades de la frontera norte, algunas ciudades intermedias y el occidente de México. También se ha señalado el enfoque preferentemente economicista de los estudios y la necesidad de incorporar otros elementos al análisis, tales como la clase, la etnia y la cultura (Szás, 1999; Marina, 2000, Hondagneu-Sotelo).

Recientemente se han empezado a producir trabajos sobre migración femenina en la frontera sur mexicana, particularmente en el estado de Chiapas, abordando la migración transnacional (Ángeles, Hugo y Martha Rojas, 2000), la internacional (Peña, 2004), así como la intraestatal, en donde la migración indígena a San Cristóbal de las Casas ha recibido especial atención (Barrios, Walda y Leticia Pons, 1995; Freyermuth, Graciela y M. Cristina Manca, 2000; Olivera, Mercedes, 2000). Lo propuesto por estos últimos trabajos se discutirá más adelante, cuando se aborde el tema de la condición de las mujeres indígenas migrantes.

2.- La migración indígena a San Cristóbal

A mediados de la década de mil novecientos setenta, la ciudad de San Cristóbal y sus alrededores empezó a recibir a importantes contingentes de familias indígenas expulsadas de sus municipios debido a su conversión al protestantismo, o a su adherencia a las filas de la iglesia católica que recientemente había dado un nuevo impulso a su actividad misionera. Aunque San Juan Chamula, el municipio indígena más densamente poblado del altiplano, se distinguió por el carácter violento y masivo de las expulsiones, familias procedentes de otros municipios como Zinacantán, Chenalhó, Mitontic y Larráinzar también fueron expulsadas por motivos religiosos.

Martínez (2002), a través de la comparación de patrones de evolución demográfica entre los contiguos municipios de San Juan Chamula y San Cristóbal de las Casas, concluye que se estableció una intensa interacción entre ambos municipios desde la década de 1960. A partir de entonces la tasa de crecimiento de la ciudad ha sido resultado de la dinámica demográfica y social de aquel municipio indígena. Los períodos de rápido crecimiento de la población urbana se corresponden con aquellos de decremento en el municipio indígena.

La ciudad se convirtió en lugar de refugio para miles de indígenas que por “motivos religiosos”, económicos o políticos, se instalaron en su periferia y dieron nacimiento a enclaves indios, que con el transcurso del tiempo se consolidaron y crecieron, transformando la relación histórica que la población indígena había establecido con la ciudad.

Hasta antes de esta migración masiva, San Cristóbal funcionaba como una ciudad mercantil indígena controlada por los ladinos³. Su importancia radicaba en ser centro de redistribución de bienes para un amplio territorio indígena. Hacia ella se dirigían los campesinos para vender sus excedentes y abastecerse de herramientas, bienes ceremoniales y objetos artesanales producidos por otras comunidades. La presencia indígena en la ciudad correspondía a hombres y mujeres que se empleaban en el servicio doméstico y a algunos individuos que se veían obligados a establecerse en los suburbios de la ciudad, “cruzaban la barrera étnica”, “ladinizándose”, renunciando a hogar, familia y todo un sistema de vida (Siverts, 1976).

A diferencia del pasado, la migración indígena resultado de las expulsiones, se convirtió en un parteaguas de los movimientos de población en la región, pues la masiva presencia indígena en la ciudad recreó vínculos comunitarios a través de la fundación de “comunidades” urbanas donde la organización colectiva garantiza la instalación y sobrevivencia de las familias migrantes en la ciudad. Además de representantes de los asentamientos, donde figuran un presidente, un secretario, y un tesorero, funcionan comisiones específicas, además de la asamblea general que se reúne periódicamente. Además de estas figuras representativas, también está presente un liderazgo carismático respaldado por una organización social, o bien, una congregación religiosa (Angulo, 2003).

Aunque no podemos decir que la totalidad de los migrantes indígenas establecidos en San Cristóbal sean expulsados por motivos religiosos; sí podemos afirmar que el establecimiento de los expulsados facilitó la llegada de otros contingentes indígenas que por diferentes razones han migrado temporal o definitivamente a la ciudad, sobre todo después del levantamiento zapatista de 1994, evento que también escindió a las comunidades alteñas.

Los datos censales muestran un claro incremento de la población hablante de lenguas indígenas durante las últimas décadas, que pasó del 5.6% al 21% entre 1960 y 1970, se incrementó al 33% en 1980 y nuevamente ascendió al 37% entre 1990 y 2000. Así, la migración masiva de la población indígena se ha traducido en la expansión del territorio indio, antes confinado a las comunidades rurales.

En la actualidad esta población migrante se ha apropiado de espacios tanto físicos como sociales, generando una nueva dinámica sociocultural en la ciudad. En su mayoría, los asentamientos de migrantes

³ El vocablo ladino hace referencia a la población no indígena, originaria del altiplano.

se han concentrado en un extenso corredor de colonias que de poniente a oriente se ubica en el periférico norte. A esta zona se han añadido otros pequeños enclaves en la periferia urbana.

La población ladina, también conocida como “coleta”, ha creado todo un imaginario en torno a estos asentamientos, que son consideradas como “tierra sin ley” y a cuyos habitantes se les llama “hormigueros”, vocablo que se deriva de una de las más conocidas colonias de migrantes: “La Hormiga”, pero que también alude a diferencias en el comportamiento estereotipado de indios y ladinos en la ciudad. Frente a las autoridades, los indios actúan de manera corporativa y por vía de la acción directa: invaden predios, hacen marchas, toman la calle; mientras que el ladino actúa de manera individual y buscando los canales legalmente establecidos.

En relación a los espacios sociales, la población indígena ha abierto nichos en actividades económicas mediante su incorporación a diversas organizaciones, que después del 94 proliferaron abiertamente. Entre las más importantes destacan la Sociedad Pro Mejoramiento de Nuestra Raza (SCOPNUR); la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH), y el Comité Regional Indígena de los Altos de Chiapas (CRIACH), entre una docena más. A través de estos organismos los migrantes luchan por espacios para la venta en los mercados, en los servicios de transporte y en el comercio ambulante (Melel Xojobal, 2000).

Angulo (2003) encuentra diferencias en la organización social entre los asentamientos establecidos por los expulsados y aquellos que se fundaron después del levantamiento zapatista de 1994. Entre los primeros, la incorporación al mercado laboral se realizó de manera individual y las actividades dominantes eran las del servicio doméstico, albañilería, servicios en comercios, y la venta ambulante de artesanías. En cambio, la población asentada a raíz del levantamiento zapatista se fortaleció corporativamente para ganar nichos en el mercado de trabajo. Así se formaron grupos en el transporte público urbano y semiurbano, los taxis, y las asociaciones de locatarios en el principal mercado de San Cristóbal, que luego de forcejeos y negociaciones con las autoridades se establecieron en un nuevo mercado hacia el sur de la ciudad (Merposur).

Entre los trabajos más recientes que dibujan las condiciones de vida de la población migrante se encuentra una publicación de Melel Xojobal (2000), organismo fundado por frailes dominicos, que tiene la finalidad de atender a la población infantil indígena que trabaja en las calles de la ciudad. Se trata de un diagnóstico, resultado de un estudio que a través de la investigación-acción y con la aplicación de técnicas cuantitativas y cualitativas, se realizó principalmente en 17 colonias de la periferia de la ciudad, de donde provienen los niños de la calle.

Los resultados destacan el origen diverso de los migrantes, la mayoría de los cuales provenían de San Juan Chamula, pero también de Huixtán, algunas comunidades rurales del municipio de San Cristóbal, además de otros 14 municipios del estado de Chiapas de las regiones Norte, Selva y Sierra.

La distribución de la población por sexo y edad mostraba una población joven, 62% de la cual eran menores de 20 años. Las lenguas predominantes eran el tsotsil y el tseltal, aunque una alta proporción se reportó como bilingüe (tsotsil-castilla y tseltal-castilla) y trilingüe, hablante de tsotsil, tseltal y castilla. Sin embargo, un hecho notable fue que el 26% de los encuestados señaló sólo hablar castilla, a pesar de su origen indígena.

Los índices de escolaridad eran sustancialmente mayores que la presentada en sus comunidades de origen: el 40 % se declaró analfabeta, frente a un 36% que sabía leer y escribir, además de un mayor porcentaje de individuos que contaba con secundaria y grados superiores.

El informe reporta las condiciones de alta marginación de la población, que habitaba en viviendas precarias y en condiciones de hacinamiento, con falta de servicios básicos, y cuyos habitantes se empleaban en trabajos poco remunerados. La lucha por la supervivencia y la necesidad de obtener dinero también orillaban a la venta de drogas o al tráfico de armas.

Un alto porcentaje de la población (37%) se ocupaba en el sector informal de la economía, como vendedores ambulantes, comerciantes, lavacarros, etc. Le seguía en importancia el ejercicio de oficios (22%), tales como artesano, albañil, sastre, carpintero, fontanero, jardinero, blockero, peluquera, pintor, electricista y mecánico; el sector de servicios (18%); los técnicos profesionales (12%); los empleados en negocios particulares (7.5%) y el empleo en el trabajo agrícola (3.3%).

Bigmore y Pérezgrovas (2003), a partir de un trabajo cualitativo, detallan las ocupaciones de los miembros de las familias a partir del género y la edad. Así, encuentran que entre los varones, los oficios más socorridos corresponden al trabajo en la industria de la construcción como peones, y el comercio ambulante. Sin embargo, el ingreso principal del 17% provenía de la renta de terreno en “Tierra caliente”.

Entre las mujeres el trabajo se dividía en el cuidado del hogar y la crianza de los hijos, el servicio doméstico, el comercio en pequeña escala, la producción agrícola de traspatio y la producción de artesanías. En relación a esta última actividad, la elaboración de artesanías textiles era una actividad recurrente sobre todo entre las mujeres chamulas, pues aprovechan las habilidades que les proporciona su tradición cultural, a pesar de que su producción era mal remunerada. Generalmente el producto se entregaba a revendedores del mercado de Santo Domingo, a comerciantes del centro de la ciudad o a quienes viajaban a lugares lejanos vendiendo artesanías.

En relación a las actividades de los niños, éstas incluían la ayuda en los trabajos domésticos, la producción de artesanías, las actividades informales en las calles de la ciudad y el empleo formal con

horario fijo. El empleo en las calles incluía una gama de opciones que iban desde el lustre de calzado, la venta de productos artesanales, la venta de dulces y tabaco y el pedir limosna.

Uno de los grandes problemas que los migrantes tienen que resolver al llegar a la ciudad es el de conseguir un terreno donde vivir, puesto que, dados sus escasos ingresos resulta demasiado oneroso pagar una renta. La estrategia más recurrente entre los expulsados fue la de adquirir una considerable extensión de terreno con fondos provenientes de las Iglesias, que luego eran fraccionados en pequeños lotes y vendidos a las familias. Este es el caso de La Hormiga, la colonia Nueva Esperanza y de los parajes rurales que hacia mediados de los ochenta empezaron a fundarse en el vecino municipio de Teopisca (Robledo, 1997)

Sin embargo, la estrategia cambió en 1994 pues entre febrero y abril de ese año se produjeron invasiones a extensos predios urbanos, que permitieron a muchos migrantes la posibilidad de vivir en un terreno propio, aunque algunas de estas colonias aún no han regularizado la tenencia de sus predios (Angulo, 2003).

Uno de los temas que se discute en los trabajos sobre la migración indígena es el alcance de los cambios que la migración trae consigo. Martínez (2002) a partir de encontrar que sólo un 17% los habitantes de estas colonias mantienen como principal actividad económica la ocupación en el sector agropecuario, considera que la población chamula en la ciudad se ve amenazada con perder una tradición milenaria ligada al cultivo de la tierra y a la cohesión comunitaria.

Bigmore y Pérezgrovas (2003) retoman lo propuesto por Betancourt (1997) quien argumenta que dados los vínculos que se mantienen con la agricultura, la población de estos asentamientos no puede caracterizarse como urbana. Sin embargo, sostienen estos autores, la tendencia a integrarse a la vida urbana es inevitable.

Quisiera cerrar este apartado con algunos datos sociodemográficos de la población ubicada en asentamientos indígenas del periférico norte. La información proviene del censo del 2000, a partir del cual se seleccionaron 8 agebs del área más densamente poblada por los migrantes indígenas. La población total de esta área es de 10946 habitantes, 48% de los cuales son hombres y 52% son mujeres. Este alto porcentaje de población femenina puede relacionarse con la extendida práctica de la migración masculina en busca de empleo a otras ciudades del país e incluso de Estados Unidos.

Agrupando a la población por sexo y edad, tenemos que se trata de una población joven, ya que el 57.03% es menor de 20 años. La población mayor de 5 años asciende a 9016 personas, 47.46% de los cuales se declararon católicos, frente a un 43.64% de no católicos. Aunque estas cifras señalan la importante influencia de las religiones no católicas, los católicos siguen constituyendo la mayoría de la

población, aún cuando sea por un ligero margen. Por otra parte, quienes declararon no tener religión se redujeron al 8.27%.

En relación a los indicadores sobre educación, 28.43% de la población mayor de quince años se declaró analfabeta, pero si desagregamos hombres y mujeres, tenemos que el 18.81% de los varones no sabía leer ni escribir, mientras que esta cifra ascendía al 36.90% para el caso de las mujeres. En relación a la población en edad escolar (6-14 años), tenemos que el 70.5% asistía a la escuela, pero en el caso de las niñas, este porcentaje desciende al 67.74%.

En cuanto a la condición de actividad, el 53.39% de la población mayor de 12 años era económicamente activa; el 26.83% de la población inactiva era estudiante y el 48.57% se dedicaba a labores del hogar. De la población ocupada, el 22.60% se dedicaba a actividades del sector secundario, mientras que el 69.83% lo hacía en el sector terciario, de tal manera que sólo el 7.57% tenía como actividad principal aquellas del sector primario.

La situación en el trabajo reportaba que el 51.46% eran empleados, el 9.6% eran jornaleros y el 31.95% realizaba actividades económicas por cuenta propia. El ingreso de estas familias era el siguiente: el 4.94% declaró que trabajaba sin percibir ingreso alguno, el 38.54% recibía menos de un salario mínimo; el 27.54% entre uno y dos; el 17.19% entre dos y cinco salarios y un 7.48% percibía más de 5 salarios mínimos.

En relación a las viviendas se reportaron altos porcentajes con una construcción precaria, el 61.43% en el techo, y el 51.40% en las paredes. Los servicios con que contaban estas viviendas también eran deficientes pues el 13.58% no contaba con drenaje, sólo el 50.26% tenía agua entubada y el 9.74% no contaba con energía eléctrica. El 58.33% de estas viviendas eran propias, y el 12.06% eran rentadas.

Estos datos coinciden en lo general con los reportes de otras fuentes, resultado de la investigación en campo. La inserción de la población migrante se da en condiciones de alta marginación, aunque en algunos indicadores como los de escolaridad, la población urbana muestra niveles más altos, gracias al más fácil acceso a los centros de educación. Por otra parte, las mujeres se mantienen en una posición más vulnerable que la de los varones puesto que ellas presentan mayores rezagos en materia de educación.

Finalmente, quisiera destacar el hecho de la existencia de numerosos templos de diversas denominaciones evangélicas que dominan el paisaje de los suburbios en San Cristóbal. Los hay desde construcciones majestuosas hasta salones de madera rústica que ofrecen servicios religiosos a los habitantes de estas colonias. Melel Xojobal (2000) en su estudio reportó la existencia de una gran pluralidad religiosa que incluía la Iglesia de Cristo, la Puerta del Cielo, los Testigos de Jehová, la Iglesia Amistad, la Iglesia del 7º. Día, la Iglesia bautista, la Iglesia Cristiana, la Iglesia Adventista, la

Restauración, la presbiteriana, la presbiteriana tsotsil, los sabáticos, las Asambleas de Dios, los Pentecostés y los católicos.

3.- Las mujeres indígenas migrantes

A raíz de la crisis de la economía mexicana de la década de los ochenta, las mujeres indígenas en la región se vieron obligadas a buscar ingresos para la supervivencia de sus familias. A partir de entonces, la contribución femenina a la economía doméstica empezó a cobrar importancia, transformando con ello los roles tradicionales asumidos por las mujeres.

Los ingresos femeninos provienen de actividades consideradas socialmente como "femeninas", y que les permite trabajar por cuenta propia. Tal es el caso de la elaboración de artesanías para el mercado turístico, o bien la elaboración de tortillas y tostadas para los mercados locales de San Cristóbal y Teopisca. También se ha reportado el trabajo femenino en la agricultura, aunque el pago de su jornal suele ser menor que el de los varones (Rosenbaum, 1991).

Los hombres tuvieron que buscar empleo en lugares cada vez más distantes. A partir de la década de los noventa, California y Florida, en los Estados Unidos se convierten en lugares de destino de los indígenas alteños. Este proceso condujo a una mayor carga del trabajo de las mujeres que ahora también debían cubrir, en su ausencia, las labores tradicionalmente masculinas, como las actividades agrícolas.

La creación de cooperativas de tejedoras, bajo el impulso de instituciones locales como el INI, el PRI, o de organizaciones no gubernamentales, se convirtieron en una alternativa femenina para generar ingreso, al tiempo que incrementaban la solidaridad y el empoderamiento colectivo. Sin embargo, las mujeres migrantes no tienen acceso a estas cooperativas, a las que perciben, están dirigidas a las mujeres de las comunidades tradicionales.

Las migrantes han perdido sus habilidades para elaborar tejidos tradicionales, por lo que dependen en gran medida de la venta ambulante en las calles de la ciudad. Sin embargo combinan una serie de estrategias productivas en donde la venta de artesanías se alterna con empleos domésticos, como la elaboración de comida, trabajos de costura, la limpieza o el lavado de ropa y el cuidado de los niños (O'brien, 1994).

Un hecho notable que se ha reportado en relación a la condición de las mujeres indígenas migrantes es el elevado porcentaje de grupos familiares encabezados por una mujer. Aunque los datos censales reportan un porcentaje de este tipo de hogares ligeramente por encima del promedio (18.53%), la encuesta aplicada por Melel Xojobal (2000) revela que un 80% de los hogares de migrantes tenía a una mujer como jefa de hogar.

Freyermuth y Manca (2000) señalan la experiencia transformadora de las mujeres indígenas que deciden migrar, como una manera de huir de situaciones de disfunción o conflicto familiar. Esta migración femenina, decidida de manera individual supone un ejercicio de autonomía e independencia personal, situación distinta a la de aquellas mujeres que migran como parte de grupos familiares, donde la decisión de cambiar de residencia es tomada por los varones que encabezan la familia.

El aislamiento social y emocional que deben enfrentar estas mujeres es superado paulatinamente por la reconstrucción de redes de apoyo a través del contacto con otras mujeres indígenas migrantes. Sin embargo, en el medio urbano las relaciones afectivas que entablan con hombres indígenas, también migrantes, carecen del respaldo y apoyo de la alianza de las familias, por lo que frecuentemente son abandonadas. Como madres solteras o con hijos de diferentes padres, sufren rechazo social, hostigamiento sexual y son el centro de habladurías. A pesar de estas dificultades, la autonomía ganada por estas mujeres se refleja en la tendencia a posponer la edad del matrimonio y del primer embarazo.

Oliveira (2000) en cambio, a partir de su experiencia organizativa con mujeres desplazadas considera que no hay cambios en su condición de subordinación, pues además de cumplir con su rol materno y de trabajo doméstico, aumentan su carga de trabajo. Ellas y sus hijos se han integrado al mercado informal a través de la venta ambulante de artesanías o la reventa de frutas y verduras, o bien como empleadas en el sector de servicios, principalmente en los trabajos domésticos de pequeños negocios.

3.-Pentecostalismo y condición de las mujeres migrantes

Aunque la iglesia presbiteriana fue la religión que predominó en las primeras colonias de expulsados, y aún hoy la afiliación al protestantismo histórico sigue constituyendo la mayoría de la población no católica, la pluralidad religiosa se fue extendiendo a través del crecimiento de las iglesias pentecostales que pronto empezaron a ganar terreno entre los migrantes.⁴ De las 9 asociaciones religiosas evangélicas registradas en la ciudad de San Cristóbal de las Casas ante la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos del gobierno del estado, seis de ellas pertenecen a iglesias Pentecostés. Estos datos nos dan sólo una idea de lo extendido de este tipo de grupos religiosos, pues existen un sinnúmero de templos y congregaciones que no se han registrado ante las autoridades gubernamentales.

El pentecostalismo es un tipo específico de iglesia protestante que abarca una gran diversidad de denominaciones, a pesar de lo cual, todas ellas comparten la creencia en la comunicación directa del

⁴ De acuerdo a los datos del censo del 2000, en la región de Los Altos el 43.63% de los protestantes pertenecen a iglesias históricas, el 22.44% a iglesias pentecostales y neopentecostales, el 16.62% a otras evangélicas, el 12% a la iglesia Adventista del Séptimo día, 4.19% a Testigos de Jehová y 0.35% a Mormones (Rivera, Carolina, M. Lisboa y María del Carmen García, 2004).

creyente con el Espíritu Santo, lo que le otorga el disfrute de ciertos dones como la sanación, la profecía y el de lenguas (Garma, 2004). Es considerado como el movimiento cristiano de mayor envergadura en el siglo XX, y es particularmente prominente en América Latina (Cleary, 1997)

En la literatura sobre conversión y cambio religioso también se ha empezado a discutir la manera en que las nuevas religiones son aprehendidas por hombres y mujeres, y el modo en que esto impacta la construcción de lo femenino y lo masculino en un particular contexto cultural.

Así, se han abordado aspectos tales como la importancia de la participación femenina en ceremonias y rituales religiosos, la participación de hombres y mujeres en posiciones de liderazgo al interior de las diversas congregaciones, y los resultados prácticos del cambio religioso en la vida cotidiana de hombres y mujeres.

Los estudios realizados en la región alteña han subrayado la percepción que las mujeres indígenas tienen sobre el mejoramiento del bienestar de su familia, a partir de su conversión religiosa. Los testimonios señalan que entre los conversos a las religiones evangélicas, la prohibición de tomar alcohol disminuye la violencia doméstica, al tiempo que el ingreso masculino se dirige a atender las necesidades familiares, lo cual redundaría en la capacidad del grupo para enfrentar las necesidades de salud, alimentación, y cuidado de sus miembros. (Barrios, Walda y Leticia Pons, 1992; Robledo, Gabriela, 2002).

Para la reflexión sobre los cambios en la condición de las mujeres indígenas migrantes haré referencia al caso de María⁵, una mujer tzotzil residente de la colonia La Hormiga, originaria de un paraje rural de Mitontic.

Conocí a María cuando, al ir a una escuela de la colonia, un maestro me la presentó como la presidenta del comité Oportunidades, un programa gubernamental de apoyo a niños y mujeres. Me sorprendió su manejo del español y su disposición a ser entrevistada, sin cohibirse ante el uso de la grabadora. Más tarde me enteraría que años atrás había trabajado con una antropóloga americana en parajes de Mitontic, su municipio de origen.

María llegó a vivir a San Cristóbal en 1993, alentada por su trabajo con la antropóloga. Para entonces ya habían nacido sus tres hijos mayores, pero su marido, que se iba a trabajar a México por largas temporadas, no le enviaba dinero. Depender de la ayuda de sus padres era demasiado, así que ella debía trabajar para su sustento. La más pequeña de sus hijas, de apenas cinco meses enfermó de bronquitis. Le hizo las curaciones tradicionales que se acostumbran en su pueblo, con vela, incienso y rezos, pero la niña no mejoraba. Terminó hospitalizándola.

⁵ Por razones de confidencialidad, los nombres verdaderos de quienes intervienen en esta historia han sido cambiados.

Ya viviendo en San Cristóbal, y alentada por su marido, entró en contacto con miembros de una iglesia Pentecostés de la colonia Paraíso. Con sus oraciones, ellos la ayudaron a curar a su pequeña hija que recaía constantemente de su enfermedad. Este evento definió su conversión a la nueva religión.

Las prolongadas ausencias del marido la obligaron a buscar empleo cuando el trabajo de la antropóloga terminó. Así, durante un tiempo trabajó con la organización no gubernamental “Fortaleza de la mujer maya”, pero la necesidad de cuidar a otros tres pequeños hijos finalmente le impidió seguir trabajando aquí.

Por algún tiempo consiguió un puesto para vender en el mercado, pero la jornada de trabajo era agobiante. Debía levantarse a las tres o cuatro de la mañana y dejar el puesto a las nueve de la noche. Cuando nos conocimos, trabajaba en la escuela, cocinando el desayuno escolar.

A medida que nos fuimos conociendo, María me permitió entrar a su mundo. Solíamos conversar en la cocina de su casa, camino al templo, o de visita a su paraje, rodeada siempre de sus hijas. Ella establecía una diferencia entre el vivir en la comunidad y vivir en la ciudad. “Allá pensaba que las mujeres no tienen derechos, pero aquí aprendí que sí tenemos”, me decía, aludiendo a lo aprendido por ella en la ong donde había trabajado.

Esta aseveración, sin embargo, parecía alejada de lo real cuando supe de su gran pena. Julieta, su hija mayor, de entonces 16 años hacía unos meses se había casado con un joven de Mitontic. Era la única manera que la joven había encontrado para escapar del acoso sexual de su propio padre.

Cuando Julieta contó a su madre, lo que pasaba con su padre, María pidió consejo al pastor de la iglesia, a sus propios padres, sobre qué hacer con su marido. La respuesta en ambos casos fue la misma: espera –le dijeron–, si lo repudias y te quedas sin marido, no va a haber respeto para ti. Habla con él.

Tanto la familia como el pastor la obligaron a que no denunciara ni dejara a su marido. Pero María tiene otras tres hijas pequeñas y ahora piensa cómo hacer para evitar tan desafortunada situación. Ha pensado que en lugar de dormir todos en un mismo cuarto, debe construir un cuarto especial a sus hijas para que duerman aparte. También está decidida a separarse de su marido si intenta abusar de alguna de sus hijas. Esta situación le ha provocado un gran dolor en su corazón.

Me dice que no tiene amigas, vive rodeada de familiares y vecinos chismosos a quienes no puede hablar de sus problemas. Cuando vamos al templo, la veo en una profunda introspección que la lleva a orar en voz alta, a llorar, a aplaudir, a danzar. Éste es el único espacio en donde se permite expresar sus sentimientos y emociones al grado del éxtasis; unos son de tristeza y desesperación, pero otros de consuelo y alegría, como aquella canción que a mí particularmente es la que más me gusta:

Libre..., Soy libre..., para vivir, para danzar, para gozar...

Referencias

Angulo, Jorge, 2003, "Procesos de población y organización social en comunidades indígenas de San Cristóbal", *Anuario IEI IX*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.

Ariza, Marina, 2000, "Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos", en D. Barrera y C. Oehmichen (ed.), *Migración y relaciones de género en México*, México, Gimtrap/UNAM-IIA.

Arizpe Lourdes, 1989, "Hacia una teoría de la migración femenina: la estructura social agraria y el éxodo de mujeres rurales en América Latina", en *La mujer en el desarrollo de México y América Latina*, México, UNAM/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Barrios, Walda y L. Pons, 1995, *Sexualidad y Religión en Los Altos de Chiapas*, Unach, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Betancourt, Darío, 1997, *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de las Casas*, Chiapas, Tuxtla Gutz., Chis., UNACH.

Bigmore, Pablo y R. PérezGrovas, 2003, "Vida cotidiana en las colonias indígenas en las zona periurbana de San Cristóbal de las Casas", *Anuario IEI IX*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.

Cleary, Edward L., 1997, "Introduction: Pentecostals, Prominence and Politics", en Cleary, Edward, L. y Hannah W. Stewart-Gambino (ed.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, USA.

Fortuny, Patricia (coord.), 1999, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, Ciesas/CONACULTA/INAH.

Freyermuth, Graciela y M. Cristina Manca, 2000, "Invisibles y transgresoras: migración y salud reproductiva en los Altos de Chiapas", en Dalia Bassols y Cristina Oehmichen (ed.), *Migración y relaciones de género en México*, México, Gimtrap, A.C., IIA/UNAM.

Garma, Carlos, 1998, "Afiliación religiosa en municipios indígenas de Chiapas según el censo de 1990", en *Chiapas: el factor religioso*, *Revista Académica para el estudio de las religiones*, México, 1998.

Garma, Navarro, Carlos, 2004, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdéz, México, D.F.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette, 1994, *Gendered Transitions. Mexican Experiences of Immigration*, University of California Press.

INEGI, 2000, *Resultados del X Censo General de Población*.

Lesley, Gill, 1993, "Religious mobility and the many words of God in La Paz, Bolivia", en V. Garrard-Burnett y D. Stoll, *Rethinking Protestantism in Latin America*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, pp 180-198. en V. Garrard-Burnett y D. Stoll, *Rethinking Protestantism in Latin America*, Temple University Press, Philadelphia.

Martínez, Germán, 2002, "Desarrollo regional y sociodemografía de la población chamula: cambios de vida de la población inmigrada a San Cristóbal de las Casas", *Papeles de Población*, no. 34, CIEAP/UAEM, Estado de México.

Marzal, Manuel, 1989, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, Pontificia Universidad Católica del Perú/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC), Lima, Perú.

Melel Xojobal, 2000, *Rumbo a la calle...el trabajo infantil, una estrategia de sobrevivencia*, Ed. Fray Bartolomé de las Casas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Morokvasic, Mirjana, "Women in migration: beyond the reductionist outlook", en Annie Phizacklea (ed.), *One way ticket. Migration and Female Labour*, 1983, Routledge and Kegan Paul, London, Great Britain.

O'Brien, Robin Anne, 1994, *The Peso and the loom: The Political Economy of Maya Women's work in Highland Chiapas*, Mexico, PH Degree in Anthropology, University of California, Los Angeles.

Olivera, Mercedes, Experiencias de trabajo con mujeres refugiadas, retornadas y desplazadas, en Dalia Bassols y Cristina Ohemichen (ed.), *Migración y relaciones de género en México*, México, Gimtrap, A.C., IIA/UNAM.

Rebón, Julián, 2001, *Conflicto armado y desplazamiento de población. Chiapas 1994-1998*, México, Miguel Ángel Porrúa/FLACSO.

Rivera, Carolina, M. Lisbona y María del Carmen García, 2004, *Chiapas religioso*, Gobierno del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Robledo, Hernández, Gabriela, 1997, *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula*. Tuxtla Gutiérrez, Chis. UNACH.

_____, 2002, Religiosidad y estrategias de reproducción de los grupos domésticos en una comunidad indígena, Tesis presentada para obtener el grado de doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Rus, Diana, 1990, "La crisis económica y las mujeres indígenas: el caso de Chamula, Chiapas". INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Szas, Ivonne, 1999, "Perspectiva de género en el estudio de la migración femenina en México", en Brígida García (coord.), *Mujer, género y población en México*, México, El Colegio de México/Sociedad Mexicana de Demografía.