

16



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

EL FACTOR RELIGIOSO EN LAS EXPULSIONES DE PROTESTANTES EN CHIAPAS

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE :

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A :

MIGUEL ANGEL CUEVAS ROBLEDO



MÉXICO, D.F.

DICIEMBRE DEL 2001.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

Primeramente gracias a Dios quien me lo dió todo para terminar una carrera profesional.

Este trabajo se lo dedico con entrañable amor a mis padres Miguel Cuevas y Ana Robledo, no hay palabras para expresar el enorme agradecimiento que siento hacia ustedes, quienes me amaron y me animaron en todo momento y siempre creyeron en mí, y a quienes –a sus hijos- nos dieron todo de sí mismos. Gracias y que Dios me los bendiga siempre.

A Nora y Hazael quienes me significan el esfuerzo de continuar hacia delante y me han hecho sentirme amado.

A Elvirita, Mayanin y Ana Judith, que las llevo en mi corazón y siempre estarán allí.

A la Profesora Lolita, que gracias a sus valiosos comentarios este trabajo se fue enriqueciendo.

INDICE	Pág.
PRESENTACION	4
CAPITULO I	
La cuestión religiosa desde la óptica sociológica	13
• Un acercamiento sociológico a la religión	13
• La lucha de clases en términos religiosos	14
• La religión como dimensión relativamente autónoma de lo social.	16
• La religión como factor activo en lo social.	19
CAPITULO II.	
La Insidencia de lo religioso en la dinámica social de Chamula	22
• Contexto Histórico del protestantismo en Chiapas	23
• Actualidad del Conflicto	28
• La Hegemonía del Poder Caciquil	34
• Disidencia Político-religiosa en Chamula	40
CAPITULO III.	
El factor religioso en las expulsiones de protestantes en Chiapas.	45
• Número de expulsados y Justificación del hecho.	46
• El EZLN y los expulsados.	51
• Posturas sociológicas en torno a los expulsados	53
• Lo religioso como elemento de resistencia y afirmación en un contexto hostil.	58

CAPITULO IV.

El Conflicto Chamula visto en términos constitucionales.	62
• Análisis normativo del conflicto.	64
• Modalidades del artículo 4º Constitucional.	70
• Modalidades del artículo 24º Constitucional.	71
• Comparaciones entre los artículos 4º y 24º constitucionales.	73

CAPITULO V.

Secta: Un término inadecuado para explicar el protestantismo en México .	80
• El problema de las "sectas" protestantes.	83
• Carga peyorativa	85
• Concepto totalizador	88
• Grupos exógenos	91
• Epistemología Católica	102

CONCLUSIONES	106
--------------	-----

NOTAS	113
-------	-----

OBRAS CONSULTADAS	117
-------------------	-----

PRESENTACION

El presente trabajo representa un esfuerzo por explicar el fenómeno de las expulsiones de protestantes en Chiapas, debido a que me parece muy importante que, sociológicamente se le dé al fenómeno un tratamiento adecuado. En verdad estamos frente a un tema actual pero poco estudiado, y me parece preocupante que varios estudios sociales al respecto, se refieran al fenómeno de las expulsiones manejando un lenguaje de linchamiento y aún peor que justifiquen el repudio y la intolerancia por parte de los católicos tradicionalistas argumentando la transculturación que les significa la influencia de la religión protestante.

Si bien es cierto, ya existen diversos estudios que versan sobre la situación general del protestantismo en México (Garma, 1988, Bastian, 1994, Martínez 1999¹), estoy convencido de que aún son necesarios estudios detallados sobre la situación de las Iglesias o Asociaciones religiosas (como ya son conocidas legalmente) que actualmente sufren persecución a nivel nacional (Guerrero y Oaxaca) pero específicamente hablando del estado de Chiapas el caso se torna aún más interesante en tanto que es ahí precisamente en donde se registra el mayor porcentaje de presencia protestante en todo el país. Lo anterior resulta en gran manera interesante en tanto que Chiapas ha tenido un repunte significativo (Casi el 18% del total de la población de esa entidad) en el porcentaje de protestantes en

tan solo 40 años, tiempo que lleva sufriendo actos de violencia y rechazo la comunidad protestante/evangélica en Chiapas.

Reconociendo entonces que ya existen otros trabajos que contemplan la intolerancia religiosa en Chiapas, sin embargo, la aportación más significativa de mi trabajo consiste en abordar de manera específica la problemática de los protestantes en San Juan Chamula, comunidad que ha sufrido los estragos de una persecución religiosa sin cuartel y que ya desde hace mucho tiempo debió haber llamado la atención del Poder Ejecutivo y de los medios de comunicación.

Entonces, la base en torno a la cuál girará la investigación se encuentra en el análisis meramente bibliográfico y hemerográfico de distintos criterios de interpretación establecidos por varios expertos en la materia de la sociología de la religión.

En un primer plano comenzaré por el recuento de criterios del pensamiento sociológico clásico y por otro lado, se contemplará el criterio de varios sociólogos contemporáneos (Maduro, Bastian, Carlos Martínez, entre otros).

Al respecto, es sorprendente observar la línea que siguen varios de los analistas al escribir en un tono de repudio a los protestantes y tratándolos como extranjerizantes, incluso refiriéndose a ellos peyorativamente como "sectas", de ahí precisamente la importancia de que un capítulo de la investigación esté exclusivamente dedicado al tratamiento del término

"secta" como un concepto inadecuado para referirse a la Iglesia Evangélica en sus distintas denominaciones.

En este mismo punto es importante destacar, en tanto fuentes documentales, las audiencias públicas realizadas en Chiapas con el fin de llegar a un consenso que permita la convivencia armónica entre católicos y protestantes, audiencias que adquieren un carácter legítimo al estar integradas por líderes protestantes, líderes católicos (que generalmente también lo son en el ámbito político), intelectuales, representantes de las autoridades, representantes de derechos humanos, analistas, etc.

Sin embargo, en el caso de Chiapas mi convicción es que el crecimiento de la Iglesia Evangélica en esa entidad es en suma, una respuesta de rechazo de la sociedad civil hacia la Iglesia Católica por la falta de cobertura que ésta última le ha negado a la sociedad civil, estoy hablando de que lo religioso como elemento de resistencia en un contexto hostil de parte de los protestantes, tan sólo deja ver lo rancio y caduco de la tradición católica en ese Estado en la que ya no hay una plena satisfacción de las necesidades más elementales de un importante sector de sus feligreses y estos, al sentirse desprotegidos y más aún abandonados, buscan una alternativa que les permita satisfacer sus necesidades espirituales y sociales. Lo interesante del planteamiento, es que, habiéndolo encontrado en otra religión, que por cierto es minoría, se encuentran en una situación caótica en términos sociales y económicos debido al constante acoso y maltrato de que son objeto por parte de los

tradicionalistas que se aferran a una justificación (si se le puede dar algún nombre) absurda: "La religión Evangélica fractura el orden social en Chiapas en tanto que rompe con las tradiciones más profundas de la sociedad".

A continuación detallo la situación de Chiapas, para luego abordar directamente la problemática en San Juan Chamula.

Chiapas se encuentra ubicado en las siguientes coordenadas geográficas: Al norte 17° 58', al sur 14° 32' de latitud norte, al este 90° 22', al oeste 94° 07' de longitud oeste².

Chiapas representa el 3.7% de la superficie total del país y sus colindancias son las siguientes: Colinda al norte con Tabasco, al este con la República de Guatemala, al sur con el Océano Pacífico y la República de Guatemala, al oeste con Oaxaca, Veracruz-Llave y el Océano Pacífico³.

Estudiar el protestantismo en Chiapas es importante porque se trata de la entidad federativa que registra el mayor porcentaje de población protestante. Según el censo de 1990 el porcentaje de este sector con respecto a la población total es de 16.85%. En el censo de 1980, el porcentaje de los que se declaraban protestantes era del 11.46%, lo cuál muestra un crecimiento sostenido muy por encima del promedio nacional⁴. En las comunidades del estado donde el 70% o más de la gente habla una lengua indígena el porcentaje de la población que se adscribe al protestantismo llega en algunos municipios al 20.34 %. Al respecto recuérdese que el promedio nacional de personas afiliadas al

protestantismo con relación a la población total es de 4.9%.⁵ Es en este sentido que las cifras del estado de Chiapas se parecen más a aquellas registradas por las religiones no católicas en los países del área centroamericana.

Si bien el papel del protestantismo en las comunidades indígenas ha sido tema de muchas polémicas, en el caso de Chiapas el problema de los expulsados por motivos religiosos ha llamado la atención no sólo de investigadores (Robledo, 1987; Pérez Enríquez, 1994; Tejera, 1989; Hernández, 1992; Martínez García, 1995), sino también, aunque en menor intensidad, de la prensa y los medios masivos de comunicación. Las expulsiones de creyentes protestantes y de otros disidentes religiosos por sectores que se autodenominan "tradicionalistas", y que detentan un poder económico y político cerrado, tiene una historia de por lo menos 30 años, tiempo en el que varios miles de hombres, mujeres y niños han sido forzados a dejar sus tierras y pertenencias, al igual que se han dado actos de violencia entre ambas partes.

Sin embargo, no todas las comunidades donde se han establecido agrupaciones protestantes han sido escenarios de conflictos violentos. Si se toma en cuenta que en prácticamente todos los municipios chiapanecos se han dado conversiones a religiones no católicas, es claro que en la mayor parte de los casos se ha logrado alguna forma de convivencia social.

Desafortunadamente la tolerancia que permita la sana convivencia con "el otro" no ha sido característica general en Chiapas debido a la nula participación del Gobierno Federal y Estatal en la resolución del conflicto. Este punto es interesante debido que estamos frente a un problema con una antigüedad de más de treinta años en los cuales el poder político ha "brillado por su ausencia"; sin embargo, el problema de agrava si tomamos en cuenta que son cerca de **30 mil** las personas que han sido despojadas de sus bienes materiales, golpeadas y expulsadas de sus mismas tierras por supuestos motivos religiosos y el gobierno jamás ha asumido un compromiso serio y a la vez responsable para establecer un estado de derecho.

Ahora bien, si la explicación de ello se debiese a que realmente al gobierno no le interesan los temas religiosos, la pregunta es la siguiente: ¿Cómo es posible que han pasado 7 sexenios sin que a este asunto se le haya dado la importancia justa? ¿Cómo es posible que en un país donde se predique legalmente la libertad de credo, haya al mismo tiempo un racismo religioso extremo?

Sin duda, este tema deberá tener un giro notable ante la llegada al poder político del gobernador electo Pablo Salazar quien en declaraciones anteriores se ha expresado a favor de la religión protestante.

Por otro lado, conviene resaltar el grado de solidaridad social que se ha generado en esa entidad. Teóricamente, este punto descansa en un argumento de Emile Durkheim a través del cual se asegura que toda

colectividad que vea fracturado su orden social a partir de la confrontación beligerante con otro grupo social, observará uno de los resultados inmediatos que es el reforzamiento de la solidaridad social al interior de sus miembros. Para ello pone de ejemplo al pueblo judío y menciona que esta comunidad (así como cualquiera) al entrar en guerra con otro país, desarrolla un síntoma de cohesión social en su seno de manera considerable. Además de ello Durkhiem asegura que : *"Sociólogos e historiadores tienden cada vez más a encontrarse en una misma afirmación: que las cuestiones religiosas son las más primitivas expresiones de los fenómenos sociales. De ella, por transformaciones sucesivas han surgido las demás manifestaciones de la actividad colectiva"*⁶

Entonces el conflicto religioso de nuestra hipótesis descansa en la idea de que la comunidad evangélica en Chiapas ha desarrollado una fuerte cohesión social en su interior debido a la persecución religiosa que padecen, producto de la nula participación del gobierno Federal y Estatal, luego entonces, la persecución de la Iglesia Evangélica en Chiapas por parte de tradicionalistas católicos, ha dado como resultado un notable crecimiento tanto en el número de adeptos como en el reforzamiento de sus relaciones sociales.

Finalmente, como dice Pedro Larson: *El contexto histórico de la Iglesia primitiva nos da cuenta de que mientras más era perseguida por el Imperio Romano, más se expandía la obra misionera por todo el mundo...*⁷

Al hacer un recuento de los acontecimientos que dan justificación al planteamiento de este tema, también he podido apreciar la notable indiferencia de los medios de comunicación para dar cobertura noticiosa al conflicto religioso en Chiapas. Hablando específicamente de las dos televisoras más importantes a nivel nacional, resulta interesante observar que ninguna de las dos hayan asumido su "compromiso con la verdad", si bien es cierto que se han sacado al aire algunas notas al respecto, también conviene decir que tales notas no han tenido seguimiento y han sido muy pocas. Esta situación es irónica porque se combina con otra muy especial y es la que se refiere a la cobertura que se le da a la misa dominical en la catedral metropolitana oficiada por el Monseñor Norberto Rivera. Digo irónico en tanto que no es congruente que se le niegue a la sociedad civil una información tan importante acerca de 30 mil expulsados, y a cambio si se toman puntualmente las declaraciones de Monseñor Rivera y de todo su séquito.

Pareciera más bien ser una burla de los medios de comunicación en contra de los evangélicos en Chiapas, que se transmita incluso que el abad de la basílica perdió un anillo de oro pero que no se comente nada en torno a los evangélicos desplazados. No cabe duda, que en materia de medios de comunicación la balanza esta cargada totalmente de un lado...

Y finalmente, justifico la importancia de este trabajo a partir de la preocupación del uso del calificativo de "extranjero" con el que tanto

católicos tradicionalistas como académicos han utilizado en innumerables ocasiones para tachar la participación de la Iglesia Evangélica en nuestro país en general y en Chiapas en particular. Ahora bien, este punto de reflexión es sin duda interesante en tanto que ocurren dos aspectos:

En primer lugar la Iglesia Católica no tiene ningún merito para acusar de extranjerizante a los evangélicos cuando la misma religión católica es una religión importada de Europa, y además de eso, impuesta por la fuerza a los indígenas durante la conquista de lo que ellos llamaron "La Nueva España".

En segundo lugar nos parece un tremendo error despreciar una doctrina (recuérdese que la palabra doctrina sólo significa enseñanza) tan sólo por ser originaria de un país ajeno al nuestro. De aplicar esta norma tendríamos que despreciar no sólo a los protestantes, sino también a la mayoría de las religiones en México y además de eso se rechazaría todo conocimiento que tuvo su origen en otro país.

En conclusión, el argumento de "extranjerizante" del que se acusa a la Iglesia Evangélica es también un bumerang que se revierte ante el origen cultural de la Iglesia Católica en México.

cuando un sistema religioso está en vías de constituirse en hegemónico, necesita no sólo que sean producidos ciertos discursos religiosos que justifiquen el nuevo tipo de organización social, sino también que las relaciones de producción religiosa se transformen de modo que faciliten el consenso religioso masivo en pro del nuevo modelo de organización social. Según Maduro, cuando un sistema religioso llega a constituirse como "Iglesia Oficial" en el sentido de contar con un público estable y masivo, y pueda presumir de una trayectoria histórica larga, permeada por un cuerpo de dogmas y normas con una amplia tradición, con un cuerpo de funcionarios jerarquizado y centralizado, y con una posición predominante en el seno del campo religioso de una sociedad (El monopolio del que hablábamos anteriormente), entonces dicho sistema tiende a cumplir funciones conservadoras cuyo propósito ahora será el de mantener a como de lugar el ejercicio del poder hegemónico que en términos de religión se refiere.

Para cumplir con su función conservadora, toda iglesia debe producir un discurso religioso uniforme y ambiguo. Uniforme, para conservar los principios básicos del discurso religioso y ambiguo porque le interesa dejar satisfechas las demandas de los diversos grupos o clases sociales que convergen en el seno de la iglesia en cuestión.

Pero volvamos sobre el punto que nos interesa: Las iglesias no cumplen siempre funciones conservadoras ya que también pueden operar en dirección revolucionaria. Así, al igual que Maduro, conservamos la idea de

que tal papel "revolucionario" depende por igual de la conciencia de los actores religiosos y de las condiciones sociales objetivas en las que dichos actores se hayan ubicados. Ahora bien, si un grupo subalterno tiene una visión del mundo predominantemente religiosa, entonces tendrá que construir una nueva visión religiosa del mundo independiente de la visión dominante si es que quiere transformar su condición social oprimida.

Finalmente, como hemos podido apreciar, creemos que la autonomía religiosa de una clase subalterna, (lo que implica necesariamente una cierta ruptura con las tradiciones hegemónicas), se caracteriza fundamentalmente por asumir una postura de clara oposición a los dictados del régimen opresor dominante, en este caso, los católicos tradicionalistas.

por la historia reciente. En este sentido, la explicación consiste en que si el modo de producción es asimétrico, las clases sociales harán su aparición y su estructuración será eminentemente conflictiva.

Pierre Bourdieu plantea la hipótesis según la cual: *A un mayor grado de división del trabajo colectivo aumentan las posibilidades de un mayor grado de división del trabajo religioso*⁹.

Ahora bien, la historia de las religiones en la América Latina actual, fija de un modo muy particular los límites dentro de los que una religión cualquiera puede operar en su seno, y traza del mismo modo, las diversas tendencias que atravesarán y orientarán cualquier actividad que una religión despliegue. En síntesis, comulgo con la idea de Maduro expresada en su libro "*Religión y Conflicto Social*", según la cual: *toda acción religiosa, es una sociedad de clase, es una acción que no se sitúa por fuera ni por encima de los conflictos de clase*.¹⁰ Lo anterior es de vital importancia en tanto que una religión podrá ser rechazada o aceptada según se trate de una clase social o de otra. Significa también que su interpretación, su difusión y sus expresiones variarán según la clase social de que se trate.

Por otro lado, en el caso del ascenso creciente de una clase social al poder, lo que Antonio Gramsci llama: **La creación de un bloqueo histórico emergente**, trata sobre la consecución de una clase social en vías de acceder al poder, en donde una religión cualquiera se verá progresivamente sometida a un conjunto de limitaciones y orientaciones generadas por el mismo proceso de dominación y tendientes a hacer de

la mera dominación una verdadera hegemonía. Esta dinámica de dominación podrá o eliminar todo el aspecto religioso que represente un peligro para la consolidación del poder de la clase dominante –lo que sucede en Chiapas y sobre lo cual versa la tesis-, o bien favorecer el desarrollo de todos aquellos elementos religiosos que sean propicios para la consolidación del poder de la clase hegemónica y redefinir de una manera adecuada la nueva situación de dominación en cuanto a todos aquellos elementos religiosos que no obstaculicen directamente la consolidación del poder de esta clase.

En este contexto de lucha de clases, la resistencia de los dominados a la opresión también influirá en las formas y en los contenidos religiosos, lo cual significa que no solo se da el movimiento de arriba hacia abajo, relatado en el párrafo anterior, sino que también se presenta el movimiento opuesto: de abajo hacia arriba. Esta resistencia es hasta cierto punto independiente de la conciencia y de la voluntad de los oprimidos. Se da y ejerce su influjo en la dinámica de una religión determinada.

La religión como dimensión relativamente autónoma de lo social

El campo religioso no se reduce a ser un mero producto de los conflictos sociales como lo hubiese planteado el marxismo tradicional. Es decir, el campo religioso tiene una actividad autónoma aunque relativa; veámoslo de la siguiente manera:

Hablamos de autonomía relativa del campo religioso en el sentido de que el influjo de las estructuras sociales no tienen un efecto directo ni mecánico en el campo religioso. Esto difiere claramente de lo sostenido por la teoría tradicional marxista de la religión. Luego entonces, como dice Maduro lo que pensamos es que el campo religioso no es totalmente independiente de los conflictos sociales, ni tampoco absolutamente determinado por dichos conflictos, sino que hay una dinámica de interrelación equilibrada.¹¹

Esta tesis se fundamenta en el hecho de que los sistemas religiosos son normalmente interiorizados por los creyentes, de modo que ellos obran con cierta autonomía, es decir, actúan desde su fe religiosa, y no sólo bajo el influjo de una ideología meramente social. Por lo tanto, los creyentes se vuelven hasta cierto punto refractarios a los influjos sociales.

Por otro lado, es importante destacar la dinámica autónoma de una religión en un contexto dado, que intentamos explicar a continuación.

En realidad el establecimiento y la consolidación del Clero Católico implica un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa, si es que se puede estudiar esta terminología. Tales medios de producción religiosa estaría integrados, entre otros, por : Los lugares sagrados, los objetos de culto, las fórmulas rituales, la organización del tiempo religioso, etc.

En la definición de Iglesia de Maduro descubrimos como elemento clave **El monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso**¹², entendiendo de antemano que una Iglesia será aquella cuyos miembros e instituciones

hayan alcanzado dicho monopolio. Luego entonces, sobra entender que dicha iglesia luchará por conservar su monopolio, por ampliar su número de feligreses, por evitar caer en conflictos sociales estériles, por integrarse de manera orgánica a la sociedad civil en su conjunto...En resumidas cuentas, su estrategia será la de reproducir la estructura del poder religioso establecido.

Ahora bien, como dice Pierre Bourdieu, toda iglesia confronta permanentemente el peligro del surgimiento de profetas, es decir, de productores religiosos implicados en una estrategia de conquista del poder religioso capaces de movilizar a grupos significativos de la iglesia en contra del monopolio del poder religioso ejercido por esta última. Pero no basta que se den las condiciones socio-religiosas objetivas para el surgimiento de un movimiento profético que cuestione la producción hegemónica religiosa. Se requiere el advenimiento de un profeta que articule, mediante su discurso, estas condiciones. En palabras de Bourdieu *La innovación profética es lo que constituye a un profeta como tal, y es en este sentido, que se constituye la médula de cualquier movimiento profético.*¹³

Lo interesante del planteamiento es que esto no se logra si no hay un conflicto de por medio, conflicto que para los fines de este trabajo se refiere a un problema de racismo e intolerancia religiosa.

En conclusión, lo religioso es una dimensión parcialmente producida por la estructura social y, es también, una dimensión social parcialmente autónoma.

CAPITULO II

LA INSIDENCIA DE LO RELIGIOSO EN LA DINAMICA SOCIAL DE CHAMULA

Hasta ahora me he dedicado a tratar el tema religioso sólo en términos teóricos, sin que estos descansen en la problemática que en este momento nos atañe; sin embargo, a partir de este capítulo es mi deseo involucrar todos aquellos elementos que juegan en el rompecabezas del factor religioso en Chiapas y en particular en San Juan Chamula para esto es fundamental describir las variables que integran el contexto histórico que tienen la religión y la sociedad en un tiempo y espacio determinados. Por esto, mi aportación en el presente capítulo se refiere al análisis concreto de la problemática de los expulsados en aquel territorio.

Quienes escriben sobre la teoría del conflicto coinciden en que éste es natural en un proceso social. Así pues, entre las condiciones o fuentes que lo propician pueden considerarse la escasez e insuficiencia de recursos tangibles de poder, inestabilidad económica, fractura del orden institucional, etc.

Sin embargo se argumenta que el manejo del conflicto debe ser una de las tareas esenciales del gobierno junto con la del servicio, aunque también se admite que por lo general los encargados de buscar una salida al conflicto, se encuentran involucrados plenamente en los conflictos de grupos.

Esto último ha originado que las expulsiones de indígenas por supuestos motivos religiosos a cargo de tradicionalistas católicos se hayan propiciado sin que las autoridades municipales tomaran con responsabilidad el asunto, llegando a un punto en que prácticamente se ha roto el contrato social donde cada vez más se asiste a un estado de naturaleza tirano. Los acontecimientos de las últimas tres décadas así lo indican.

Contexto histórico del protestantismo en Chiapas

En términos generales y por su origen histórico el protestantismo que se asentó en nuestro país es el mismo que llegó a América latina y sus características pueden resumirse en:

- 1) Un enfoque tanto devocional como teológico, en la persona de Jesucristo, especialmente en su muerte en la cruz.
- 2) La identificación de La Biblia como autoridad final en materia de espiritualidad, doctrina y ética.
- 3) Un énfasis en la conversión o en un "nuevo nacimiento" como experiencia religiosa que puede producir un cambio de vida.
- 4) Una preocupación por compartir la fe con otros, especialmente a través del evangelismo.

El evangelismo latinoamericano, en opinión de John Wesley, (uno de sus representantes contemporáneos más prolíficos) es heredero de la Reforma protestante del siglo XVI, de la radicalización de ese movimiento en su

vertiente anabautista,¹⁵ del avivamiento espiritual y misionero del siglo XVIII encabezado por el mismo John Wesley y quien dio origen al metodismo, a partir del intento por renovar al luteranismo y restaurar al puritanismo inglés y de los esfuerzos misioneros disidentes del congreso de Edimburgo de 1910. Esta reunión fue un cónclave de las iglesias protestantes para planificar la obra misionera en todo el mundo. Ahí se decidió que América Latina no era tierra de misión, dado que el Continente ya había sido cristianizado por la Iglesia Católica. No obstante, un grupo se opuso a tal resolución, y decidió organizar un encuentro especial para decidir cómo incrementar la presencia misionera en Latinoamérica. Así tuvo su origen el "Congreso de Acción Cristiana" que se realizó en Panamá en 1916.

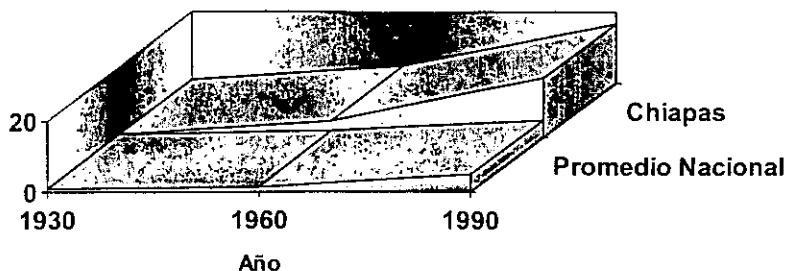
Por lo tanto se refleja que para entender los rasgos distintivos del protestantismo mexicano es necesario conocer que su *ethos* le viene de posturas teológicas de fuertes reigambres conversionistas. Tal afirmación es todavía más evidente en el evangelismo que se fue expandiendo en Chiapas a partir de finales de los 50's.

Haciendo historia sobre el contexto en el que se da nuestro objeto de estudio en Chiapas, recordemos que en 1930 el porcentaje que a nivel nacional se declaraba protestante ascendió a 0.78%, un número similar encontramos en Chiapas, 0.74%. Sin embargo, para 1960 el porcentaje se había casi sextuplicado en Chiapas, y duplicado en el país. La brecha porcentual se incrementó en 1990, año en el que el censo de población reportó 4.9% de población protestante/evangélica en la república, y en

Chiapas un promedio estatal de 17%. Como lo muestra la siguiente gráfica

:

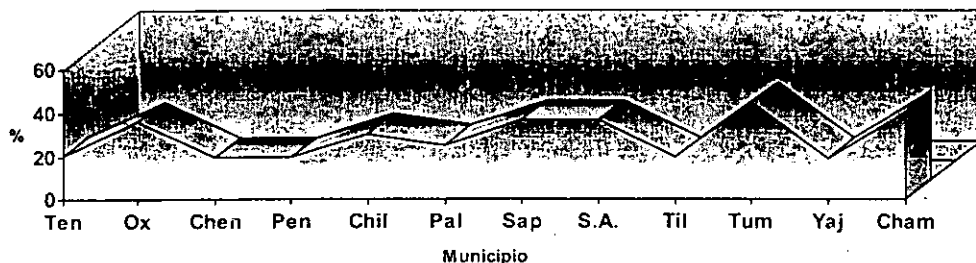
Creecimiento de la población protestante en Chiapas con respecto a la media nacional.



Fuente: INEGI Cuadernos 1990.

Pero si desagregamos los números por municipio el crecimiento del evangelismo en Los Altos y el norte chiapaneco, es sorprendente sobre todo si tenemos en cuenta que en la mayoría de esas poblaciones la presencia evangélica no tiene más de tres o cuatro décadas. La geografía de la descatolización, o evangelización si se quiere, arroja en municipios mayoritariamente indígenas las siguientes cifras: en Tenejapa 33.8% de protestantes; Oxchuc, 36.4%; Chenalhó, 19.7; Pentelhó, 20.0%; Chilón, 30.6%; Palenque 25.4%; Sabanilla, 37.2%; Salto del Agua, 37.1%; Tila, 19.8%; Tumbalá, 45.0%, Yajalón 19.4% y San Juan Chamula 41%.

Porcentaje de Protestantes según entidad



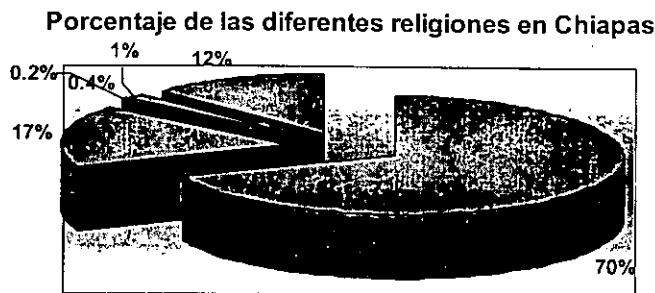
Fuente INEGI Cuadernos 1990.

El municipio de Chamula, ubicado en el centro del estado, está integrado por 110 localidades y cuya cabecera municipal es San Juan Chamula. Según los datos del censo de 1990 mostraron que el municipio contaba con 51 mil 757 habitantes, de los cuales el 41% son protestantes diferenciados en distintas denominaciones entre las cuales destacan: Presbiterianos, Metodistas, Bautistas y Carismáticos.

Según el Censo de Población realizado por el INEGI en 1990, nos dice que de la población mayor de quince años el 71.30% es analfabeta y el 91.20% no tiene la primaria completa. Así mismo, de los ocupantes de vivienda, el 89.88% no cuenta con drenaje ni excusado, el 93.69% tiene piso de tierra y el 65.92% carece de agua entubada. Las anteriores circunstancias propician que el municipio aparezca catalogado como de *marginalidad muy alta*.

En lo que se refiere al aspecto religioso en Chiapas la situación es la que sigue:

El 70% de la población mayor de cinco años dice profesar la religión católica, mientras que el 17% profesa la religión protestante o evangélica. A su vez, el 0.2% la religión judaica, y el 0.4% se reparte entre otras. Es importante mencionar que el 12.7% afirmó en el censo no tener religión y el 1.5% no especificó alguna.



Fuente : INEGI Cuadernos 1990.

Este es el ambiente en el que desenvuelve el conflicto y que nos permite conocer un poco el contexto que permea nuestro objeto de estudio.

No hay precisión en torno a la fecha exacta que marque el inicio de las expulsiones indígenas en Chiapas por motivos religiosos, aunque los diferentes datos no difieren por amplio margen de tiempo. Tanto la Comisión de Derechos Humanos como organizaciones evangélicas, al hacer un análisis estadístico del número de expulsados hasta la fecha, registran 1973 como el año en el que comenzaron las expulsiones.

De esta forma, para derechos humanos son 15 mil los indígenas desterrados en los últimos 30 años, por su parte, organizaciones de los mismos afectados daban a finales de 1993 la cifra de 33, 531 expulsados. En tanto, algunas versiones periodísticas hablan de 25 mil ¹⁶.

Sin embargo, independientemente del número de expulsados y la fecha en que este fenómeno apareció por primera vez, es importante destacar que las acciones de expulsión por aparentes motivos religiosos ha conducido a la configuración de un conflicto cuyas dimensiones parecen sobrepasar cualquier tipo de solución.

Actualidad del Conflicto

Al mismo tiempo que se celebraron los comicios federales intermedios del sexenio en 1991, también se llevaron a cabo las elecciones para elegir nuevos ayuntamientos en Chiapas, cuya gestión duraría los siguientes 4 años. En Chamula resultó electo Lorenzo Pérez Jolote, hijo de quien fuera el personaje central de una novela de Ricardo Pozas sobre el caciquismo.

Paradójicamente, los caciques de Chamula vieron en su gestión cierta mano tibia hacia las conductas de los evangélicos, por el hecho de no apoyar fervientemente la práctica de la expulsión. Por este motivo, lo presionaron para que abandonara la presidencia municipal el 13 de junio de 1993.

Consecuentemente, 11 días después fue electo Domingo López Ruiz mediante plebiscito, tal y como mandan los usos y costumbres del poder en el municipio. En este sentido, la mano dura de López Ruiz hacia los evangélicos inmediatamente se tradujo en cifras. Apenas durante los tres primeros meses de su gestión, se calcula que 584 indígenas evangélicos fueron expulsados de sus lugares de origen (¡¡Estamos hablando de 7 protestantes que eran expulsados diariamente sin que nadie hiciera nada !!).

Al respecto, la mayoría de los expulsados tuvieron que emigrar rumbo a San Cristóbal de las casas, asentándose a las orillas de esa población, así como en las de Teopisca y Tuxtla Gutiérrez. Tal situación propició no sólo problemas de servicios y de tenencia de la tierra, sino que también condujo a que el conflicto se extendiera más allá de Chamula.

Las oficinas de asuntos indígenas ubicadas en San Cristóbal de las casas, es un ejemplo de lo anteriormente señalado, ya que en dos ocasiones fueron escenario, o más bien "ring" del conflicto chamula.

En un primer momento, a principios de 1993, el alcalde Domingo López Ruiz fue secuestrado por un grupo de expulsados y conducido a las citadas oficinas, situación que generó un enfrentamiento entre expulsados y gente que apoyaba al munícipe, con saldo de dos muertos y dos heridos. Desde entonces López Ruiz agudizó aún más el conflicto con la instrumentación de una sistemática política de expulsiones.

En un segundo momento, en septiembre de 1993, los 584 evangélicos recién expulsados decidieron iniciar un plantón en las oficinas de Asuntos Indígenas de esa entidad con el fin de presionar a las autoridades para que tomaran cartas en el asunto. Sin embargo, lamentablemente este plantón duró hasta el 17 de agosto de 1994

(¡ más de un año en plantón sin respuesta !), tiempo en el que murieron tres infantes.¹⁷

En octubre de 1993, La comisión de Derechos Humanos llegó a San Cristóbal de las Casas con el fin de analizar junto con los diferentes sectores de la sociedad Chiapaneca, el conflicto de las expulsiones. Sin embargo, lamentablemente lejos de encontrarse con alguna solución, el problema siguió agravándose.

Por su parte, la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH) se había caracterizado por guardar silencio ante los acontecimientos, por lo mismo jamás hizo recomendación alguna.

A propósito de este hecho, en el informe del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, se menciona que el profesor Enrique Lunes, además de ser miembro del consejo directivo de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, tenía intereses económicos y políticos en San Juan Chamula, además de ser identificado por los evangélicos como un ferviente promotor de las expulsiones, por lo que su función en el organismo de Derechos Humanos es por demás muy cuestionable.

Otro elemento que se suma a la gran lista de factores en contra de los evangélicos es el siguiente:

A pesar de que Domingo López Ruiz, según el Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas, tenía hasta esos momentos 54 denuncias formales por varios delitos, y que la recomendación 58/94 emitida por Derechos Humanos era explícita en cuanto a la destitución del munícipe, ninguna de ellas prosperó.¹⁸

En tanto, los más de quinientos indígenas que se habían plantado en las oficinas de Asuntos Indígenas decidieron regresar a Chamula antes del 21 de agosto de 1994 ante la nula respuesta de las autoridades y de los medios de comunicación para divulgar ante la opinión pública su tremenda situación. Esto ocasionó que el conflicto entrara en su fase más difícil.

El 11 de septiembre de 1994 se llevó a cabo una asamblea en San Juan Chamula, cabecera municipal, en la que aparentemente los asistentes se mostraron reacios a la presencia de los retornados. Sin embargo, esta oposición "del pueblo" parecía ser orientada por Domingo López Ruiz quien señalaba:

El pueblo determinó que pase lo que pase y cueste lo que cueste, nosotros estamos puestos; si el Gobierno del Estado no quiere escucharnos, que no nos escuche, no lo necesitamos, no es la primera vez que resolvemos los problemas a nuestra manera, conocemos nuestra historia y sabemos las

consecuencias que ha tenido. No pueden vivir católicos y evangélicos en las mismas comunidades.¹⁹

A su vez, los retornados también asumían una posición fuerte: *"Ya no vamos a huir como la otra vez; si llegan a golpearnos, a matarnos y a quemar nuestras casas, estamos dispuestos a morir allí, porque allí nacimos y allí tenemos que morir"*²⁰.

Ante las proporciones que el conflicto fue alcanzando y ante las perspectivas de un inminente enfrentamiento entre autoridades municipales y retornados, por primera vez salieron a la luz pública declaraciones de organizaciones evangélicas a nivel nacional e internacional para presionar a los gobiernos federal y estatal en el sentido de que garantizaran los derechos de los retornados.

A pesar de los esfuerzos de algunos sectores por evitar el enfrentamiento, fue inevitable que las pasiones humanas se desbordaran nuevamente propiciándose así el incremento en el número de víctimas por el conflicto.

Así por ejemplo el 29 de septiembre de 1994 en una comunidad denominada Icalumtic fueron agredidos mortalmente, por un grupo de 200 católicos, los evangélicos Miguel López Pérez, Miguel Díaz Santiz y Verónica Díaz Jiménez.²¹

A raíz de estos hechos el gobernador en turno Javier López Moreno propuso la creación de una comisión del congreso local para que investigara el crimen. Así mismo, giró instrucciones para que la procuraduría estatal retomara los antecedentes del caso.

Los hechos de violencia sucedidos en Icalumtic no hicieron más que provocar una espiral de violencia. Al respecto, un numeroso grupo de evangélicos obstruyeron la carretera panamericana, quemando dos vehículos de pasaje, propiedad de presuntos caciques chamulas y dieron un ultimátum de 24 horas al gobierno estatal para que ejerciera acción penal en contra de Domingo López Ruiz.²²

Al respecto se instrumentaron varias medidas, una de las cuales fue que se giraron 10 ordenes de aprehensión por los delitos de homicidio y lesiones; en las averiguaciones previas del asesinato participaron dos subprocuradores y cinco peritos, a la vez que se integró una comisión especial por la "Reconciliación Chamula" integrada por tres diputados del PRI.

No obstante para los evangélicos estas medidas no resultaron eficaces. Ante la falta de resultados claros en la investigación, amenazaron con tomar la justicia en sus propias manos: *"Si el gobierno no detiene a los asesinos habrá problemas en Chamula porque la gente ya no aguanta y se está preparando para agarrar a los criminales"*,²³ señaló un dirigente del consejo de representantes indígenas de los altos de Chiapas.

Ante la presión se detuvo a cuatro indígenas acusados de haber dado muerte a los evangélicos en Icalumtic, aunque más tarde fueron liberados por falta de pruebas. Las investigaciones llegaron hasta allí.

La agudización del conflicto por el asesinato en Icalumtic, puso en evidencia al presidente municipal, pues todos los evangélicos coincidieron

en que él había sido el autor intelectual del crimen. Por este motivo, Domingo López Ruiz se vió obligado a renunciar a la presidencia municipal, junto con el primer concejal.

En su carta de renuncia señalaron que lo hacían *“con el fin de ver superados los problemas, en bien de nuestro pueblo que tanto queremos”*²⁴.

Sin embargo, las actitudes caciquiles de López Ruiz se mostraron públicamente: *“Constitucionalmente ya no formo parte del consejo municipal, pero de acuerdo con la tradición del pueblo Chamula, yo soy el que sigue mandando en todo el municipio”*²⁵.

Finalmente se designó a Agustín Hernández como alcalde interino.

La Hegemonía del Poder Caciquil.

La vida política, económica y social de Chamula, como la de otras regiones del país se caracteriza por viejos **cacicazgos** que detentan el poder real y formal. Este hecho nos revela una realidad inadmisibile: estamos iniciando este siglo y aún persiste la estructura de poder que dio potencialidad a la revolución mexicana.²⁶

De esta manera el caciquismo debe verse como la manifestación de un tejido social arcaico y premoderno, donde la fuerza se convierte en el principal instrumento a través del cuál se dirimen los conflictos sociales.

Este estado de naturaleza, en Chamula se aprecia claramente. Un reducido grupo es el que manipula lo que se ha denominado "usos y costumbres del pueblo". En nombre de esos usos y costumbres, se designan autoridades y se establecen las relaciones de convivencia entre los chamulas.

A través del Partido Revolucionario Institucional, los "Hombres fuertes" del municipio actúan políticamente. Al respecto, en ese contexto histórico preciso recordemos que el PRI cumplió una doble función: Por un lado servía a los intereses caciquiles como frente y escudo político de tal manera que su participación aparece como institucional; y por el otro, asumía un control político que beneficia, en última instancia, a los poderes estatal y federal en su búsqueda permanente de escenarios de gobernabilidad. En las últimas manifestaciones de apoyo a Robledo Rincón, antes de su toma de posesión, los contingentes más grandes venían de Chamula.

A la concentración del poder formal por parte de los caciques, debe añadirse el poder real. No en todas las circunstancias los caciques han incidido a la presidencia municipal. El caso de Pérez Jolote es una muestra de ello. Pero este ejemplo también nos indica que cuando no es así, se hace uso del poder fáctico que termina imponiéndose sobre la ley, de este modo fue posible mover al edil mencionado.

El poder fáctico tiene una forma cotidiana de expresarse. Todos aquellos que en alguna medida se opongan a los intereses de los caciques (en este

caso los evangélicos que con su ética protestante, niegan el comportamiento tradicional) **reciben maltratos, detenciones arbitrarias , despojos de tierras pocos días antes de recoger la cosecha, amenazas con violencia, privación ilegal de la libertad y abuso de autoridad, actitudes que culminan con la expulsión.**

De este modo, ante los actos de amenaza, usurpación de tierras y cosechas, quema de casas, lesiones y asesinatos cometidos contra un sector específico del pueblo Chamula, las autoridades encargadas de aplicar la ley han guardado silencio frente a los reclamos de justicia. Así pues, a lo largo de décadas, los caciques han violado la ley sistemática y permanentemente sin que en ningún caso, se haya ejercido acción penal en su contra.

Esta hegemonía política caracterizada por la concentración del poder se nutre esencialmente por el acaparamiento de otro poder: el Económico; es decir, el reducido grupo que posee un amplio espacio decisonal en lo político es, al mismo tiempo, la oligarquía rural que impone sus productos en el mercado local, restringe la circulación de otros bienes que amenazan sus intereses y en buena medida, contribuye a un desarrollo socioeconómico desigual. Por lo tanto no es casual que exista una alta marginalidad en Chamula.

Sin embargo, la práctica del caciquismo como forma establecida de hacer política y acaparar el poder municipal no se sostiene por sí misma, sino que es consentida, alentada y permitida por los dos restantes niveles

de gobierno (el Estatal y el Federal). Los altos índices de impunidad que se han presentado a lo largo del conflicto, como en el caso de Icalmutic son un reflejo de la práctica de gobierno municipal auspiciada y complementada por toda la plataforma política de gobierno. De esta manera, el ejercicio del poder político y económico en unas cuantas manos no sólo conduce a una espiral de injusticias en todos los órdenes, sino que también niega cualquier posibilidad de establecer un régimen plenamente democrático, entendiendo como democracia no sólo la facultad que tienen los ciudadanos para emitir un voto cada determinado período electoral, sino a la posibilidad de fortalecer a una sociedad por medio del funcionamiento legítimo de todas las instituciones que fundamentan la estructura social, y de que todos los ciudadanos, sin distinción, cuenten con las mismas posibilidades de acceso a educación, salud, empleo y por supuesto al credo que más les satisfaga; al mismo tiempo de que se incremente equitativamente la participación de los ciudadanos en las decisiones políticas y económicas que determinan el temperamento de la colectividad.

Pero abordemos el aspecto que aparentemente es el punto del conflicto: el factor religioso. En ese sentido debemos añadir que la hegemonía política de la oligarquía rural cuenta con un instrumento para operativizar la concentración del poder: La hegemonía ideológica a través de una interpretación ortodoxa de la religión católica anterior al Concilio Vaticano II.

Lo anterior se traduce en que la práctica de la fe chamula no vive en comunión con la diócesis respectiva ni con las parroquias vecinas; los caciques han hecho a un lado a los ministros de culto y se han proclamado "los defensores de la fe"; Luego entonces, la práctica religiosa se centra en los viejos ritos católicos y algunas costumbres indígenas mezcladas con otras mestizas, lo que ha llevado a un sincretismo y cosificación religiosos.

En Chamula, una visión tradicional deliberada de la religión católica, permite que el pueblo practique una fe basada en las fiestas patronales, en la adoración de los santos e imágenes que involucran cada uno de ellos una festividad, en las mayordomías y en el consumo de bebidas embriagantes.

Lo anterior ha propiciado que la clase hegemónica en Chamula fomente y sostenga una producción religiosa que a final de cuentas ayuda a sostener prácticas dominantes, haciendo de la religión un producto de lo social. La explicación de lo anterior se traduce en que todas las manifestaciones religiosas (bautizos, presentaciones de menores, primeras comuniones, confirmaciones, matrimonios, quince años y otras más como las patronales) están acompañadas de aguardiente y la venta de este líquido se presenta de una manera monopólica por parte de la oligarquía rural. Tal y como lo atestigua el padre jesuita Mardonio Morales: "está prohibido adquirir el aguardiente en otro lugar que no sea con los caciques", .²⁷

Así, mientras más festividades religiosas se presenten, mayor será el consumo de aguardiente y por consiguiente se sostendrá la acumulación de capital.

No obstante, el ejemplo del aguardiente es el más común pero no el único en tanto que los ritos religiosos están constituidos por una complejidad de rutinas que necesariamente requieren de bienes y servicios, mismos que a su vez son proporcionados por quienes tienen la capacidad de introducir transportes o establecer tiendas de consumo popular.

Por lo anterior el conflicto en Chamula nos ofrece un claro ejemplo de cómo la religión católica ha servido para reproducir la hegemonía política y económica caciquil.

Esta visión es reforzada por Jean-Pierre Bastian quien resume: "*Los ritos católicos fundamentales para preservar la identidad cultural del pueblo son los que sirven a los intereses de los caciques y sus familias que ya han acumulado poder simbólico, político y económico*"²⁸.

Por este motivo, la presencia de manifestaciones religiosas diferentes al credo católico practicado en San Juan Chamula, amenaza directamente a la hegemonía ideológica; De esta manera es entendible que las autoridades municipales no permitan que se profese y practique una religión ajena a la católica, contraviniendo con ello a la constitución (Véase el capítulo: El conflicto Chamula en términos constitucionales).

Luego entonces, el factor religioso constituye una parte fundamental en el proceso reproductor de dominación integral y sirve de pretexto para

ejecutar expulsiones contra todos aquellos que se nieguen a seguir la prédica católica caciquil e incentiva y promueve una serie de necesidades que sólo satisface la oligarquía rural. En consecuencia, el control de la simbología religiosa, y en este caso, la interpretación ortodoxa de la religión católica, posibilita a su vez el control político y económico de Chamula; es decir, la religión (en este caso católica) se asume como un factor activo en lo social, sólo que de una manera "conservadora". Esta es la función social que cumple en el conflicto.

Disidencia político-religiosa en Chamula.

Como ya se ha mencionado anteriormente, las manifestaciones religiosas no tienen exclusivamente orientaciones conservadoras, manteniéndose así la hipótesis de que la religión es un factor que incide en lo social, y este mismo factor religioso es capaz de generar una conducta que se contraponga a la hegemónica.

Así también comentamos que si un grupo oprimido –cuya visión del mundo está codificada en términos religiosos- desea transformar su condición social oprimida, en correspondencia, tendrá que modificar y construir una nueva visión religiosa que le permita ver con diferente óptica la realidad objetiva que le rodea.

En este sentido, es importante precisar que la religión católica en México no sólo ha servido para legitimar la hegemonía política, sino que

Últimamente, con una reflexión teológica distinta, también ha contribuido a generar y fortalecer proyectos alternativos que surgen desde la base social.

Luego entonces, las expulsiones de indígenas chamulas por profesar una fe distinta a la hegemónica, presenta ya no el caso de una autonomía sino la de una disidencia religiosa.

Una de las principales características de la religión evangélica es que no basa su simbología en figuras de santos, lo que de tajo rompe categóricamente con el sistema de mayordomías y fiestas patronales. Otro fenómeno interesante que se observa en quienes son evangélicos es el hecho de que dejan de consumir bebidas embriagantes, circunstancia que obviamente no beneficia a los productores de aguardiente.

En resumen: La disidencia religiosa, significa en este sentido, el rechazo a las prácticas hegemónicas impuestas por los caciques, lo que implícitamente conlleva a una disidencia político-económica.

Así lo analiza Bastian:

La oposición a los ritos católicos y en particular al sistema de cargos que implican, es un rechazo a la manipulación de tales ritos por los caciques tradicionales-capitalistas. Las Iglesias protestantes en el campo rompen con la organización comunitaria de los pueblos reconstruyendo un espacio simbólico, político económico relativamente autónomo dentro del mismo pueblo.²⁹

Ante esta perspectiva, el autor consideró que los evangélicos enfrentan tres escenarios:

La conversión masiva del pueblo, la autonomía relativa de barrios y la migración. En Chamula ninguna de las tres ha tenido oportunidad de probarse. Aunque la migración forzada y la expulsión, se han realizado tal y como lo hemos relatado.

La disidencia religiosa y lo que ello implica, terminó por enfrentar a la hegemonía caciquil, por lo que en 1973 fue lo que propició –aunque tal situación no justifica las expulsiones- la primera expulsión violenta de la tierra chamula.

A partir de entonces los evangélicos no tuvieron tiempo de construir un espacio independiente de la influencia de los caciques. La política de expulsiones dirigida hacia ellos impidió que durante mucho tiempo que lograran integrar una disidencia orgánica.

No obstante, como afirmamos anteriormente, la disidencia religiosa no está dissociada de la disidencia política. En los últimos años, los evangélicos han empezado a actuar de una manera organizada para detener la política de expulsiones. Al respecto, se han creado organizaciones locales como la Alianza Ministerial de los Altos de Chiapas, que dirige el evangélico Esdras Alonso González, que pretende ser una instancia que organice de mejor manera la defensa de los evangélicos frente a los católicos manipulados por los caciques.

También se ha hecho un trabajo jurídico al denunciar penalmente al edil Chamula Domingo López Ruiz. Pero la principal acción de disidencia política de los evangélicos expulsados es haber tomado la decisión de regresar a Chamula, a pesar de las amenazas de los caciques y de las advertencias del gobierno del Estado y de la Comisión Nacional de Derechos Humanos en el sentido de que no estaba garantizada su seguridad.

El reto hacia la hegemonía política tuvo como consecuencia los hechos lamentables de Icalmutic, pero tuvo también un costo político para los caciques: La renuncia de Domingo López Ruiz. Si bien este último tiene un peso político dentro del municipio, su renuncia obligada debe verse como un triunfo parcial de los evangélicos, en virtud de que aún está pendiente su proceso penal.

De igual forma debemos añadir que la disidencia religiosa también ha sido acompañada de una disidencia social y política que no necesariamente tienen que ver con los evangélicos, en tanto que los afectados por la política de las expulsiones no son exclusivamente evangélicos, ya que también han sido afectados católicos o incluso personas que no profesan ninguna religión.

Así, nuestro argumento descansa en que: **La política de las expulsiones – en términos generales– se aplica a todo aquel que asume una actitud de disidencia frente a la hegemonía integral sustentada por los caciques.**

Estos hechos demuestran que la disidencia, cualquiera que ésta sea, toca finalmente los intereses de la clase dominante. De esta forma, el conflicto en Chamula no es un problema de enfrentamiento de dos religiones, o de católicos contra evangélicos. Aunque debemos aclarar que esto no niega que ambas religiones tengan su autonomía relativa, es decir, que funcionen hasta cierto punto con independencia de lo social, tal y como ya lo expusimos en la segunda parte del primer capítulo, y que debido a ello puedan establecer diferencias que sólo tengan que ver con los distintos credos que profesan, o con los diversos discursos que predicán. En San Juan Chamula se da más bien el enfrentamiento entre una oligarquía rural con pretensiones de hegemonía político-religiosa que busca crearse y construir espacios de autonomía e independencia.

Lo religioso como elemento de resistencia y afirmación en un contexto hostil

A pesar de todo tipo de presiones que buscan hacer que el converso evangélico indígena regrese al redil del que sus ancestros habían formado parte de manera natural, la respuesta del nuevo creyente que defiende su opción elegida se refuerza y le inyecta ánimos para confrontar a la tradición. Es en este conflicto de identidades donde podemos observar tanto los motivos del expulsador como los del disidente. El primero responde agresivamente contra la creencia que percibe ilegítima, contraria a los intereses del poblado y falsa. El segundo -el nuevo prosélito evangélico- no sólo resiste los ataques, sino que además busca por distintos medios reclutar a otro(a)s para que se adhieran a su credo.

Como herederos del evangelismo tipo *anabautista*, que subraya la incorporación a la Iglesia mediante una profesión de fe y ceremonias bien definidas que convalidan esa experiencia (en la gran mayoría de las iglesias evangélicas indígenas se practica el bautismo solo de adultos), los miembros de este tipo de comunidades entienden que entre ellos y la fe tradicional, o la impulsada por la diócesis de San Cristóbal, existen diferencias teológicas que no se pueden conciliar. Del otro lado, en la parte expulsadora, se considera normal y legítimo acosar a quienes se tienen como ajenos a la comunidad por haber adoptado una práctica religiosa extraña a la de la historia del poblado. Cuando se analizan las

razones de los expulsadores invariablemente nos encontramos entre ellas que es inconcebible, para los tradicionalistas, que se pueda tener fe de otra manera que no sea la culturalmente sancionada por la comunidad y reproducida generacionalmente.

Así pues la pregunta es: ¿Por qué consciente de las amenazas simbólicas y físicas que podría padecer por convertirse a alguna otra religión, de todas maneras el y la indígena de los Altos y el norte de Chiapas asume los riesgos y hasta los interpreta como señales de la verdad de su fe? Los ataques de quienes antes eran sus compañero(a)s los internalizan como una prueba de que el camino que han elegido es el correcto, esa posición le motiva a internarse más decididamente en el conocimiento y la práctica del credo estigmatizado. Al respecto, la intensidad con que los indígenas viven su nueva fe debe entenderse, en primer lugar, como una potenciación de algo que ya conocía en su cultura: Esto es, el papel central de los religiosos tanto en lo personal como en lo colectivo. Es decir, aunque el converso rompe con los hábitos y deidades que antes eran su devoción, de todas maneras el fuerte sentido de lo religioso permanece y se revitaliza pero ahora orientado a la nueva fe descubierta.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que los grupos con mayores éxitos en su expansión entre los indígenas son aquellos que al mismo tiempo demandan de sus miembros un compromiso radical, que se manifiesta, entre otras cosas, en la externalización de experiencias sobrenaturales, prácticas de lo que se llama *sanidad divina* y de una

diferencia ética con "los del mundo". Una variante distinta de conversiones la de los seguidores de la línea eclesiológica impulsada por el obispo Samuel Ruiz, quienes transitan del catolicismo tradicional hacia una fe de profundas expresiones políticas centradas en un nuevo discurso religioso que se identifica con la Teología de la Liberación.

La manera en que se convierten a cultos no católicos, si bien no determina fatalmente el compromiso posterior que asumen con el credo, si contribuye a captar mejor porqué están dispuesto(a)s a soportar el repudio de que son objeto por quienes comparten la fe tradicional. La conversión implica pues, una transformación radical de la identidad y la orientación vital y *"al mismo tiempo supone el tránsito de un universo discursivo a otro"*⁴³.

portador de una ruptura más nítida en que las mediaciones partidistas, que son percibidas como unas estructuras no indias"⁴¹. Sin embargo, en la obra casi no aparece una descripción del carácter propiamente religioso que por miles atrae cada día a los latinoamericano(a)s a las filas de las confesiones no católicas.

Finalmente, las observaciones que Scott Mainwring ha hecho en su estudio sobre la autonomía de las concepciones religiosas, como condicionante de las posturas políticas en el catolicismo romano posterior a la conferencia del Episcopado Latinoamericano, después de su reunión en Puebla en 1979, puede explicar también el lugar que tiene la nueva identidad religiosa en la construcción de posicionamientos ético-políticos en los conversos al protestantismo en las áreas indígenas de Chiapas. De acuerdo con Mainwring *"la religión puede ser una poderosa fuerza en determinar la orientación política, frecuentemente incluso más poderosa que la clase social"*.⁴² Si esto es así, entonces tendríamos que dar mayor relieve a conocer con más detalle el contenido de las creencias teológicas de los protestantes chiapanecos que tienen tres décadas enfrentando la violencia simbólica y física de sus coterráneos tradicionalistas.

parte integrista y defensora de la cohesión comunitaria expuso que la disidencia religiosa no debía ser tolerada en las poblaciones que se identifican mayoritariamente con una expresión religiosa determinada, el "catolicismo de la costumbre". Fue el diputado local Mariano López Gómez, procedente de San Juan Chamula, y se señaló a sí mismo como expulsador de evangélicos quien presentó una iniciativa en la que se proponía darle status legal a los destierros forzosos:

"Cuando alguno o algunos integrantes de la comunidad se interesan al acatamiento de lo dispuesto en esta ley y sistemáticamente o de manera evidente decida no respetar las lenguas, dialectos o culturas en sus expresiones de costumbres y tradiciones, se entenderá como su disposición de no pertenecer a la comunidad... (esta actitud) se sancionará con la pérdida de la calidad de miembros de la comunidad y la consecuente obligación para los infractores de dejar de pertenecer a ella y trasladar fuera de esa jurisdicción su domicilio y actividades laborales".³⁴

Una postura muy parecida a la líder chamula Mariano López Gómez, fue externada por José Luis Cuellar Garza, uno de los asesores gubernamentales para el diálogo en Chiapas (que concluyó con la firma de los acuerdos de San Andrés en febrero de 1996). Cuellar respondió a las objeciones de quines consideran que el documento firmado por el EZLN y el gobierno federal está ausente el tópico de la libertad de cultos en los municipios indígenas.

Mientras tanto, los asesores Marco Antonio Bernal y Luis del Valle – negociadores gubernamentales- sostuvieron que lo pactado hay que ubicarlo "en el contexto cultural chiapaneco". Es por ellos que se justifica la violencia cotidiana que margina, hostiga, expulsa y ataca físicamente a los creyentes evangélicos. Así mismo Cuellar cree que es necesario primero comprenderla y después de alguna manera aceptarla como normal. En sus palabras:

*"En la esfera de las creencias simbólicas, parece que los indígenas estuvieran emprendiendo ya un camino de regreso, o de reconciliación al menos, con lo que fueron, son y quieren ser"*³⁵. La pregunta es: ¿Cómo se ha dado ese camino de regreso señalado por Cuellar en que el expulsado ya reconsideró lo errado de ejercer la libertad de conciencia? Al no *"respetar las tradiciones, sus prácticas y cargos, y que hoy está de vuelta; ha pedido perdón y lo ha obtenido, porque ha encontrado finalmente que no todo lo que antes había practicado era bueno, ni todo lo que dio la nueva fe es suficiente; Ahora pasa por un proceso de reincorporación largo y penoso, que requiere humildad, disciplina, lealtad y respeto. Cumple con los cargos (religiosos que le imponen los tradicionalistas) que le encomiendan y ha recuperado sus tierras y derechos"*.³⁶ En este proceso de reincorporación, que se pone como ejemplo, queda sacrificada – lamentablemente- la libertad individual de escoger y manifestar sin cortapisas un credo religioso. Más aún, resulta vergonzoso que personas como José Luis Cuellar se atrevan a decir que es necesario que los

protestantes chiapanecos deban pasar por una penitencia en la que la comunidad se encargue de señalarlos y concederles el perdón, luego de que estos abandonen su fe para posteriormente devolverles sus tierras, sus derechos y su dignidad.

El EZLN y los expulsados

El problema de la expulsiones de indígenas protestantes comenzó a recibir más atención cuando el alzamiento del EZLN hizo que la situación de Chiapas, en general, se convirtiera en asunto nacional e internacional. Los líderes de los expulsados consideraron que su situación debería ser incorporada en el pliego a presentar por los zapatistas al comisionado Manuel Camacho Solís. Fue así que el 15 de febrero de 1994, en una carta dirigida al Subcomandante Marcos, los evangélicos le pidieron que su caso tuviera cabida en la agenda de las negociaciones con el gobierno federal que iniciarían el 20 de febrero de 1994. en la carta demandaban atención en lugar de que "se (nos) ignore o se deje fuera de las negociaciones nuestro grave problema de las expulsiones de indígenas en los municipios de Zinacantán, Chamula y Minotitlán". A su vez, La respuesta del subcomandante Marcos está fechada dos días después de la misiva de los protestantes, quien les escribió a nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General del EZLN. En un fragmento de la misma, los zapatistas dejan muy clara su posición sobre el tema "... los hombres y las mujeres, todos merecen libertad y respeto a su

pensamiento y creencia. Por esto, la exigencia del retorno incondicional de todos los expulsados a sus legítimas tierras y el castigo a los que oprimen a su misma raza y desangran a sus hermanos aparece en lugar importante en nuestras demandas y en el camino del mundo de justicia y verdad que habrá de nacer de nuestra muerte".³⁷ La causa de los expulsados fue integrada al documento de demandas zapatistas del 1º de marzo de 1994, el tema se encuentra en el punto vigésimo octavo. Lamentablemente poco a poco el asunto se fue diluyendo, hasta que el mismo está ausente en los Acuerdos de San Andrés. Según el subcomandante Marcos, a través de un comunicado emitido el 2 de julio de 1994 en La Jornada, el EZLN pensaba recuperar el tópico en las negociaciones que se verificarían con el gobierno en la mesa 3 (Bienestar y Desarrollo). Pero la ruptura del diálogo entre las partes empezó a perfilarse desde el 2 de mayo de 1996, cuando en Tuxtla Gutiérrez se dictó sentencia a Javier Elorriaga Berdegué y Sebastián Entzin Gómez, por 13 y 6 años de prisión respectivamente. Esto fue tomado por el EZLN como una provocación y un golpe definitivo al proceso de paz. Así, por desgracia quedó temporalmente cancelada la posibilidad de que el tema de los expulsados fuera discutido en una instancia de atención nacional.

CAPITULO IV

EL CONFLICTO CHAMULA VISTO EN TÉRMINOS CONSTITUCIONALES.

Si bien es cierto, hasta ahora hemos podido observar el fenómeno de las expulsiones en términos sociológicos, sin embargo, recordemos que uno de los elementos que utilizan los católicos tradicionalistas que conocen la constitución mexicana es que quienes se convierten al protestantismo, violan al mismo tiempo el orden constitucional en tanto que el artículo 4º de nuestra carta magna se encarga de responsabilizar al Estado de salvaguardar todos y cada uno de los elementos que integren nuestra herencia en tanto tradiciones y costumbres. Luego entonces, cambiar de religión es también violar la constitución ya que consideran que si la religión católica es una tradición, violar esta tradición, es también violar la constitución.

Es precisamente por esta causa que he decidido emprender un análisis normativo del conflicto en el que entran en juego los artículos 4º y 24 de la constitución. Si bien no se trata de una tesis en Derecho (y con todo el respeto a esta disciplina), es mi interés brindar al lector un panorama general de cual es la situación de los protestantes Chiapanecos a la luz de la Constitución.

Como hemos podido observar, el conflicto de las expulsiones de protestantes en los municipios Chamulas es sumamente complejo. Su origen data de varias décadas atrás y al paso de los años se ha ido

complicando a tal grado, que a menudo estamos acostumbrados a tratarlo como un típico problema de intransigencia, donde los actores no están dispuestos a entrar en una dinámica de conciliación. ¿Es esto acertado? ¿Se trata de una simple falta de buena voluntad entre las partes o acaso estamos ante la manifestación local del conflicto trágico en el sentido de que realmente no tiene solución?

Como ya se ha dado a conocer por la Comisión de Derechos Humanos, el problema tiene un trasfondo en términos, además de religiosos, políticos y económicos.⁴⁴

Antes de seguir adelante quisiéramos dejar bien claro que, al igual que Weber compartimos la idea de que los fenómenos sociales no son monocausales, sino que responden a una pluralidad de elementos que dan cuenta de su contenido, es por ello que los hechos sociales son pluricausales, así pues, partimos de la premisa de que el conflicto en cuestión no es estrictamente religioso, sino que al mismo tiempo está constituido por problemas de control económico, político y social. Sin embargo, ante la insistencia del gobierno estatal en el sentido de que se trata de un problema de contradicción entre normas jurídicas constitucionales, argumento con el que ha justificado su no intervención en el asunto. Nuestro propósito en este capítulo será centrar la atención en el análisis normativo, con el fin de dilucidar desde el punto de vista teórico jurídico, si en efecto se trata de un conflicto entre normas constitucionales y si ese fuera el caso determinar de que tipo de conflicto se trata.

La visión del conflicto entre católicos y protestantes que cualquier visitante puede obtener desde su llegada a San Juan Chamula es que los católicos no quieren que los protestantes vivan en Chamula en tanto que estos últimos se niegan a participar en las festividades con las aportaciones que los habitantes dan para las celebraciones tradicionales que se llevan a cabo en honor de los diversos santos a lo largo del año. Al respecto cabe mencionar que en San Juan Chamula hay dos grupos de santos; los de mayor jerarquía entre el pueblo son: San Juan, San Sebastián y San Mateo; y los de menor jerarquía son: Santa Rosa de Lima, Santa Rosario y Santo Cristo.

Debido a la circunstancia del conflicto en los últimos treinta años han sido deslerrados, arguyendo razones religiosas, más de veinte mil indígenas chamulas en los altos de Chiapas (principalmente de San Juan Chamula). Como hemos dicho el problema es mucho más complejo porque detrás de los motivos religiosos se encuentran motivos políticos y económicos, enfrentamientos de grupos de poder al grado que existen 157 ordenes de aprehensión pendientes en contra de ambos grupos.

Análisis normativo del conflicto

Entrando de lleno en el problema que nos confiere en este momento, partiremos de que el carácter de una norma se traduce como la

obligación (algo que debe hacerse), en una prohibición (algo que no debe hacerse), o en un permiso (algo que puede hacerse).

La contradicción, o más bien el conflicto que se plantea se daría entre las primeras partes de los artículos 4º y 24 de la Constitución Mexicana que respectivamente establecen:

"La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado.

En los juicios y procedimiento agrarios en que aquellos sean parte, se tomará en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley"

"Todo hombre es libre de profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.

El congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna"

En una primera aproximación el conflicto se plantea de la siguiente manera:

a) Los argumentos de los católicos:

Por una parte un grupo arguye que en virtud del artículo 4º tienen el derecho de que se proteja y promueva el desarrollo de su cultura, usos y costumbres entre las que se encuentra la celebración de fiestas tradicionales a diversos santos, fiestas que requieren importantes recursos económicos para su celebración. Los protestantes al no participar económicamente en la celebración de éstas fiestas están, alegan los católicos, atentando contra el desarrollo de su cultura, usos y costumbres.

b) Los argumentos de los protestantes:

Al respecto los evangélicos en sus variadas denominaciones reclaman el respeto del derecho contenido en el artículo 24 Constitucional, de acuerdo al cual pueden profesar la religión que les agrade. En el caso concreto el problema se plantearía debido a la prohibición de la religión protestante de adorar o rendir culto a los santos de donde surge su negativa de aportar donaciones para las fiestas de los santos que veneran los católicos a lo largo del año. En efecto, practicar una creencia religiosa implica seguir los mandamientos de la religión en cuestión y si la religión protestante prohíbe el culto a los santos, practicar ésta religión implica no participar en las ceremonias, lo que no sólo quiere decir no participar físicamente sino tampoco económicamente.

Con el fin de dilucidar éste problema recurriremos a algunos rudimentos del análisis normativo de la lógica deóntica o lógica de las normas, herramienta que sirve para describir de manera más simple las relaciones

entre normas. Al respecto, conviene mencionar que nuestra intención no es de ninguna manera la resolución definitiva de éste complejo problema cuyas variables sobrepasan en mucho la existencia de un conflicto entre éstas dos normas. Mi propósito es únicamente aportar un análisis en términos jurídicos que permita solucionar uno de los aspectos de este problema esto es, el de un conflicto entre dos normas constitucionales.

Siguiendo a G. Henrik von Wright se pueden clasificar las normas en seis tipos:

1. Definitorias o determinativas.
2. Técnicas
3. Prescriptivas.
4. Ideales.
5. Consetudinarias
6. Morales.

(El tipo de normas que nos interesan en este caso son las prescriptivas que son aquellas emanadas de la voluntad de una autoridad y destinadas a un sujeto normativo, con el fin de regular su conducta).

Sin embargo la cuestión jurídica se vuelve más compleja al analizar que desde el punto de vista lógico, dos enunciados son contradictorios cuando violan el principio de no contradicción, de acuerdo al cual algo no puede ser y dejar de ser verdadero al mismo tiempo. Por lo que se refiere a la contradicción entre normas jurídicas Hans y Kelsen considera que el principio lógico de no contradicción no es aplicable para las

relaciones entre normas. En su libro *Derecho y Lógica*, Kelsen sostiene que *en virtud del hecho de que las normas jurídicas son actos de voluntad y no proposiciones, de éstas no se puede predicar un valor de verdad y en consecuencia tampoco es aplicable el principio de no contradicción, de modo que lo que se puede decir de dos normas que tengan sentidos opuestos es que existe entre ambas un conflicto* ⁴⁵.

La inconsistencia entre las normas se puede dar de dos formas: La inconsistencia

total-total, la inconsistencia total-parcial y la inconsistencia parcial-parcial.

A) La inconsistencia total-total entre dos normas N1 y N2 se da cuando al cumplir lo establecido por N1 se incumple necesariamente con N2 y viceversa.

B) La inconsistencia total-parcial se da entre dos normas, una más general que la otra, cuando una norma –la de carácter más limitado- no puede ser aplicada bajo ninguna circunstancia sin entrar en conflicto con la segunda (la norma más general) pero, sí es posible a la inversa, es decir, que la norma más general se pueda aplicar sin contravenir a la norma particular. Esta inconsistencia se presenta entre normas que regulan un mismo tipo de conducta, por ejemplo, la norma que establece que todo individuo tiene la libertad de expresar libremente sus ideas, y aquella que establece que los extranjeros no podrán participar en cuestiones políticas (una forma de manifestación de ideas). En este caso, como la esfera de aplicación de la primera norma es mayor o más amplia es posible aplicarla

sin contravenir la segunda; pero al aplicar la segunda, necesariamente se entrará en conflicto con la primera.

C) La inconsistencia parcial-parcial es aquella que se da entre dos normas cuyos ámbitos de regulación de la conducta coinciden solamente en parte, lo que quiere decir que únicamente pueden entrar en conflicto respecto de esa parte y que en consecuencia es posible aplicar tanto una como otra sin entrar necesariamente en conflicto.

En otro orden de ideas, existen ciertas reglas para resolver los conflictos entre normas como son:

1. La norma superior deroga a la inferior (ésta regla no es de utilidad en el caso que nos ocupa debido a que se trata de normas de igual jerarquía).
2. La norma particular limita a la general
3. La norma posterior deroga a la anterior

Ahora bien, antes de aplicar estas dos últimas reglas, se requiere determinar primero si existe algún tipo de coincidencia entre los ámbitos regulativos de las partes de los artículos 4º y 24 de la Constitución Mexicana, pues como hemos visto sólo así podremos determinar si hay entre ellas una inconsistencia y de que tipo. A la luz de los conceptos anteriormente presentados trataremos de determinar el carácter y contenido de las partes iniciales de las dos normas que nos interesa, con el fin de determinar si se trata de normas inconsistentes por dar consecuencias opuestas a un mismo contenido normativo.

Modalidades del primer párrafo del artículo 4º constitucional

La expresión normativa del artículo 4º constitucional es: " La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus [los pueblos indígenas] lenguas, culturas, usos, costumbres..." tiene un deber de parte de el Estado respecto de las comunidades indígenas de realizar la conducta que se refiere a establecer leyes que protejan y promuevan el desarrollo de las lenguas, usos, costumbres... de los indígenas. Lo anterior tiene como correlato o equivalente a la facultad de las comunidades indígenas respecto de el Estado para exigirle que establezca leyes que protejan y promuevan el desarrollo de las lenguas, culturas, usos, costumbres... de los indígenas.

Ahora bien, el hecho de que las comunidades indígenas tengan la facultad respecto del Estado, quiere decir que estas mismas comunidades indígenas pueden poner en movimiento la maquinaria jurídica para obtener una sentencia contra del Estado, lo que en términos procesales quiere decir que las comunidades indígenas tienen una acción que pueden ejercer jurídicamente en contra del Estado.

Expresado sintetizadamente:

Si el Estado tiene un deber legal (Establecer leyes que protejan y promuevan el desarrollo de las lenguas, culturas, usos y costumbres indígenas), luego entonces las comunidades indígenas tienen la facultad de exigirle al Estado la responsabilidad de cumplir legalmente .

Modalidades del primer párrafo del artículo 24 constitucional.

Se trata por una parte de una libertad –en sentido jurídico- consistente en la posibilidad de profesar (o no) la creencia religiosa que más le agrade. Pero al no tratarse de una mera declaración, esta libertad debe implicar alguna consecuencia, es decir, subrayar cuál es el correlativo de esta libertad en el mundo jurídico.

En primer lugar, que yo tenga una libertad significa que tengo la posibilidad de realizar o no la conducta en la que consiste el ejercicio de esa libertad, en este caso profesar o no la creencia religiosa que más me agrade; pero al mismo tiempo significa que los demás no tienen facultades respecto de dicha conducta en relación conmigo, es decir, que no deben –en términos jurídicos- impedirme realizarla ni tampoco obligarme a realizarla.

Esto se resume diciendo: Todo individuo tiene con respecto a todos los demás, la libertad de *Profesar la creencia religiosa que más le agrade* y, el Estado con respecto de cada individuo no tiene ninguna facultad en términos legales de imponerle o prohibirle ninguna religión.

En otras palabras:

La libertad de cada mexicano frente a la sociedad respecto a practicar o no, la religión que más le agrade, está consagrada en la constitución; por lo tanto la sociedad no tiene ningún sustento jurídico para negar a cada

mexicano de su derecho a *Profesar la creencia religiosa que más le agrade.*

Ahora bien, la garantía del artículo 24 establece el deber de E (el Estado) respecto de I (todo individuo) de *Profesar la creencia religiosa que más le agrade.*

Lo que es lo mismo que la norma constitucional otorga a I (todo individuo) respecto de E (el estado) la facultad jurídica que se traduce en que la posibilidad de demandarle a E (el Estado) que salvaguarde la conducta P (*Profesar la creencia religiosa que más le agrade*).

Así mismo:

Si el Estado tiene un deber constitucional con cada mexicano en cuanto a darle libertad y protección para que *Profese la creencia religiosa que más le agrade*, luego entonces, cada mexicano tiene la facultad de exigirle al Estado que salvaguarde la conducta P.

En donde P consiste en :

Proteger la libertad de profesar la creencia religiosa que más le agrade.

De igual forma el artículo 24 establece el deber del Estado frente a cada mexicano de no dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.

Lo que implica que cada mexicano puede poner en movimiento la maquinaria jurídica para obtener una sentencia contra del Estado respecto de la conducta que se refiere a *Profesar la creencia religiosa que más le agrade.*

Así pues: el Estado tiene un compromiso constitucional con cada mexicano que consiste en la conducta brindarle la libertad y protección para que profese o no la religión que más le agrade, por lo tanto todo individuo tiene la facultad de demandarle al Estado, dicha obligación legal. Que se refiere a *No dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna*

Comparaciones entre los artículos 4º y 24 constitucional.

A la luz del análisis expuesto, estamos en la posibilidad de comparar el ámbito de regulación de la conducta de ambas normas y constatar que:

1. No es posible que se dé una inconsistencia total-total entre estas dos normas constitucionales que regulan conductas cuyos ámbitos normativos no coinciden estrictamente. En efecto, éste es el caso de las dos normas que estamos considerando debido a que podemos concebir un caso en el que la ley promueva y proteja el desarrollo de las lenguas, culturas, usos y costumbres de los pueblos indígenas, sin que por ello se incumpla necesariamente con el respeto a la libertad de profesar la creencia religiosa que más le agrade a cada individuo, establecida en el artículo 24.

Se daría una inconsistencia total-total entre el primer párrafo del artículo 4º y el primer párrafo del artículo 24, únicamente si el artículo

4º estableciera la obligación de que los individuos profesaran la religión católica o prohibiera profesar cualquier otra religión o, por otra parte, en el caso del que el artículo 24 estableciera que las leyes, si fuere necesario, deben atentar contra el desarrollo de las lenguas, usos y costumbres indígenas.

2. Para que se diera una inconsistencia total-parcial, se requeriría que alguna de las dos normas que nos ocupa tuviera el carácter de norma particular de la otra. Al analizar el carácter y contenido de ambas normas, hemos visto que éste no es el caso, pues ambas normas tienen ámbitos de regulación en los que no coinciden.

3. Finalmente la inconsistencia parcial-parcial requiere de que entre ambas normas existan por una parte ámbitos no coincidentes, y que ambas normas regulen un ámbito de coincidencia regulativa, lo que acontece entre los artículos 4º y 24 constitucionales. Y por otra parte, también se requiere que en el ámbito de coincidencia regulativa el sentido de regulación sea opuesto.

En efecto, ambos artículos establecen caracteres y sujetos normativos coincidentes; y los contenidos también lo pueden llegar a ser, en virtud de una eventual interpretación razonable el artículo 4º establece el deber del E (El Estado sujeto normativo) respecto de C (las comunidades indígenas) de realizar la conducta p (establecer leyes que protejan y promuevan sus

lenguas, culturas, usos y costumbres...); mientras que el artículo 24 establece el deber del E (El Estado como sujeto normativo) respecto de I (todo individuo dentro de los que están considerados los indígenas) de no p (no establecer leyes que impongan o prohíban religión alguna). Hasta aquí este análisis jurídico únicamente nos lleva a concluir que existe la posibilidad de un conflicto parcial-parcial entre ambas normas.

Luego entonces, el conflicto se actualizaría si la jurisprudencia asentara una interpretación de acuerdo a la cual-la religión se considerara como formando parte de la cultura, usos y costumbres de un pueblo, lo que desde un punto de vista sociológico no resulta de ninguna manera descabellado. Así, al tratar de cumplir con el artículo 4º se podría establecer una ley que prohibiera la libertad religiosa en las comunidades indígenas, estableciendo por ejemplo que la práctica de una religión distinta a la tradicional deba ser sancionada de cualquier forma. Situación que, desde nuestro punto de vista nos llevaría a una intolerancia religiosa exacerbada y a una contradicción social muy notoria por lo siguiente:

Si la experiencia histórica nos da cuenta de que todas las sociedades cambian, entendiendo al cambio como parte de un complejo proceso evolutivo en el desarrollo orgánico de las sociedades; la cuestión es la siguiente: ¿es en realidad que no todos los seres humanos tenemos los mismos derechos ante la ley? ¿o es que todos los seres humanos podemos gozar de la libertad de credo consagrada en la constitución y los derechos humanos a excepción de los indígenas? entonces todos somos seres

humanos menos los indígenas, ¿quiénes somos nosotros para negarles el derecho de cambio a los indígenas? Al observar el planteamiento resulta interesante observar que efectivamente querámoslo o no al interior de las comunidades indígenas también se dan procesos de modificación en sus propios hábitos y costumbres, negarnos a reconocer este planteamiento es etnocentrismo, es lo mismo que decir que en cuanto a los derechos humanos todos somos humanos menos los indígenas, esto es, todos tenemos derecho a elegir la religión que más nos agrade a excepción de los indígenas, pensar de esta manera como reitero, es etnocentrismo, es aceptar que Hitler tenía razón en su intento de hacer prevalecer a una determinada raza humana sobre las demás. Así mismo, si aceptamos el argumento que niega a los indígenas la posibilidad de transculturalización (por supuestas razones antropológicas) al ir transformándose a la par del avance de las sociedades "modernas", debemos también cuestionarles y aún negarles, siendo estrictos, su derecho a la televisión, a la educación, a la comercialización de diversos productos que atentan contra su identidad cultural, el uso de la tecnología y aún incluso emigrar al Distrito Federal, en tanto que estos acontecimientos atentan directamente en sus hábitos y costumbres. Luego entonces se modifica su conducta en términos sociológicos.

Analizaremos ahora el problema a través de los tres principios de resolución de conflicto ya mencionados en el inciso C del subtítulo "Análisis normativo del conflicto". Como en el caso que nos ocupa se trata de dos normas de

igual jerarquía el principio *la ley superior deroga a la inferior* no nos serviría. Tendríamos entonces que considerar los otros dos principios: *La ley especial deroga a la general* y *la ley posterior deroga a la anterior*. En nuestro caso la ley posterior es el artículo 24 de la constitución; por lo tanto si seguimos el principio de que la ley posterior deroga a la anterior debería de prevalecer el artículo 24 sobre el 4º; Por otra parte, si consideramos que la norma especial deroga a la general, entonces también tendría que prevalecer el artículo 24 porque el carácter de esta norma es más específico.

Los anteriores argumentos son de vital importancia en tanto que estamos demostrando que el marco jurídico está de nuestro lado, que la constitución no entra en contradicción en este aspecto, sino que sustenta jurídicamente el libre albedrío de TODOS los ciudadanos.

Sin embargo, hay que decir cuando es que estas dos reglas entran en situación conflictiva: Si la ley posterior es una ley general, (que como ya quedó demostrado en este caso no lo es) es posible, según las circunstancias –es decir en virtud de algunas consideraciones tanto fácticas como valorativas- que prevalezca la ley especial sobre la posterior general; Pero esto sucede cuando a la nueva ley general no se le han especificado las excepciones que contenía la ley general anterior.

Ahora bien, si consideramos que el caso de las expulsiones son actos de autoritarismo puro sustentadas en la idea de que no participar en las fiestas tradicionales implica una violación del artículo 4º de la constitución, hay que decir que a la luz de los análisis que preceden y ante una situación

semejante procedería conceder el amparo de la justicia federal y ordenar la reintegración de los agraviados a sus comunidades de origen, al tiempo que se instaure una cobertura legal que permita la oportuna intervención de las autoridades judiciales con el fin de impedir de manera categórica el incremento en el número de enfrentamientos entre católicos y protestantes.

Por otro lado, partiendo del supuesto que si la presidencia municipal de San Juan Chamula estuviese a cargo de evangélicos, ¿se hubiera tolerado semejante situación de racismo y expulsión? Seguramente que el curso de la historia de la intolerancia religiosa en esa entidad sería totalmente distinto; lamentablemente en este país tal parece que la justa aplicación de la libertad de credo y preservación de los derechos humanos depende de la religión que profese la autoridad legal en turno, tal como lo fue en el caso de la niña Paulina en Baja California? Donde la ética religiosa de los médicos les prohibió ejercer el aborto aún cuando ya estaba girada la orden legal.

El problema que se plantea es, en efecto, un problema de conflicto, pero se trata de un conflicto entre grupos y no un conflicto entre dos normas constitucionales tal como ya quedó demostrado.

Cuando los católicos tradicionalistas de los municipios Chamulas rechazan a los evangélicos, lo hacen bajo el argumento de "defender su cultura", una cultura Chamula que se caracteriza por ser cerrada y centralizada, requiere para mantenerse, de formas de control fundamentadas en las

garantías individuales consagradas en nuestra constitución de corte liberal individualista. Por ello, los "rebeldes disidentes" son agentes de cambio. Toda sociedad cambia; sin embargo lo importante es si los integrantes de esta sociedad tienen la posibilidad de discutir y decidir juntos y en igualdad de circunstancias los cambios que desean. Los casos de expulsados no se limitan a personas que en virtud de practicar una religión protestante no participen físicamente en las fiestas tradicionales, sino que hay otros casos de expulsiones más directamente relacionados con razones económicas, como la contratación de créditos, o contrataciones de jornaleros en las que no se respetó la intermediación de las autoridades.

Un problema que, por cierto, sobrepasa el asunto Chamula, es el problema de la autonomía indígena y el de las modalidades que éste ha de tomar. Si bien es cierto que el análisis normativo-jurídico ya ha quedado resuelto en este capítulo, el derecho todavía tiene por el contrario un largo tramo que recorrer. Todavía corresponde a las disciplinas jurídicas pronunciarse respecto a este problema desde el punto de vista de la política legislativa.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

CAPITULO V

SECTA: UN CONCEPTO INADECUADO PARA EXPLICAR EL PROTESTANTISMO EN MÉXICO.

Para los fines de este trabajo, consideraremos "protestantismo" y "evangelismo" como términos sinónimos. Estamos conscientes de que, en el debate teológico, ambas corrientes tienen posiciones bien definidas, sobre todo en Europa y Estados Unidos. Sin embargo, nos parece que en América Latina, en general y en México en particular, tales diferencias no son tan acentuadas, en parte porque el protestantismo de estas tierras es fruto de una fusión de modelos que permite combinaciones inconcebibles en sus países de origen. Ejemplo de esto puede ser la Iglesia Pentecostés de Chile.

Así pues, el protestantismo ha estado presente en México desde que fue colonizado por España. De manera subrepticia e ilegal, es cierto, porque el dominio español que se enseñoreó de lo que más tarde sería México no permitió la instauración de ninguna confesión religiosa que no fuera el catolicismo. De allí que el escritor Octavio Paz caracterice a los mexicanos como "hijos de la Contrarreforma".

A pesar de todo el control no fue completo y seguidores del protestantismo pudieron, ocasionalmente, incursionar en el Nuevo Mundo. Toribio de Medina en su *Historia del Santo Oficio de la Inquisición en México* dice: "Estos comerciantes, viajeros y corsarios ...son agentes activos de la

doctrina protestante. Comienzan a destacarse en la vida mexicana hacia 1536".⁴⁶ Es decir, apenas quince años después de la conquista del antiguo imperio mexicano.

Las apariciones fugaces de pequeños grupos protestantes en México hasta la consumación de la Independencia es un asunto que merece estudio y mayor investigación historiográfica. Aquí sólo queremos señalar que esa presencia existió y fue incrementándose a partir de la Independencia. En 1827 llegó a México James Thompson, agente de la sociedad Bíblica Británica y Extranjera, con el propósito de distribuir la Biblia e impulsar el novedoso sistema educativo lancasteriano. Thompson supo conseguir el apoyo de un puñado de mexicanos, en su mayoría liberales, de tal manera que logró que a su partida quedara como representante de la sociedad Bíblica nada menos que el "padre del liberalismo mexicano" José María Luis Mora.⁴⁷

No obstante su apertura a la difusión de la Biblia, Mora no se convirtió al protestantismo como nos quieren hacer creer autores contemporáneos, entre ellos Jean Meyer,⁴⁸ sino que más bien fue un partidario de la tolerancia religiosa hacia los extranjeros, "pero no del pluralismo religioso que abriera las puertas de México a otras formas de asociación religiosa, en particular a las sociedades protestantes de Estados Unidos"⁴⁹. Un estudio de liberalismo mexicano nos dice que Mora luchaba porque "México consagrara toda clase de esfuerzos para atraer inmigrantes

católicos franceses, belgas y especialmente españoles, en contraposición a los protestantes anglosajones".⁵⁰

Con el manifiesto del 7 de Julio de 1859, promulgado en Veracruz por Benito Juárez, Melchor Ocampo, Manuel Ruiz y Miguel Lerdo de Tejada, así como con la ley del 4 de Diciembre de 1860, que estableció la libertad de culto, se sentaron las bases para legalizar sociedades religiosas no católicas en México, el manifiesto de Veracruz "acusaba al clero de haber estimulado y financiado la guerra civil y, por lo tanto, se proclamaba la separación absoluta de la Iglesia y el Estado, la supresión de las órdenes religiosas, la abolición de las cofradías y el cierre de los noviciados y se disponía que todas las contribuciones parroquiales serían voluntarias".⁵¹

El monolitismo católico recibió un duro golpe y tuvo que, por la fuerza de la razón de los liberales, dar paso a un pluralismo que ha enriquecido a la nación. En tanto que:

La reforma juarista hizo posible que, sin temor a ser perseguidos o expulsados del país, se asentaran en nuestra nación distintos grupos protestantes como episcopales, metodistas, bautistas y presbiterianos. Este hecho, que algunos ven como muestra de proclividad a Estados Unidos por parte de Benito Juárez, en realidad representa una conquista no sólo religiosa y benéfica para un sector de la sociedad, sino un principio democrático que sentó las bases legales para la tolerancia y el derecho a existir de las minorías de toda clase en la vida social mexicana. Ante la cerrazón clerical y su intención de identificar mexicanidad con catolicidad. Juárez y la brillante generación liberal que le acompañó, antepuso el

principio de pluralidad y libre examen de las ideas, con el que los protestantes están de acuerdo. No por interés sectario, sino por convicción teológica y política.⁵²

Desde su implantación en el Siglo pasado, las comunidades protestantes-evangélicas mexicanas han tenido que soportar constantes ataques desde los más variados puntos de vista, sobre su legitimidad y derecho a formar parte del mosaico de preferencias religiosas de una buena parte de ciudadanos. Sospecha sobre su origen y fines, formas de vida y reproducción, acusaciones de recibir cuantiosos recursos de afuera, especialmente de Estados Unidos, y conducta sociopolítica atentatoria de la soberanía nacional son acusaciones que se vienen repitiendo desde hace más de un siglo para descalificar a las sociedades que disienten del catolicismo mayoritario.

Así, prácticamente cada día la prensa escrita publica noticias o comentarios acerca de las "sectas" protestantes. Al respecto, la mayoría de las veces se refiere a ellas con un conocimiento muy superficial o con adjetivos discriminatorios y de tono inquisitorial.

Como veremos, el concepto "secta" aplicado a los evangélicos mexicanos es inadecuado y peligroso para referirse a comunidades cuya existencia no debiera ponerse en tela de duda, sobre todo si se cree en la democracia y el respeto a los derechos humanos.

El problema de las "sectas" protestantes.

El estudio del fenómeno protestante-evangélico en México, desde una perspectiva académica, no ha sido, en términos metodológicos, lo suficientemente preciso. Más bien adolece de generalizaciones, cargas ideológicas peyorativas y falta de análisis histórico donde abunde la investigación de fuentes primarias más que ideas preconcebidas sobre el objeto de estudio. Así, por ejemplo tenemos que para la gran mayoría de autores, tanto de derecha como de izquierda, la presencia protestante en México es concebida a priori como una "conspiración imperialista". Toda lectura de la realidad es pues, hecha a partir de esta premisa. Errores metodológicos similares se encuentran en escuelas sociológicas como el funcionalismo. Esta corriente sociológica enfatiza los estudios de caso de movilidad social ascendente y relega los que muestran el proceso de pauperización, es decir, los de movilidad social descendente.⁵³

Luego entonces, para los funcionalistas parece que no existiera el proceso de empobrecimiento de grandes capas de la población sino un ascenso económico siempre creciente en las sociedades capitalistas.

En forma similar algunos sociólogos católicos y/o marxistas privilegian, contra la evidencia de los hechos (como veremos más adelante), los casos donde es fácil concluir lo que de antemano ya decidieron: que los grupos protestantes atentan contra la "identidad nacional" y son una "punta de lanza del imperialismo". En lugar de tener una perspectiva más abierta, en

la que las respuestas mecánicas y simplistas no tendrían cabida, recurren al método de "tijera y engrudo". Este consiste en aislar de la masa de información todo aquello que concuerde con la ideología particular del investigador y diseñar, sin sólidas bases, los hechos que contradigan lo ya aceptado de antemano. Por el momento quisiéramos hacer cuatro precisiones del término "Secta":

Carga peyorativa

El uso del concepto "secta" para denominar a quienes disienten de la religión católica mayoritaria, especialmente los evangélicos y protestantes; tiene, sin lugar a dudas, una carga negativa peyorativa y descalificadora. Esto contrasta con lo que sucede en Europa y Estados Unidos, donde los científicos sociales usan el término más bien en un sentido descriptivo, para referirse a una asociación de voluntarios que disiente de un grupo religioso mayoritario en un momento dado. Así lo define Ernst Troeltsch: "Comparada con el principio institucional de un organismo objetivo la secta en una comunidad voluntaria cuyos miembros se unen los unos a los otros libremente. Un individuo no nace en una secta sino que entra por la puerta de una conversión consciente".⁵⁴ Entre nosotros de alguna manera se invoca el concepto con una carga histórica de casi cinco siglos, la que le ha dado la religión dominante en ese lapso. En este país observamos que se usa el término "secta" como un llamado al linchamiento moral y en

algunos casos físico ("se lo merecían por extranjerizantes"), contra aquellos heterodoxos del sentir y prácticas de la mayoría. Ejemplos de agresiones por parte de grupos fanatizados en contra de evangélicos abundan, sobre todo, en Oaxaca y Chiapas. Por ejemplo en San Juan Chamula fueron expulsados cientos de protestantes, acusados de atentar contra las costumbres del pueblo.

Más recientemente, el 2 de febrero de 1990, un grupo de 160 evangélicos fue agredido bárbaramente en las faldas del Ajusco, cuando se encontraban en una velada de oración, tal agresión fue realizada por los lugareños de Xicalco y la Magdalena Petlacalco. Ante ello el argumento de los agresores fue que ese lugar era católico y seguiría siéndolo así tuviera que usarse la fuerza.⁵⁵

En años esta es la primera agresión (de que tenemos noticia) que sucede en el Distrito Federal y sus inmediaciones. El reiterado uso del concepto secta ha contribuido a crear un clima de intolerancia que desafortunadamente se refleja en hechos violentos. Porque como bien dice Carlos Monsiváis, el término secta tiene:

En el fondo a veces disfrazada la vieja tesis: son "ilegítimas" las creencias no mayoritarias. Antropólogos, sociólogos y curas insisten con frecuencia y sin mayores explicaciones (tal vez por suponer que el asunto es tan obvio que no lo amerita), en el "delito" o la "traición" que cometen los indígenas que, por cualquier razón, desisten del catolicismo. Dividen a las comunidades se dice, pero

no se extrae la consecuencia lógica del cargo: para que las comunidades no se dividan, que se prohíba por ley la renuncia a la fe católica (a los ateos se les suplica que finjan). Este retorno a la intolerancia (este olvido a la libertad de culto) se acompaña de los registros ominosos del término secta, que evoca de inmediato clandestinidad, conjura, sitios macabros, sesiones nocturnas a la lívida luz de la luna, miradas cómplices de los enanos que se reconocen a simple vista.⁵⁶ Cabe mencionar que cuando los investigadores recurren al término "secta", como escribe Rodolfo Casillas, "... Aparte de hacer flaco favor al análisis y al conocimiento, puede dar una idea del grado de asimilación de una cosmovisión católica en el análisis de las prácticas religiosas diferentes al catolicismo".⁵⁷

Sin embargo, parece que esta observación tiene sin cuidado a articulistas de periódicos que, como José González Torres, pretenden analizar pero en realidad predisponen a la opinión pública y la convocan a una cruzada antiprotestante. El mencionado periodista nos asegura que "la propaganda protestante en México, es una verdadera plaga. La ignorancia de los propagandistas, que sólo manejan a la letra unos cuantos textos sagrados, interpretados por necios y con necesidad, así como la terquedad del propagandista, hace molesta e insoportable la plática con esta clase de personas".⁵⁸

Por fortuna empiezan a aparecer estudios que matizan y hacen una diferenciación conceptual de estos grupos en el sentido que aquí estamos enfatizando. Tal es el caso del trabajo de Casillas que acabamos de citar

y, además su ensayo: "*Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales*"⁵⁹ o los trabajos de Carlos Garma Navarro.⁶⁰ En la misma línea encontramos a Jean-Pierre Bastian, cuando en su libro sobre las sociedades protestantes durante el Porfiriato y la Revolución mexicana, se niega a usar el concepto "secta" por su connotación negativa para hacer referencia a estos grupos.⁶¹ Igualmente podemos mencionar los artículos periodísticos de Roberto Blancarte en *La Jornada*. Es de desear que este tipo de estudios esclarecedores se multiplique y ayuden a contrarrestar la confusión y la intolerancia indiscriminada hacia los grupos evangélicos.

Concepto totalizador

Llamar "Sectas" a todos los grupos religiosos no católicos, es meter en la misma categoría a grupos tan disímiles como los metodistas, presbiterianos, bautistas o congregacionalistas (con presencia en México desde el siglo pasado), junto a los gnósticos, los hare Krisna, los seguidores de la Dianética o los modernos narcosatánicos. No afirmamos que se deba denominar "sectas" e "Iglesias" a los primeros; Más bien, que no se etiquete generalizando a comunidades tan diferentes unas de otras. En tanto que, bien visto, todos estos grupos se ajustan a la definición de secta: *carácter voluntario de la adhesión, depositaria de verdades absolutas, donde todo miembro debe ser miembro activo mediante la búsqueda*

constante de prosélitos y comulgar con la creencia de cierta intervención de lo sobrenatural en el actual orden de las cosas. ⁶²

Desde mi punto de vista esta definición es errónea en tanto que es apriorística y carente de suficiente perspectiva histórica, además de que, en el caso de los grupos protestantes, les niega lo que de entrada le otorga al catolicismo romano: El derecho de ser llamada Iglesia.

Este no es un asunto menor porque si analizamos el problema con mayor cuidado, forzosamente tendremos que percatarnos de que algunos científicos sociales han adoptado la postura católica de considerarse a sí misma la ortodoxia legítima y legitimadora del cristianismo; precisamente con esto no estamos de acuerdo: que se asuma como verdad evidente lo que en realidad es un dogma que se ha construido e impuesto al análisis sociológico.

¿Pero qué es, pues, una "secta"? ¿Qué caracteriza el comportamiento sectario? En el caso de los cristianos que aquí nos ocupa, ¿Cuándo una secta deja de serlo para convertirse en una Iglesia? ¿Ser minoría es sinónimo de sectario? El catolicismo en los países en donde es una minoría religiosa ¿Es una secta? La asimetría que en México tienen catolicismo y protestantismo han hecho que este último tenga que cargar con las descalificaciones teóricas y prácticas de la idiosincrasia nacional.

Ahora bien, según un diccionario de religiones, el término secta (en latín *secate=cortar*) significa simplemente "*denominación, sección o grupo de fieles que se han separado del cuerpo principal*" ⁶³. Pero el problema no es

tan sencillo; la definición plantea muchos problemas para el análisis no sólo teológico, sino también sociológico, porque ¿Cuál es la verdadera Iglesia y quienes son los disidentes? ¿los católicos, los protestantes, la Iglesia ortodoxa de oriente? ¿Todos los grupos protestantes y evangélicos son el resultado de una separación de la Iglesia Católica? ¿Cuál de ellas es poseedora de una verdadera ortodoxia, que puede llamar a las otras "sectarias"?

Como bien dice Roger Mehl, sociólogo francés de la religión, la definición tradicional de lo que es una secta nos hace pasar de una apreciación histórica a una apreciación dogmática: Al respecto, históricamente los tres bloques en los que está dividida la cristiandad en el mundo se han acusado mutuamente de que son los otros los que se han apartado del verdadero cristianismo.

Es cierto, se nos podrá argumentar, que ese no es un problema de ciencia, sino de creyentes, y que existe el criterio cuantitativo mucho más objetivo y científico. Pero de nuevo estamos ante lo relativo: Cómo puede definirse a partir de qué número comienza la secta? ¿Dónde se encuentra la diferencia entre una iglesia pequeña y una secta?.

En el sentido ideológico, es necesario reconocer la pluralidad de los movimientos evangélicos, y que algunos de ellos tienen, efectivamente, actitudes sectarias, como cualquier grupo convencido de ciertos valores: no obstante, su complejidad no nos permite etiquetarlos con un concepto genérico que supuestamente los sitúa frente a la religión mayoritaria. Tal es

el caso de considerar, erróneamente, protestantes a los Testigos de Jehová y a los Mormones y; por consiguiente extender a aquéllos algunas características de éstos: no respeto a los símbolos patrios, su rechazo radical del catolicismo popular etc. Por estas actitudes que se magnifican, se atribuye a todas las "sectas protestantes" el ser enemigos del nacionalismo mexicano. Por cierto que cabe una aclaración conceptual sobre los Testigos de Jehová y Mormones, así como grupos similares, la que consiste en reconocer que guardan cierta semejanza con las comunidades evangélicas, pero que al mismo tiempo no forman parte de las distintas reformas protestantes. Por esta razón podemos denominarlas "Sociedades religiosas paracristianas" En el entendido de que este término es el más apegado a la historia y también hace justicia a las prácticas de estos grupos no protestantes.

Grupos exógenos

Durante mucho tiempo se ha considerado a las Iglesias Evangélicas y protestantes como "Extranjerizantes" porque se alega su origen exógeno, es decir, que fue una ideología religiosa traída a nuestro país por misioneros extranjeros profesionales (verdad relativa), principalmente norteamericanos. Ahora bien, ¿Cuántas ideologías o doctrinas no caen bajo la misma condena? ¿De dónde vino el catolicismo? ¿De dónde vino la misma ideología marxista o positivista? Como un ejemplo no religioso,

¿No fueron los comunistas y socialistas en México durante y después de 1968 acusados con los mismos argumentos de "enemigos de nuestras tradiciones nacionales", "promotores de una ideología extranjerizante", "agentes pagados que querían entregar a México en manos soviéticas" etc.? Hacen falta estudios serios sobre el protestantismo y cómo ha ido enraizando en nuestro país, cómo ha ido mexicanizándose al igual que otras ideologías venidas de Europa y Estados Unidos. En este sentido, cabe la reciente obra de David Stoll, *Is latin America Turning Protestant, The politics of evangelical Growth*, que aunque no se refiere específicamente a México, sí brinda vetas que tienen que explorarse como la de que en el proceso de endogenización, el protestantismo se ha permeado de valores y prácticas que son propias de este continente por ejemplo el corporativismo y el control vertical de los militantes.

Al respecto Jean-Pierre Bastian va más lejos al sugerir que los protestantismos latinoamericanos viven desde hace 40 años un proceso de mutación el cual los aleja cada vez más de las características que tuvieron las primeras generaciones protestantes en nuestras tierras y cuestiona a Stoll en tanto que:

... El autor en cuanto antropólogo no toma suficientemente en cuenta que estos "protestantismos" que aborda son fundamentalmente religiones de indígenas en Guatemala como en Nicaragua y en Ecuador. No son protestantes, no solamente por los sincretismos religiosos evidentes que manifiestan, pero también por las pautas del control de los religioso y lo

social subalterno como por su relación clientelista frente a los poderes políticos que nos remiten a las mentalidades y prácticas sociales corporativistas y autoritarias. En otras palabras, al no prestar atención a la larga duración, el autor no pudo precisar la distancia que existe entre los protestantismos que surgieron de la cultura política y religiosa del liberalismo radical y aquellos movimientos religiosos "protestantes" contemporáneos que provienen de la cultura política y religiosa del corporativismo. Mientras los primeros fueron portadores de una reforma religiosa intelectual y moral que los articuló a las grandes luchas democráticas liberales, los últimos son autoritarios y aunque refuerzan la autonomía étnica lo hacen en el sentido de la lógica corporativista lo que explica el lazo estrecho entre protestantismo y represión. Por lo tanto, la hipótesis que me parece desprenderse del libro de Stoll es que no es la América Latina la que se vuelve protestante, pero al contrario, el protestantismo que se ha latinoamericanizado al perder la cultura política y religiosa de sus orígenes liberales radicales o porque nunca los tuvo, como es el caso de los pentecostalismos, por lo tanto no son movimientos protestantes, sino más bien religiones populares de sustitución portadoras del universo religioso subalterno reacomodado como modalidad de resistencia pero no de reforma religiosa frente a la agresión constante de una modernidad impuesta. ⁶⁴

Por mi parte me parece que la hipótesis de Bastian, para ser legítima, requiere de la aceptación de un paradigma protestante ya delimitado y

acabado, restringido a ciertas características que se manifestaron, sobre todo, en Europa. Nos parece que, a pesar de todo, los protestantismos latinoamericanos sí reivindican elementos centrales de las distintas reformas evangélicas, especialmente en el terreno propiamente teológico y que este hecho es el que permite trazar una línea de identidad entre las comunidades evangélicas de hoy en día y el acontecimiento histórico conocido como La Reforma.

Mientras tanto, dentro de una identidad teológica básica, el protestantismo adquiere nuevas y renovadas formas según el lugar en donde se desarrolla. En este sentido, aún los grupos evangélicos como los pentecostales, que a juicio de algunos estudiosos y teólogos privilegian elementos sobrenaturales en lugar de una ética para ser vivida en la sociedad, se presentan núcleos que demandan y están llevando a cabo un regreso a posturas y prácticas más acordes con la tradición protestante-evangélica. Si bien es cierto las primeras generaciones de protestantes supieron fermentar e influir en la vida de la sociedad mexicana, y que en cambio ahora se han automarginado y, en gran medida, renunciado a participar en los asuntos públicos nacionales. Sin embargo, este hecho no implica que el protestantismo mexicano contemporáneo carezca de perspectivas para encarnarse creativamente en nuestra sociedad.

Por otro lado, una acusación constante que se le ha hecho al protestantismo de la colonia es que es una religión extraña en tanto "sectas peligrosas que atentan contra nuestras tradiciones". Tal

descalificación tiene su origen en los tiempos de la inquisición en América Latina. La siguiente cita, extensa por cierto, condensa muchos de los argumentos que todavía hoy sostienen los partidarios del monolitismo religioso, especialmente del catolicismo:

A todas las islas de Barlovento –escribía al inquisidor general el 26 de noviembre de 1606, el obispo de Puerto Rico, Fray Martín- acuden muchos herejes; así luteranos como calvinistas, con sus navíos cargados a tratar y contratar... los graves daños que causan y los mayores que se pueden temer conocerá y entenderá V.A. por el grande interés que se le sigue, y que no sólo es el temporal que pretenden sino el espiritual de las almas para pervertirlas con las falsas doctrinas que profesan, de que luego hacen ostentación con los ignorantes que a ellos acuden a sus rescates, proponiéndoles cuestiones y poniéndoles en disputa, persuadiéndoles a sus falsas y perversas sectas, dándoles para eso a leer sus libros como me lo han referido personas que han estado presas entre ellos y ha venido el negocio a tanta insolencia y atrevimiento que de propósito y malicia afectada se dejan estos libros por las playas donde llegan, y sus buhíos, que son casa pajizas donde vive la gente de la tierra, donde los rescatadores los recogen, para dar cuenta de esto, el libro envío remitido a V.A. para que se entienda la pretensión de estos malditos herejes, que es pervertir las almas de esta gente ignorante de las Indias con perniciosas sectas y falsas doctrinas, que será fácil introducir por la poca con que se cría esta gente y por su facilidad.⁶⁵

Al respecto, esta acusación de ser gente extranjerizante ha sido una acusación que se le hecha en cara al protestantismo nacional desde la Colonia y que continúa como una constante histórica hasta nuestros días. Cuando por fin hubo posibilidad de credos distintos al catolicismo en México, gracias a las leyes de Reforma de Juárez y la profundización del pluralismo en este aspecto, del presidente Lerdo de Tejada, las pequeñas comunidades evangélicas tuvieron que defenderse del cargo de ser fuerzas al servicio de los Estados Unidos de manera tal, que incluso hasta nuestros días a las iglesias evangélicas y protestantes se les sigue acusando de ser desintegradoras de la identidad nacional, de que no son mexicanas a causa de su procedencia exógena. Como incisivamente apunta Rodolfo Casillas: "Legítimamente se puede hacer una pregunta a los católicos" ¿De dónde viene la Iglesia Católica si no es de la potencia Europea del Siglo XVI, la España de los Habsburgo? O en todo caso ¿A los cuántos años una religión adquiere su nacionalidad?. En un diálogo involuntario la respuesta la da el Consejo Episcopal Latinoamericano, en su documento de trabajo para la reunión que sostuvo en Santo Domingo, República Dominicana, en 1992 con motivo de celebrarse los 500 años de la "Evangelización" de América Latina, cuando afirma que "mucho se ha criticado este método (la administración masiva del bautismo de los indios sin previo catecumenado)" poco acorde con nuestra mentalidad moderna, pero el hecho es de que apenas 10 años después de la

*Conquista (1531), el cristianismo en la Nueva España ya no es una religión Extranjera.*⁶⁶

Si como afirma el Episcopado Católico, en el corto tiempo de 10 años, pasó de ser una religión exógena a un nuevo credo adoptado por buena parte de la población (Un tercio del México central en 1541 según el documento antes citado), la cuestión es:

¿Porqué el protestantismo después de casi 150 años en el país, debe ser ajeno a nuestra idiosincrasia?

Al parecer, el razonamiento encubierto es que quien llegó primero es el que tiene derecho de juzgar a todos los demás como intrusos indeseables.

¡Se trata de hacer pasar por alto que el catolicismo también vino de afuera !! Este es un ejemplo de disociación cognoscitiva, la cual consiste en juzgar dos acciones iguales en forma distinta o francamente contradictoria: Es bueno si yo lo hice, pero es malo si lo mismo que yo hice lo hace otro.

Mientras tanto, resulta interesante que en 1934 el Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas (CNIE), haya considerado pertinente destacar que el protestantismo nacional tuvo como origen histórico las luchas de los liberales, es decir, que su nacimiento estuvo ligado al surgimiento del Estado mexicano moderno, el Estado laico. Desde esta perspectiva, quienes conspiraron contra la construcción de la nación mexicana moderna no fueron los protestantes "extranjerizantes" sino aquellos que

defendieron el monolitismo religiosos y la cerrazón política. Así lo ha expresado el manifiesto del CNIE:

La circunstancia ... debe haber surgido en México al amparo de la bandera liberal, así como su propio genio libertario y democrático, hicieron que los adeptos del protestantismo nacional se identificaran desde luego con el espíritu y la tradición histórica del liberalismo mexicano. La enseñanza de la historia y del civismo en las escuelas protestantes se impartió siempre desde el punto de vista democrático y liberal, que entronca con el movimiento de Independencia y el México Oprimido de la Dominación Española.

En resumen, el protestantismo mexicano no tiene absolutamente ninguna liga histórica ni con la Conquista, ni con la dominación española, ni con las clases que resultaron privilegiadas por dicha dominación, ni con el partido conservador que dichas clases formaron.⁶⁷

Al respecto, comentarios despectivos o mal informados de la complejidad de las comunidades protestantes -comentarios que en la práctica contribuyen a reafirmar el monopolio religioso o intentan defender una identidad nacional que nunca es precisada ni aclarada- se pueden encontrar a casi diario en la prensa nacional, en las declaraciones de científicos sociales o de miembros de la jerarquía católica. Algunos ejemplos: Arturo Lona Reyes, obispo de Tehuantepec, afirmó que: "Debe modificarse el artículo 130 constitucional, pues mantenerlo como está es anacrónico y humillante porque nos tiene en la ignominia, mientras las

sectas protestantes realizan política abiertamente y nos hacen cada vez más dependientes de los Estados Unidos "68

Parecida declaración hizo el Obispo de Nezahualcoyotl, José Melgoza Osorio: "Patrocinadas por Estados Unidos, las sectas prácticamente han tomado los municipios del oriente del Estado de México, principalmente Chalco, Tlamanalco, Amecameca, inculcando una cultura extraña a nuestro pueblo".69

Para finalizar con esta breve antología de la intolerancia religiosa, reproducimos una líneas del artículo de José González Torres, ejemplo paradigmático de mala fe y verdadero llamado al linchamiento:

En México y en América Latina en general, la intensa propaganda protestante es de sectas amorfas, de procedencia yanqui, muchas abiertamente antinacionalistas...la propaganda protestante en México, no es sólo una cuestión religiosa, sino además un problema político de conservación de la identidad nacional... toca a la ciudadanía en general censurar y combatir a cuanto grupo -llámese como se llame, secta, sociedad, Club- fomente el yanquismo que nos asfixia económica y políticamente y que amenaza con anexarnos a la unión americana. El protestantismo en México, como movimiento y corriente es proyanqui y atenta, por tanto, contra la nacionalidad mexicana.70

El desbalance en los juicios de los científicos sociales, curas y periodistas ha sido una constante a la que más o menos nos hemos acostumbrado. Al respecto, hasta hace poco ninguna autoridad gubernamental de primer

nivel había hecho suyos los argumentos que intenta descalificar al protestantismo mexicano. Con la visita de Juan Pablo II en mayo de 1990 se rompieron varias reglas del laicismo mexicano, especialmente por el comportamiento de algunos gobernadores de los estados visitados por el Papa.

Entre los cuales destacó el gobernador de Zacatecas, Genaro Borrego, quien hizo varios esfuerzos para que el Papa visitara su entidad. Fue así que el 29 de Agosto de 1989 le envió al pontífice polaco una carta para que incluyera a Zacatecas en su itinerario mexicano. En su misiva, Borrego Estrada le refería al Papa la condiciones difíciles en que subsisten sus paisanos y señalaba como una de las causas la del establecimiento de *"sectas religiosas que vulneran la unidad y el carácter de nuestra nacionalidad, de ahí que para los zacatecanos representa una singular importancia la del hecho de que Su Santidad se sirviera aceptar esta respetuosa invitación, ya que sería ocasión para afianzar la unidad cultural, el sentimiento religioso y la actualización de la convivencia entre el Estado y al Iglesia en nuestra Entidad"*.⁷¹

Al respecto, aparentemente la carta da la impresión de quién escribió fue un miembro del episcopado mexicano y no un gobernador que se supone que está para hacer guardar la ley de libertad de cultos, sin tomar partido por alguna de las distintas religiones. Según la carta de Borrego Estrada al Papa, la identidad nacional es sinónimo de catolicismo, de tal manera que quién disiente en términos religiosos de la iglesia romana atenta contra la

unidad cultural de nuestra nación. Entendemos entonces que ésta lógica es altamente peligrosa porque niega el pluralismo religioso al mismo tiempo que fomenta la intolerancia religiosa. Bien haría el mandatario zacatecano en releer la historia mexicana y encontraría que si México ha existido como nación con identidad propia y proyecto soberano es gracias a la lucha de Reforma a las que se opuso radicalmente la jerarquía católica.

Los estudios más serios de reciente publicación muestran que afirmaciones como las anteriores sobre el protestantismo son exageraciones o franca distorsión de la realidad. Esto no significa negar que existen grupos evangélicos que promueven o anhelan el sistema de vida norteamericano; si los hay: los ligados al llamado "evangelio de la prosperidad". Sin embargo es aventurado decir que ésta es la postura general de la comunidad protestante en México. Así lo demuestra la Historia y la investigación empírica actual de las actitudes de las comunidades evangélica. Ya el historiador Bastian demostró que en su origen, en el siglo antepasado el protestantismo mexicano tuvo raíces endógenas a las que se articularon los esfuerzos misioneros, igualmente ha documentado que la expansión de las iglesias evangélicas decimonónicas fue una tarea primordialmente llevada cabo por los nacionales.

Cuarenta años antes, si bien es cierto que en el aparato crítico natural de una investigación histórica, pero igualmente apegado a la verdad, el intelectual evangélico mexicano Alberto Renbao escribió:

Lo de cajón crítico ha consistido en impugnar la presencia del protestantismo en las tierras de Rubén Darío, tildándolo de precursor de una cultura ajena. Sin embargo el expediente histórico indica que el proceso se desarrollo a la inversa: que el protestantismo cultural estaba ya en los países de América Latina cuando llegaron allí los misioneros protestantes. Luego entonces, protestantismo cultural significa aquí el espíritu de progreso, la noción del campo abierto al talento, la vista optimista del devenir, la actitud del hombre fuerte de alma entera, la gama de todas las fuerzas sociales que a lo largo de los siglos se han dado cara y pecho a la verdad del altar y el trono.⁷²

La Epistemología católica

Los casi 500 años de presencia católica en tierras mexicanas han dejado su marca en todos los terrenos. En este momento queremos resaltar su herencia intelectual, al igual que en la formación de la mentalidad del pueblo, en su cosmovisión.

Al respecto, es interesante que en los estudios hechos por la mayoría de los científicos sociales sobre el fenómeno protestante mexicano, sea recurrente y sistemático encontrar juicios de valor que en realidad son los sostenidos históricamente por la jerarquía católica sobre los grupos evangélicos: *Advenedizos, enemigos de la identidad nacional, conspiradores al servicio del imperialismo norteamericano, sectarios, etc.*

Esto es así porque, tras 500 años, la iglesia católica ha logrado permear a nuestra sociedad con ciertas nociones básicas, y que aparecen como derechos incuestionables sobre las conciencias de las personas:

Faltaría profundizar en los mecanismos sociales de internalización, concientes e inconcientes de los valores que existen en México, especialmente en lo que respecta a la esfera religiosa. Por el momento nos interesa plantear la profunda huella que ha dejado en la sociedad mexicana el principio de intolerancia, de raíz indudablemente católica. Negar puntos de vista diferentes al de la mayoría y frecuentemente perseguir a quienes los sostienen, no es actitud extraña en aquellos que sienten poseer la autoridad natural para imponer su percepción de las cosas. En este sentido, la llamada "evangelización" de los indios es pródiga en ejemplos al respecto. Se les impuso por la fuerza de la espada una religión cuyo fundador predicaba, otras vías para hacer seguidores. Si bien, es cierto que no todos los que vinieron al nuevo mundo participaron en el genocidio, una pequeña minoría se deslindó de la barbarie y se opuso a ella con argumentos que podríamos denominar de raíz evangélica: Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, los jesuitas en distintos puntos del continente, entre otros.

Esta cultura de la intolerancia ha permeado hasta quienes parecerían ser más inmunes a ella, de tal manera que la izquierda latinoamericana es muy cerrada e intolerante, asimilando con ello una serie de valores incuestionables por ejemplo, el de que los grupos protestantes no tienen

cabida en la sociedad latinoamericana. En última instancia a ésta conclusión llegan en forma implícita o explícita, diversos estudios sobre las sociedades evangélicas. Cabe resaltar dos de ellos: Erwin Rodríguez *un evangelio según la clase dominante* ⁷³ y Gilberto Giménez *sectas religiosas en el sureste, aspectos sociográficos y estadísticos* ⁷⁴.

La lectura que hace Erwin Rodríguez es muy superflua selectiva de ejemplos que están en la línea que de antemano ya trazó. Encajona a los grupos evangélicos en posiciones cerrada y monolíticas. Su investigación adolece de rigor metodológico, de presuposiciones, que la investigación histórica no apoya o contradice francamente. El mismo nos aclara cual es su punto de partida: *"nuestro trabajo parte del supuesto que ubica a la religión en general, como un elemento central de apoyo que, aunada a otros componentes de la superestructura, permite la existencia de mejores condiciones subjetivas para la explotación de una clase por otra"*.⁷⁵

El Autor no ofrece datos que prueben fehacientemente sus afirmaciones, como la de que más del 80% de las sectas evangélicas se ligan al consejo nacional de iglesias en los Estados Unidos y reciben apoyo económico a través del Church World Service. Al respecto la obra de Rodríguez es apriorística en tanto que él ya tenía decidido de antemano lo que quería descubrir: *"nuestra hipótesis central es muy simple y puede enunciarse de la siguiente manera: suponemos que las sectas religiosas evangélicas están siendo utilizadas con o sin su consentimiento por el imperialismo*

norteamericano como instrumentos para la difusión y fortalecimiento de su ideología en la población mexicana".⁷⁶

Por su parte, Gilberto Giménez afirma que para ser prosélitos las sectas protestantes usan "todos los recursos de la violencia simbólica". Ni una palabra sobre la violencia física ejercida por los católicos fanáticos contra militantes evangélicos, violencia que se ha recrudecido en años recientes. Este investigador hace juicios que bien podría suscribir el Cárdenal Emérito Ernesto Corripio Ahumada:

*Esta nueva situación (la acelerada presencia de protestantes en el Sureste mexicano) puede describirse así: A partir de los setentas aproximadamente, la iglesia católica ha dejado de ser en México la ocupante privilegiada y pacífica del campo religioso; Este se ha ido transformando progresivamente en un campo en disputa en virtud de la competencia creciente de innumerables sectas fundamentalistas que se han infiltrado por todos lados. Parece esbozarse, en consecuencia, un movimiento de recomposición general de las relaciones de fuerzas simbólicas en el campo religioso, lo que puede interpretarse como un coyuntura de mutación cultural e incluso de cambio de civilización. Esta situación no puede menos que implicar gravísimas repercusiones de orden político, social y cultural.*⁷⁷

El antropólogo Carlos Garma Navarro al comentar el libro de Giménez hace precisiones metodológicas que permean toda la obra y que al mismo tiempo muestran un acercamiento muy endeble al objeto de

estudio: "sectas religiosas en el sureste" utiliza un marco teórico que retoma de una forma crítica los actores clásicos de la sociología de la religión, ahora rebautizados en esta obra como "neofuncionalistas". Aún más preocupante es que en el texto se manejan con frecuencia estereotipos negativos que muestran una acentuada discriminación hacia el mismo sujeto de estudio: Las minorías religiosas no católicas.

CONCLUSIONES

La irrupción de las Iglesias protestantes en México, sujetos históricos tradicionalmente menospreciados, representa hoy un gran reto no sólo como objeto de estudio para las ciencias sociales, sino también para la sociedad en general. ¿Cómo responder a esta nueva realidad religiosa que está apareciendo? A partir de 1960 se inicia la explosión demográfica protestante. Según el Censo general de población de ese año 578.515 mexicanos dijeron ser miembros de esa religión lo que representaba el 1.66% de la población. Sin embargo, 20 años después su número ascendió a 2,201,609 militantes (3.29% de la población total del país). Es decir que casi se cuadruplicó el número de protestantes en México: Esto sin contar el que, por el diseño del Censo muchos protestantes y/o evangélicos que contestaron ser bautistas, pentecostales o metodistas entre otras denominaciones hayan sido contabilizados en el rubro "otra" (El Censo de población brinda las siguientes opciones para responder acerca de la religión que profesa: ninguna, católica, protestante o evangélica, judaica y otra) que pasó en términos del incremento de los protestantes en México de la última década. Ahora bien, la cuestión es la siguiente: ¿Qué pasó en términos del incremento de los protestantes en México en la última década? Es algo que todavía es una incógnita que no será disipada del todo ni por el reciente Censo, ya que persiste en el error de considerar miembros "de otra" religión a quienes histórica y teológicamente son

protestantes o evangélicos. Con todo distintos hechos parecen apuntar a que, de persistir la tendencia histórica el crecimiento del protestantismo mexicano, la población evangélica sea ahora de entre 6 y 8 millones de personas.

Con base en lo anterior es posible afirmar que ninguna otra organización sea de cualquier tipo, está haciendo tantos adeptos entre los mexicanos como las sociedades religiosas protestantes. Esto tiene que llevar a estudiosos, líderes políticos y sociales, entre otros, a encontrar respuestas a este fenómeno sin par en nuestra historia. En nada ayudará a en la búsqueda de esas respuestas el dar veredictos simplistas y distorsionados, como el de quienes aseguran que las sociedades protestantes tienen un gran crecimiento debido al gran apoyo logístico-financiero que reciben del extranjero, especialmente de grupos fundamentalistas norteamericanos. Si algo muestra el proselitismo protestante es que su éxito se debe a la *sociedad civil* protestante misma. Mucho de su multiplicación tiene origen en la idea, internalizada por la mayoría de sus miembros de que la labor de ganar adeptos es tarea de cada militante. Esta es una característica común del protestantismo tanto urbano como rural. La explosión protestante tiene su explicación en la sociedad mexicana: Sus causas son fundamentalmente endógenas y no fruto de alguna "teoría de la conspiración" venida de afuera.

Entender esto es esencial para no perdernos en condenaciones y reduccionismos intolerantes. Documentar y entender el protestantismo

mexicano es una tarea pendiente para los científicos sociales mexicanos. Afortunadamente comienzan a aparecer trabajos imparciales y esclarecedores como los de Jean-Pierre Bastian, Rodolfo Casillas, Roberto Blancarte, Carlos Garma Navarro y Carlos Martínez García.

Las agresiones verbales y físicas contra miembros de la Iglesias protestantes pone en la mesa de discusión un viejo problema en la historia de México: *La Intolerancia Religiosa, problema ya no sólo constitucional, sino también de Derechos Humanos.*

Como pudimos observar la Constitución Política de Los Estados Unidos Mexicanos garantiza la libertad de cultos en su artículo 24, cuando dice: "Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivos en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley". De igual modo el artículo 18 de la declaración Universal de los Derechos Humanos plantea: "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, conciencia, y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, individual o colectivamente tanto en público como en privado por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia".

Ante lo anterior la cuestión es ¿Qué papel hemos de jugar los investigadores para clarificar socialmente este problema? Si los juicios de condena indiscriminada vinieran solamente de la jerarquía católica pensaríamos que se tratan de líderes espirituales que ven mermada su

clientela e influencia social. Pero no es así: Algunos científicos sociales, "nuestros especialistas" parecen estar entonados en el mismo coro de condena, y han aparecido propuestas en el sentido de expulsar del país a estos grupos.

¿Nos damos cuenta de lo que esta propuesta significa en un mundo que se autoproclama "moderno" o que aspira a serlo?

Una sociedad tolerante y democrática, que muchos deseamos tendrá que aprender a vivir la pluralidad ideológica, política y religiosa de sus habitantes, la época de la religión de Estado, de la religión hegemónica y de la intolerancia religiosa debe estar ya condenada a desaparecer en nuestras tierras, no importa que continúen apareciendo brotes de resistencia. Nos toca a nosotros aportar elementos para explicar por qué están dándose estas transformaciones. Es nuestro deseo que este análisis crítico contribuya a clarificar un poco el camino por recorrer, y estimule el debate e intercambio genuinamente académico.

Asimismo, sería deseable desde luego, favorecer el retorno de los desplazados a sus lugares de origen, atendiendo a sus derechos humanos fundamentales en el orden jurídico, alimentario, de salud, sociológico, para lo cual todo esfuerzo solidario nacional o extranjero, será bien recibido por los protestantes; pero nada de ello será suficiente en la medida en que se siga ignorando y postergando el verdadero trasfondo del problema: reconocer en la ley y en los hechos la dignidad, la justicia y la autonomía

que reclaman los evangélicos expulsados para integrarse, como etnias diferenciadas, al resto de la comunidad nacional.

Cabe preguntarse en esta peculiar coyuntura si el gobierno, los partidos políticos y la sociedad mexicana en su conjunto se están planteando realmente el problema histórico, por demás complejo, para de esta manera, definir en términos actuales y específicos una política de los indígenas, con los indígenas y para los indígenas en el marco de la transición democrática y de las reformas constitucionales que se vienen gestando para configurar un nuevo Estado mexicano permeado de tolerancia.

Todas estas carencias, rezagos e incertidumbre en torno a estos temas cruciales se han puesto de manifiesto en las dificultades para establecer un verdadero diálogo y para avanzar en las negociaciones. Las diferencias en las visiones, en las culturas, en los lenguajes están allí, saltan a la vista, pero no se ha sabido como afrontarlas.

Lo grave, lo peligroso, es que las decisiones y las iniciativas en este sentido pueden rebasar a los actores directamente involucrados.

Definitivamente la solución al conflicto debe descansar en propuestas novedosas que involucren necesariamente el parecer de los actores. No obstante, el caso Chamula tendrá que enmarcarse, adicionalmente, en el tratamiento que se otorgue al proceso de paz en Chiapas.

En términos generales, la pacificación en Chiapas pasa necesariamente por la realización de un pacto social que sustituya el estado de naturaleza

en que actualmente se encuentra el estado. Con él, las instituciones deben realmente responder a las expectativas de los ciudadanos, principalmente aquellas avocadas a la procuración y administración de justicia que permita crear un ambiente de tolerancia fundamentalmente por parte del sector caciquil.

Este contrato social, que en términos concretos debe materializarse en una nueva constitución estatal, tendrá que involucrar a los principales actores sociales y políticos, especialmente los indígenas, asegurando de esta forma que sus intereses legítimos queden plasmados en la ley.

Asimismo, también es importante considerar la urgencia de instrumentar una política que en materia religiosa sostenga y vigile la libertad de culto. Hay que recordar que es precisamente en el Estado de Chiapas en donde se registra una mayor tendencia en la tasa de crecimiento del protestantismo, de tal manera que en un momento dado pudiera polarizar ya no un municipio, sino una región o todo el estado.

Finalmente, es en precisamente en Chamula en donde el pacto social deberá traducirse en primer lugar en la práctica de la tolerancia religiosa como la mejor manera de evitar un conflicto. En segundo lugar, los "usos y costumbres del pueblo" deben dar paso a un basamento jurídico que norme y reglamente la convivencia en la que necesariamente se incluya el modo de pensar de los evangélicos.

Lo anterior dependerá de la voluntad política de los restantes niveles de gobierno, para ello será indispensable que el estado de derecho suplante la ley del más fuerte.

Para alcanzar este objetivo, el papel religioso seguirá jugando un papel trascendente en la dinámica social.

La configuración de Chamula y de Chiapas prevé que en el mediano plazo las discusiones sociales y políticas atraviesen el eje de los valores y signos religiosos, lo que de alguna manera induce a tener un poco más claro el papel que en la actualidad está jugando la religión en el replanteamiento de nuestra nación.

NOTAS

- ¹ El caso de algunos autores contemporáneos que ya han abordado el tema son por ejemplo: Garma Navarro : *El protestantismo en Chiapas 1990*, Bastian *Protestantismo y modernidad Latinoamericanos 1994*, o el caso de Carlos Martínez. *Los derechos humanos y las minorías religiosas*. 1990 . Entre otros.
- ² CGSINEGI. Carta Topográfica, 1:1 000 000 (segunda edición) Méx. 1990 pp. 98
- ³ INEGI-DGG. Superficie de la República Mexicana por Estados. Méx 1990 Pp. 56
- ⁴ Pedro Larson, *La presencia protestante en México* Seminario Teológico Bautista. Vela Argentina 1996 pp. 38
- ⁵ Es importante mencionar que esta información es según el Censo de INEGI de 1990.
- ⁶ E. Durkhiem. *La División del Trabajo Social*. Ed. AKAL España 1982 pp.12
- ⁷ P. Larson Op. Cit. Pp. 47
- ⁸ P. Bourdieu "Génesis y estructura del campo religioso" en revista francesa de sociología. Paris 1998 . Pp. 53 - 54.
- ⁹ P. Bourdieu Op. Cit Pp. 55.
- ¹⁰ Maduro, Otto. *Religión y conflicto social*, México , CEE-CRT, Argentina 1978 pp. 18
- ¹¹ Maduro Op.cit. Pp 24
- ¹² Maduro, Op. cit. pp. 151
- ¹³ Ibidem pp. 156
- ¹⁴ Ibidem pp. 157
- ¹⁵ El término anabautista en un principio era usado para calificar a la denominación protestante que se caracterizó por "rebautizar" a los nuevos conversos
- ¹⁶ La Jornada 22/III/ 1994 pp. 12
- ¹⁷ El caso de la niña Lucía Méndez López, quien murió debido a problemas bronquiales, es citado en el último informe del Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de las Casas" (CDHFBC) Septiembre de 1994 pp 87.
- ¹⁸ Audiencia pública, 22 de abril 1994; pp 140
- ¹⁹ Ibidem. Audiencia pública Pp. 135
- ²⁰ La Jornada, 6 /IX/1994. pp. 15
- ²¹ La Jornada, 10/IX/1994. pp. 19
- ²² La Jornada 30/IX/ 1994. pp. 18

-
- ²³ La jornada 18/X/ 1994. pp. 13.
- ²⁴ La Jornada 6/X/1994. pp. 17
- ²⁵ Op. cit. La Jornada 6 de Octubre pp 17
- ²⁶ No debemos olvidar que las masas de campesinos que gradualmente se fueron incorporando al movimiento revolucionario, lo hicieron en buena medida motivados por la posibilidad que ofrecía la coyuntura de ajustar cuentas con el cacique de la región. A este respecto, el personaje central de la novela de Mariano Azuela *Los de abajo* representa un buen ejemplo.
- ²⁷ Proceso Núm. 939. México 1994 . pp. 21-22
- ²⁸ Jean Pierre Bastian "Disidencia religiosa en el campo mexicano", en *Religión y Política en México*. de Martín de la Rosa y Charles A. Reilly, Méx. S. XXI 1985 pp. 183.
- ²⁹ Jean Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina* Edic. Transformación México 1989 pp. 187.
- ³⁰ Martínez García La Jornada 22/III/1994 pp. 12
- ³¹ Audiencia pública, 22 de abril 1992; pp 148
- ³² Audiencia pública, 22 de abril 1992; pp 111
- ³³ Carlos Martínez García, *Uno mas Uno* 22-Septiembre 1994, pp. 19
- ³⁴ citado por Martínez García, *Uno mas Uno* 22 Septiembre 1994, pp. 19
- ³⁵ Cuellar Garza, José Luis. "La ruta de los acuerdos de Larrainzar", *Vuelta* 1996 pp. 36
- ³⁶ *Ibidem*, Cuellar, pp. 36
- ³⁷ EZLN, *La Jornada*, 18 de febrero 1994 PP 15.
- ³⁸ María Isabel Pérez Enriquez. *Las Expulsiones Indígenas*. Edit. El Faro México 1990 pp. 119
- ³⁹ Canton Delgado, *Las expulsions de Indígenas en Chiapas* Publicaciones Cultural Méx.1997. pp. 107
- ⁴⁰ *Ibidem* pp. 149
- ⁴¹ Bastian, Op. cit. *La mutación religiosa ...* pp. 108 y 115
- ⁴² Mainwaring, Scott. *The progressive Church in Latin America*, University of California press 1989, p. 32
- ⁴³ Citado por Gonzalo Baez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la inquisición en Iberoamerica* CUPSA, Méx. 1960 pp. 8.
- ⁴⁴ Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos. México 1992, *passim*. Existe un segundo informe: *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas en los Altos de Chiapas* CNDH. Méx. 1995.
- ⁴⁵ Kelsen, P. *Derecho y Lógica*, Edit. Taurus Barcelona 1985 pp. 56
- ⁴⁶ Detalles de esta relación en Pedro Gringoire. *El doctor Mora impulsor nacional de la causa bíblica* SBM Méx. 1978.

-
- 47 Gonzalo Baez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la inquisición en Iberoamerica* CUPSA México 1960 pp 20
- 48 Martínez García Carlos. "Historia de los cristianos en América Latina". Vuelta, México 1989 pp.76
- 49 Jean-Pierre Bastian. *Los Disidentes: Sociedades protestantes y Revolución en México, 1872-1911*. FCE-COLMEX. México 1989. pp. 28.
- 50 Charles Hale, *El Liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, Siglo XXI Méx. Pp. 216.
- 51 Jean-Pierre Bastian, Op. Cit. *Los disidentes ...* pp. 31.
- 52 Carlos Martínez García "Juárez y los protestantes". *Uno más uno*, 29/III/90 pp.7
- 53 Para una mejor comprensión de la teoría funcionalista y algunas críticas a la misma , ver Claudio Stern (Compilador). *La desigualdad social. (2 Vol.) SEP-Diana. Méx. 1982*.
- 54 Roger Mehl. *Tratado de sociología del protestantismo*. Stadium. Madrid 1974. p.246
- 55 Carlos Monsiváis "La resurrección de canoa". *Proceso*. 19/II/90 pp. 26-27
- 56 Carlos Monsiváis. "Las demás Iglesias: los mexicanos de tercera clase". *Cuadernos de Nexos*. Méx. Octubre 1989. p. 11.
- 57 Casillas, Rodolfo. "Pluralidad religiosa en una sociedad tradicional, Chiapas" *Cristianismo y Sociedad*. No.101 pp. 74.
- 58 José González Torres. "La plaga protestante". *El Universal* 12/VI/90 pp.7
- 59 Casillas, Rodolfo. *Frontera Norte*, Colegio de la Frontera Norte, ene- jun. México 1989 Vol. I. Pp. 175-194
- 60 Garma Navarro, Carlos. *Estudios antropológicos sobre el protestantismo en México* Iztapalapa No. 15. UAM-I; Méx. ene-jun 1990. pp. 53-66
- 61 Jean-Pierre Bastian, Op. cit. pp. 31.
- 62 Gilberto Giménez, Política, suplemento de *El Nacional*. 21/IX/89.
- 63 Pike E. Royston, Diccionario de Religiones, FCE Méx. 1986 pp 412
- 64 Reseña del libro de David Stoll por Jean-Pierre Bastian en *Cristianismo Y Sociedad* México 1985 No. 105 pp. 94-95
- 65 Gonzalo Báez Camargo. Op. Cit. *Protestantes enjuiciados* pp. 10-11.
- 66 Consejo Episcopal Latinoamericano, elementos para una reflexión pastoral en la preparación de la VI conferencia general del episcopado Latinoamericano. Febrero 1990.

-
- ⁶⁷ Lona Reyes Arturo; *El cristianismo evangélico en México*. CNIE Méx. 1934 pp.8
- ⁶⁸ Martínez García. La Jornada 7/VII/89. pp 23
- ⁶⁹ Iglesias CENCOS, Méx. No. 55 Julio 1988.
- ⁷⁰ El Universal 12/VI/90 p.7
- ⁷¹ "La cruzada por el Gobernador Borrego" Uno mas uno 10/V/90 p.13.
- ⁷² Alberto Renbao, Discurso a la nación evangélica, la aurora, Méx.1949 p.p. 75
- ⁷³ Erwin Rodríguez *un evangelio según la clase dominante* UNAM, México, 1982 pp. 56
- ⁷⁴ Gilberto Jiménez *Sectas religiosas en el sureste, aspectos sociográficos y estadísticos* CIESAS, México, 1988. pp. 66
- ⁷⁵ Erwin Rodríguez, Op. cit.. p.85.
- ⁷⁶ Rodríguez Ibid p.87.
- ⁷⁷ Gilberto Giménez. Op. Cit. P.29.

OBRAS CONSULTADAS

Báez-Camargo, Gonzalo *El porque del protestantismo en México*, Edit. Causa Unida de Publicaciones, México, 1930.

_____. *Protestantes enjuiciados por la inquisición en Iberoamérica*, CUPSA, México, 1960.

Bastian Jean-Pierre, *Los disidentes. Protestantes y Revolución en México, 1872-1911*, FCE-COLMEX, México, 1989.

_____. *Protestantismo y modernidad latino americanos: Historia de Minorías Religiosas activas*, Fondo de cultura Económica. México 1994

_____. *La mutación religiosa en América Latina . Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México 1997.

_____. "Disidencia religiosa en el campo mexicano", en *Religión y política en México*, de Martín de la Rosa y Charles Reilly, S. XXI, México 1985.

Blancarte, Roberto <<Protestantismo Nacional>>, La Jornada, México 12/III/90

_____. *Historia de la Iglesia católica en México..* FCE. México. 1992.

Burdick, John, <<Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena>>, Dissertation New York: Ciy University of New York, 1990.

Burnett, Virginia Garrard, <<Protestantism in Latin America>>. Latin American Research Review USA 1992.

Cantón Delgado, Manuela. "Las expulsiones de indígenas en los altos de Chiapas: algo más que un problema de cambio religioso" en *Mesoamérica*. núm 33, pp147-169. México Junio 1977

Casillas, Rodolfo <<Pluralidad religiosa en una sociedad tradicional, Chiapas>>, *Cristianismo y Sociedad*, No. 101 p. 74. México 1990

Comaroff, Jean, *Body of Power, Spirit of Resistance: the Culture and History of a South African People* Chicago:University of Chicago Press, USA 1985.

Comité ejecutivo del Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas, *El Cristianismo Evangélico en México: su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales*. México, 1984.

Correa, Pedro. <<Experiencia Religiosa, Cultura Popular e Identidad Cristiana en el Protestantismo>>, Documento de Trabajo. Santiago de Chile 1987.

Consejo Episcopal Latinoamericano. *Elementos para una reflexión pastoral en preparación de la VI Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, febrero México 1990.

Cuellar Garza, José Luis. "La ruta de los acuerdos de Larráinzar", *Vuelta*, Núm. 233, pp. 34-40 México Abril 1996

Chacón, Arturo. *Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica* Edit. Presor-lar, Chile 1987.

Charles A. Hale. *El liberalismo Mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, Edit. Siglo XXI, México 1984.

Driver, Juan. *La fe en la periferia de la historia. Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical*, Semilla, Guatemala, 1997.

Escobar Aguirre, Samuel. "Qué significa ser evangélico hoy". *Misión*. México Marzo-junio 1982

Espinoza, Vicente. <<Crisis y pobreza urbana: aspectos estructurales>>, en *Proposiciones*, no. 13, Buenos Aires 1987.

Galilea, Carmen <<El Pentecostal, Testimonio y Experiencia de Dios>> CISOC-Bellarmino, Chile 1990.

_____ <<Sectas Modernas y el Contexto Socio-Religioso en Chile>>, documento de trabajo Santiago: CISOC-Billarmino, Chile 1988.

Garma Navarro, Carlos <<El protestantismo en Chiapas>>, en *Cristianismo y Sociedad*, No. 105, México 1990.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures; Selected Essays* New York: Basic Books, USA 1987.

Guillén, Tonatiuh <<Grupos protestantes en la frontera norte: Reporte de Investigación>>, Colegio de la Frontera Norte, mimeografiado, México 1987.

Giménez, Gilberto. Política, suplemento de *El Nacional*, México 21/IX/89.

González Torres, José <<La plaga protestante>>, *El Universal*, México 12/VI/90,

_____ <<Estudios antropológicos sobre el protestantismo en México>>, Iztapalapa, No. 15; UAM-I, México 1990.

Gringoire, Pedro *El Doctor Mora impulsor nacional de la causa bíblica*, SBM, México, 1978.

_____ *Historia de los cristianos en América Latina*, Edit. Vuelta, México, 1989.

Guell, Pedro, <<Experiencia Religiosa, cultura popular e identidad eclesial>>, documento de trabajo. CEDM Santiago de Chile 1987.

Guio, José-María, <<La Iglesia Latinoamericana en el papado de Wojtyla: Nueva Evangelización o Neo-integrismo?>> ISRC Working Paper New York: Columbia University-New York University Consortium. USA 1990.

Hernández J.L. *Hegemonía y disidencia político-religioso en Chamula*. Estudios Políticos No. 9, Oct-Dic. México 1995,

Hernández, Alberto *Sociografía en acción de las sociedades religiosas y paracristianas en cinco ciudades fronterizas*, El Colegio de la Frontera Norte, mimeografiado, México noviembre 1989.

Hernández, Aida. *Entre la victimización y la resistencia: revisión crítica de la bibliografía sobre el protestantismo en Chiapas* en anuario, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneca de la Cultura. México 1992 :

Juárez Cerdi, Elizabeth. "Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, volumen III. Cuadernos de la casa chata, núm. 163, Centro de investigaciones y Estudios superiores en antropología social. México. 1989

Kamsteeg, Frans, <<Líderes y laicos entre los grupos pentecostales de Arequipa, Perú >> Cristianismo y sociedad, No. 106, México. 1990.

Lagos, Humberto. *Sectas religiosas en Chile: Fe o ideología?* Edit. Presor-Lar, Santiago de Chile 1987.

Lalive D'Epinay, Christian, <<El refugio de las masas>> Estudio Sociológico del protestantismo en Chile, editorial del Pacífico, Chile 1968.

Larson, Pedro. *Análisis Estadístico: visión evangélica al comienzo del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones Seminario Teológico Bautista Mexicano-V.E.L.A., Documento núm. 5. México 1993

Levine, Daniel H. <<Popular Groups, Popular Culture, and popular religión,>> Kellogg Institute Working Paper No. 127 Notre Dame: Helen Kellogg Institute for International Studies, USA 1989.

Loret de Mola, Patricia F. *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón, Chiapas, México* Relaciones-El Colegio de Michoacán 1998.

Mainwaring, Scott and Alexander Wilde, eds. *The progressive church in Latin América*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, USA 1989.

_____. *The Catholic Church and Politics in Brazil. (1916-85)* Stanford: Stanford University Press, USA 1986.

Maduro, Otto. *Religión y Conflicto Social*. Edit. CEE-CRT, Argentina 1978

_____. *Hermeneútica e Ideología* Edit. Monte Avila. Venezuela. 1981

_____. *El Silencio de Engels sobre Jesús*. Edit. Monte Avila Venezuela 1985

_____. *Sociología de la Religión*. Edit. Monte Avila Venezuela 1987

Marroquin, E. *El conflicto religioso en Chiapas* en *Jurídica Jalisciense* Vol. No. 2, May-Ago. México 1995.

Martin, David. *Tongues of fire: the Explosión of Protestantism in Latin América* Oxford: Blackwell, USA 1990.

Martínez García, Carlos <<Juárez y los protestantes>>, *Uno más Uno*, Méx. 29/III/90,

_____ <<La cruzada del gobernador borrego>>, *Uno más Uno*, Méx. 10/V/90.

_____ <<Acerca de la explosión protestante>>, *Uno más Uno*, 13/IV/90.

_____ <<Los derechos humanos y las minorías religiosas>>, *Uno más Uno*. Méx. 22/VII/90

Mehl, Roger. *Tratado de sociología del protestantismo*, Stadium, Madrid, 1974.

Monsiváis, Carlos <<La resurrección de canoa>> en *Proceso*, Méx. 19/II/90.

_____ <<Las demás iglesias: los mexicanos de tercera clase>>, *Cuadernos de Nexos*, México, octubre 1989.

Morande, Pedro <<Evangelización de la cultura: Horizonte pastoral de la iglesia ante el surgimiento de una nueva civilización>> Documento de trabajo. ILADES, Santiago de Chile 1988.

Navarro, German Carlos. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, Instituto Nacional Indigenista. México 1987

_____. "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", Universidad Autónoma metropolitana-Iztapalapa, años 8, núm. 15, 1988 (Reimpreso en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 101, 1989) en *empresa afiliación religiosa en México*, Instituto Nacional Indigenista.

Núñez, Emilio Antonio <<Herederos de la Reforma>> en *América Latina y la evangelización en los años 80*, Vuelta Méx. 1979.

Ossa, Manuel. *Lo ajeno y lo propio, identidad pentecostal, y trabajo*. Ediciones Rehue Santiago de Chile 1991.

Pike E. Roiston, *Diccionario de Religiones*, FCE, México, 1986

Pérez Enriquez, María Isabel. *Las expulsiones indígenas. Claves Latinoamericanas.* México 1994.

Pertman, Janice. *The Myth of Marginality: Urban Poverty and politics in Rio de Janeiro* Berkley: University of California Press, USA 1976.

Poblete, Renato. *Movimiento Pentecostal e Iglesia Católica en medios populares* Bellarmino, Santiago de Chile 1984.

Rammsey, Claudio, ed. *Iglesia y Transición en América Latina* . Ediciones Rehue, Santiago de Chile 1990

Rembao, Alberto. *Discurso a la Nación Evangélica*, La Aurora, Buenos Aires 1969.

Robledo, Gabriela Patricia. *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. 1987

Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance* New Haven: Yale University Press, USA 1985.

_____ *Domination and the Arts of. Resistance : Hidden Trascripts* New Haven: Yale University Press, USA 1990.

Smith, Brian. *The Church and politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism* Princenton University Press, USA 1982

Stern Claudio (compilador), *La Desigualdad Social*, (2 vol.) SEP-Diana, México, 1982.

Stoll, David. *Is Latin América Turning protestan? The Politics of Evangelical Growth* Berkeley: University of California Press, USA 1990.

Tejera, Héctor *Identidad y lucha política en los altos de Chiapas*, en Nueva Antropología, núm. 35. México 1989

Touraine, Alain, <<La Centralidad de los Marginales>>, en *Proposiciones*, No. 14, México 1989.

Turner, Victor. *Drams, Fields, and Metaphors* Ithaca: Cornell University Press, USA 1974.

Willems, Emilio. *Followers of the New Faith* Nashville: Vanderbilt University Press, USA 1967