



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

A la memoria de mis dos ángeles:

Mi tía Ade, por su fortaleza y su infinita sonrisa para superar las dificultades.

Mi abuelito Leonardo, por tanto cariño.

ÍNDICE

-Agradecimientos.....	4
-Introducción.....	7
-Capítulo I: Radiografía de creencias: la diversidad religiosa en México.....	18
1. Grupos no católicos.	
2. La Iglesia católica.	
3. Los conflictos religiosos.	
-Capítulo II: El otro mundo de las montañas: Los Altos de Chiapas.....	60
1. Caracterización de la región:	
a) Geografía.	
b) Cultura.	
c) Economía y tenencia de la tierra.	
2. La religiosidad en Los Altos:	
a) El trabajo del Instituto Lingüístico de Verano.	
b) La intervención del Instituto Nacional Indigenista.	
c) Los grupos no católicos	
d) Samuel Ruiz y la transformación de la diócesis de San Cristóbal	
3. Conflictos religiosos en Los Altos.	
-Capítulo III: Alternativas frente a la diversidad: el caso de San Pedro Chenalhó.....	93
1. Descripción e historia de Chenalhó.	
2. Diversidad religiosa.	
3. Conflictos religiosos.	
4. Archivo de la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas (SEPI)	
5. La participación de las autoridades en la problemática.	
-Conclusiones.....	128
-Anexo.....	133
-Bibliografía.....	177

AGRADECIMIENTOS

La culminación de este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo y compañía de mi familia, siempre estaré agradecida por todo lo que me han dado, es una bendición estar con ustedes.

Lluvia, eres la mejor hermana del mundo, gracias por creer en mí siempre, por todo tu amor, tu apoyo incondicional, las llamadas de atención, las aventuras, las carcajadas y por hacerme una mejor persona cada día.

Concepción, mi madre, gracias por enseñarme a luchar por las injusticias y por alentarme para no rendirme hasta alcanzar mis metas. Eres la mejor confidente, gracias por escucharme y preguntarme tantas cosas, por tanto amor y sinceridad.

Manuel, mi padre, te agradezco por regalarme una sonrisa todos los días de mi vida, por tu amor y por permitirme aprender de tu inigualable personalidad. Sé que nos iremos al infierno, pero lo disfrutaremos.

También quisiera agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México por ser mi alma mater desde la prepa, por darme la oportunidad y el privilegio de ser universitaria.

Siempre estaré en deuda y eternamente agradecida con el Dr. Javier Rico, por su paciencia, confianza y comprensión durante este largo proceso, gracias por creer en mi proyecto y por darme ánimos para concluir esta investigación. Sus comentarios y observaciones siempre fueron muy enriquecedoras. Agradezco la atención que me brindó cada uno de mis sinodales: al Dr. Jorge Alberto González, por compartir su compromiso con la interdisciplina y su experiencia docente. A la Dra. Natividad Gutiérrez, por su lectura y recomendaciones, por apreciar mi investigación e invitarme a seguir adentrándome en las ciencias sociales. Al Dr. Mario Santiago, por sus valiosos comentarios e interesantes discusiones en torno al mundo del catolicismo. Gracias por tanta calidez y motivación. Mi agradecimiento a la Dra. Paula López, primero por darme la oportunidad de trabajar con ella y después por plantearme el reto de mejorar y repensar mi investigación, gracias por su honestidad.

Esta investigación no hubiera sido posible sin la beca que me dio el CIESAS-Peninsular, especialmente agradezco al Dr. Pedro Bracamonte y al profesor Ricardo Gamboa por alentar mi proyecto de tesis y darme la oportunidad de hacer una estancia en Chiapas.

Durante mi etapa en la Facultad tuve profesores admirables, quiero agradecer la atención, dudas, enseñanzas, discusiones, viajes e ilusiones que compartieron conmigo Miguel Soto, Juan Manuel Romero, Ethelia Ruiz, Noemí Cruz, Tomás Pérez y María Teresa Poncelis. En sus clases descubrí otros mundos que me llevaron a definir quién soy y que deseo cultivar en el plano académico.

Quiero agradecer a mis abuelitos: Emma, Isabel y Concepción, sin olvidar a mis tías y tíos, porque a través de sus historias de vida he conocido otro México, me enseñaron a valorar todo lo que tengo. Gracias a todos mis primos, en especial a Alan, por darme la oportunidad de aprender juntos, sé que puedes alcanzar todo lo que te propongas, no dejes de estudiar, te quiero Chino, siempre puedes contar conmigo.

El cierre de este ciclo también fue posible al cariño de todos mis amigos:

Gracias a Frieda Fonseca, Laura Figueroa, Sebastián Valles y Álvaro Bautista, por hacer de mi estancia en la prepa una de las mejores épocas de mi vida, los extraño. A mi amada María Fernanda Heredia, por seguir compartiendo tanto desde el 511 hasta este día, ha sido un privilegio crecer y reír juntas. Gracias por estar conmigo a pesar de la distancia. Aún tenemos mucho que descubrir, me siento muy afortunada de ser tu amiga.

Mi camino por la Facultad de Filosofía y Letras fue inolvidable gracias a Jessica Martínez, Norma Pineda, Paulina Macías y Carlos Dorantes. Gracias a mis sureños favoritos por su cariño: Héctor Bravo y Carlos Inclán. No puedo dejar de agradecer a Adrián Olvera y Raúl Cruz por el baile, la confianza, los psicotacos y el humor que nos convirtió en amigos. Los quiero a todos.

Nunca olvidaré la maravillosa experiencia que compartí con mis amigos de Historia Callejera, siempre los llevo en mi corazón: Daniel Morón, Cristina

Paredes, Mónica Bajonero, Xavier Aguirre, Gerardo Sánchez, Rodrigo Perujo, Andrea Villa, Diego Vázquez, Javier Yankelevich y Misael Chavoya. A ustedes les debo mi afecto hacia Azcapotzalco, así como el interés por compartir y poner en práctica lo aprendido en la facultad y, por crear juntos lo que la práctica nos exigió. Gracias a Lorena Rodas por disfrutar conmigo las prácticas de campo y por todo lo que aprendimos en nuestras clases chairas, sabes que sin ti no hubiera empezado esta investigación, te quiero.

A mi querido Israel Sánchez, gracias por contagiarme tu energía, por reír y cantar juntos, gracias por escucharme y preocuparte por mí siempre.

Gracias a Samantha Urdapilleta, por la aventura como Consejeras Técnicas, por descubrir juntas nuestra afinidad por la gestión y por recordar a nuestros fueguinos. A Efraín Navarro, por los ánimos, su honestidad y las historias creadas que siempre me hacen sonreír. Israel y tú son como los hermanos que nunca tuve. Gracias a los tres por estar a mi lado en todo momento y darme tanto amor.

De igual manera quisiera agradecer a las personas que me hicieron sentir como en casa durante mis temporadas en Chiapas, gracias por su cariño, enseñanzas e inolvidable amistad: Ada Mendoza, Erika Ramírez, Natalia Marozzi, María Rosa García, Sarah Daggett, Teresa Böttcher y David García. Gracias a Karen y Manuel por llevarme a Chenalhó y compartir su amor por este municipio. Agradezco la atención del profesor Juan González Esponda, por solucionar mis dudas, proporcionarme bibliografía y animarme con las entrevistas para esta tesis. Gracias a Carlos Gómez, por su amistad, apoyo e interés que mostró hacia mi investigación.

Finalmente, quiero agradecer a Juan Manuel Salazar por llegar a mi vida inesperadamente, por todo su amor, por creer en mí y leer esta tesis en múltiples ocasiones. Tu apoyo siempre me ha dado valor para seguir adelante, gracias por acompañarme en todo momento, eres una persona muy especial en mi vida. Nunca olvides que las historias cósmicas son diferentes desde que te conocí.

INTRODUCCIÓN

Los conflictos por diversidad religiosa tienen una importante presencia en la historia de México, contrastan con la idea que el gobierno intenta reflejar hacia el mundo como una nación con mayoría católica.¹ De hecho se tienen registros de agresiones contra personas adscritas a otra religión desde el siglo XIX en la Ciudad de México. Lamentablemente son hechos que siguen presentándose hasta nuestros días, no sólo en territorio nacional, sino en otras latitudes del mundo. En los periódicos continúan apareciendo noticias referentes a las agresiones que sufren habitantes de Los Altos de Chiapas, por el simple hecho de pertenecer a otra religión que no es identificada como católica, tradicional o mayoritaria.

Las problemáticas por diversidad religiosa no son un fenómeno exclusivo de una región en México. Sin embargo, el estado de Chiapas se ha convertido en una de las entidades con menor número de católicos. El arribo de religiones de corte evangélico o pentecostal se intensificó a finales de la década de 1960 y la primera mitad de 1970.² Frente al abanico de opciones religiosas, se generaron problemas entre los diferentes sectores religiosos: tradicionalistas, católicos y evangélicos desde 1974.

Para los historiadores, la diversidad religiosa en México y las problemáticas que ésta conlleva no ha sido un tema importante en sus investigaciones. Existen algunas aportaciones que ahondan en el arribo de Iglesias no católicas, así como, su relevancia en organizaciones sociales a finales del siglo XIX y la primera década del siglo XX, además del papel que jugaron para la promoción de la educación a lo largo del país.

¹ Con acciones como el restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre el gobierno mexicano y el Vaticano en 1991, además de las transformaciones posteriores en materia legislativa, se logró el reconocimiento jurídico de las asociaciones religiosas. Estos factores ampliaron el camino de la Iglesia Católica dentro del ámbito político. Además Renée de la Torre afirma que “[...] la jerarquía se encuentra más comprometida con los intereses de los gobernantes y de los grandes empresarios [...]” dejando en segundo plano la denuncia de las problemáticas sociales. Ambas instituciones comparten una compleja relación frente a la sociedad mexicana. Véase Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS, SEGOB, 2007, pp. 42, 43.

² De hecho en la actualidad pobladores indígenas se han convertido al Islam en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Dentro de este tipo de obras se encuentra el trabajo de Jean Pierre Bastian³ quien da cuenta de la forma como las Iglesias protestantes se asentaron a lo largo del país desde el siglo XIX y el papel que tuvieron durante la reforma liberal. Se llegó a promover la tolerancia religiosa como una forma de mermar el poder de la Iglesia católica.

Por otro lado se encuentra el trabajo de Laura Espejel y Rubén Ruiz Guerra,⁴ que nos permitió conocer las acciones desarrolladas por la Iglesia metodista y su importancia en la cobertura educativa en el Estado de México e Hidalgo.

Enfocándonos en el caso de Chiapas, la obra editada por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz⁵ es fundamental para adentrarse a la historia contemporánea de aquella entidad. Los autores analizan las características económicas, políticas y sociales de las diferentes regiones de Chiapas. En diferentes apartados se explica brevemente, como tema periférico, la diversidad religiosa y la existencia de conflictos entre el sector tradicionalista, los católicos adheridos a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y alguna Iglesia de corte pentecostal o evangélico. Por otro lado, la tesis de Alberto Aquino Monzón⁶ y la de Miguel Silvano Jiménez⁷, fueron un gran apoyo para introducirnos en el complejo proceso del crecimiento de la oferta religiosa en Chiapas y de la existencia de enfrentamientos entre distintos credos.

³ Jean Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1989.

⁴ Laura Espejel López y Rubén Ruiz Guerra (et al.), *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

⁵ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004.

⁶ Alberto Darinel Aquino Monzón, *Historia del Instituto Bíblico de Chiapas: Instrumento de Evangelización de la Iglesia Presbiteriana en San Cristóbal de Las Casas (1948-1965)*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, 2009.

⁷ Miguel Silvano Jiménez, *La educación como política de evangelización de los Jesuitas en la misión de Bachajón (1958-1974)*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, 2009.

Gracias a éstas publicaciones logramos conocer y profundizar en el trabajo de otros investigadores que se especializan en la diversidad religiosa de Los Altos de Chiapas. La mayoría de los estudios sobre conflictos religiosos en nuestro país han sido elaborados por antropólogos y sociólogos, quienes le dan importancia a la transformación de la cosmovisión de una comunidad o al número de personas que adquieren otra religión diferente a la practicada por la mayoría de la población. También existen trabajos que dan cuenta del proceso de expulsión en diferentes comunidades.

La obra de Carolina Rivera Farfán y Ma. del Carmen García Aguilar⁸ nos permitió introducirnos al tema de los conflictos religiosos en Chiapas. Las autoras explican cómo esta problemática implica la disputa del control de materiales y recursos simbólicos⁹ entre las diferentes élites religiosas. También abordan la distribución, diversidad y complejidad de los conflictos religiosos en las distintas regiones de Chiapas; la relación entre el sector tradicionalista y el gobierno municipal. Los conflictos religiosos se plantean como un proceso dinámico y cambiante, que convoca las esferas de lo civil y lo público.

A través de los diferentes textos de esta obra se identifica a los agredidos y los agresores (señalados en diversas dicotomías: católico/no católico; católicos de costumbre/católicos oficiales; católico tradicional/credo evangélico, entre otros). Se expone la participación de los líderes de las comunidades religiosas confrontadas y los representantes del gobierno estatal. El Estado se convirtió en uno de los principales actores para la administración y desenlace del conflicto, pues creó instituciones, amplió su personal burocrático o transformó la legislación, pero la violencia continuó en Los Altos de Chiapas.

⁸ Carolina Rivera Farfán y Ma. Del Carmen García Aguilar (*et al.*), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

⁹ Como veladoras, bebidas alcohólicas, aves, ramas de juncia, entre otros.

También tomamos en cuenta para nuestra investigación el trabajo del antropólogo José Andrés García Méndez,¹⁰ porque revisó las condiciones sociales, económicas y políticas más importantes que han influido en la implementación y crecimiento de las religiones no católicas. García Méndez describió la religión como un elemento fundamental para legitimar y acceder al poder existente en una sociedad. El desarrollo de un enfrentamiento de carácter religioso, significa para el autor un desequilibrio en el orden establecido, por lo tanto es necesaria la intervención del Estado para mantener el control sobre la sociedad..

Es pertinente mencionar el artículo de Jaime Uribe Cortez y Germán Martínez Velasco¹¹, ellos sostienen que el cambio de diversidad religiosa y las expulsiones provocaron la creación de organizaciones evangélicas en defensa de los expulsados. Realizaron trabajo etnográfico y presentan una genealogía de las expulsiones en Los Altos, así como una descripción de las Iglesias que arribaron a dicha región desde 1970.

Estos textos nos adentraron en los conflictos religiosos en la zona de Los Altos y generaron interrogantes durante el proceso de nuestra investigación, como ¿De qué manera las autoridades estatales reaccionaron frente a los conflictos? o ¿Se solicitó el apoyo de alguna dependencia federal para poner fin a la problemática? Las investigaciones consultadas no ahondan en el papel desempeñado por las diferentes instituciones y niveles de gobierno, frente a los conflictos religiosos.

Gran parte de los estudios sobre diversidad religiosa en Chiapas se enfocan en el municipio de San Juan Chamula. Le han proporcionado a este municipio un papel enigmático y único. Creemos que es necesario mirar el problema desde otro ángulo y abrir la investigación hacia otros municipios chiapanecos. Los conflictos

¹⁰ José Andrés García Méndez, *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*, México, MC, 2008.

¹¹ Jaime Uribe Cortez y Germán Martínez Velasco, "Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas" en *Política y cultura*, No. 38, otoño, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2012, pp. 141-161.

religiosos, así como la diferencia de credos no son características exclusivas de Chamula.

Elegimos el municipio de Chenalhó por varias razones, en primer lugar este lugar presentó conflictos religiosos a partir de 1980; fue uno de los municipios que formó un gran número de promotores y profesores bilingües durante la década de 1930, quienes transformaron la vida política de Chenalhó. Además, en voz de algunos de sus habitantes,¹² este municipio guarda ciertas particularidades que lo distinguen de las demás comunidades en Los Altos, como el hecho de que todos los credos comparten el mismo panteón; el trato entre los miembros de la comunidad y la variante del tsotsil¹³ que se habla posee “un tono más suave, de encuentro”. También se dice que “Chenalhó tiene una vocación religiosa de paz” y que “Chenalhó es más abierto también, no sólo en el plano político, sino socialmente”.

Aunque no concierne a la temporalidad de esta investigación, la elección de Chenalhó también se vio influenciada por la importancia que éste cobró en la década de 1990, debido a los episodios de violencia que sufrió después del levantamiento Zapatista en 1994 y la masacre de Acteal en 1997.

La bibliografía sobre Chenalhó no es abundante, pero las aportaciones de Calixta Guiteras¹⁴ y Jacinto Arias¹⁵ son básicas para conocer la historia del municipio. Las investigaciones de Christine Eber¹⁶ y Graciela Freyermuth¹⁷

¹² Información basada en las entrevistas realizadas al director de la Casa de Cultura “Manuel Arias Sojob”; a un traductor del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI) y al director de la misma institución en abril y mayo del 2012.

¹³ Escribiremos el nombre de esta lengua con “S”, porque de acuerdo a la gramática establecida por el CELALI (Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas) de) no existe la letra “Z” en el abecedario de esta lengua maya..

¹⁴ Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

¹⁵ Jacinto Arias, *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990. [Nuestros pueblos, 1]

¹⁶ Christine Eber, *Mujeres y alcohol en un municipio maya de Los Altos de Chiapas: agua de esperanza, agua de pesar*, Estados Unidos de América, Plumsock Mesoamerican Studies, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2008.

abordan la maternidad y los problemas económicos, políticos y sociales del municipio. Estos textos nos ayudaron a entender las complejas relaciones de poder que se gestaron en Chenalhó durante la década de 1980 e inicios de 1990. Dichas autoras también mencionan, aunque de forma muy general, los grupos religiosos existentes asentados en Chenalhó.

Finalmente, las aportaciones de Anna María Garza Caligaris¹⁸ en torno al uso de la etnicidad en las relaciones políticas del municipio y la obra María Isabel Pérez Enríquez,¹⁹ sobre los conflictos religiosos y las expulsiones de Chenalhó, nos permitieron reconstruir la historia de este municipio, exponer sus características sociales, económicas y políticas, así como dibujar un panorama de su pluralidad religiosa y los conflictos acaecidos durante el periodo 1974-1983.

En relación a lo anterior, el principal interés de la presente investigación es explicar y analizar la participación y acción del Estado en los conflictos religiosos, acaecidos entre los diferentes credos establecidos en San Pedro Chenalhó. Buscamos identificar las distintas formas de solución que las dependencias gubernamentales dieron a los conflictos. En ese sentido, el título de esta tesis hace referencia al Estado como una estructura y la manera en que sus diversos representantes (gobernadores, presidentes municipales, regidores, síndicos, entre otros) actuaron frente a los conflictos religiosos de Chenalhó. A lo largo de este trabajo veremos como la esfera entre lo político y lo religioso parece desdibujarse, cuando ubicamos que en diversas ocasiones los actores de los conflictos ocupan

¹⁷ Graciela Freyermuth Enciso, *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de las Mujeres, 2003.

¹⁸ Anna María Garza Caligaris, *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, 2002. [Científica, 10] y Anna María Garza Caligaris, "Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas" en *Sociológica*, No. 63, enero-abril, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, pp. 85-110.

¹⁹ María Isabel Pérez Enríquez, *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, México, Claves Latinoamericanas, 1997. También María Isabel Pérez Enríquez, *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamch'en de los pobres (Larráinzar)*, México, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, Asociación Mexicana de Estudios de Población, 1998. [Migración y religión, 3]

un cargo religioso que es reconocido y avalado por algunos representantes del gobierno.

Para nosotros las expulsiones religiosas de San Pedro Chenalhó realizadas en la primera mitad de la década de 1980 y la manera como el gobierno actuó frente a estos conflictos durante el periodo 1974-1983, son elementos fundamentales para comprender la creación de organizaciones civiles en defensa de los expulsados a partir de 1984 en la región de Los Altos. El análisis de las formas de solución instauradas por los representantes del gobierno en las comunidades, nos permiten vislumbrar la transformación y organización de los disidentes.

La temporalidad de la presente investigación responde al hecho de que en 1974 se hicieron públicas las expulsiones religiosas en Los Altos de Chiapas, pero fue durante los primeros años de la década de 1980 que se incrementó la problemática, en consecuencia, la población agredida creó para su defensa organizaciones civiles desde 1984, un ejemplo es el Consejo Regional Indígena de los Altos de Chiapas (CRIACH). Nuestra investigación no es una contribución más a la descripción de los diversos grupos no católicos existentes en Chenalhó. Tampoco se limita a enlistar los conflictos existentes desde 1974 y que continúan en la actualidad, presenta una primera reflexión sobre las acciones realizadas por los diferentes actores que integran los conflictos religiosos a través de los documentos elaborados por una institución estatal. Deseamos que esta investigación sirva como una referencia al estudio de los conflictos religiosos en México.

El valor de nuestra investigación reside en el hecho de incursionar y tratar de presentar una pequeña aportación con énfasis histórico, a un tema de estudio que ha sido mayormente trabajado por sociólogos y antropólogos, nuestro trabajo de archivo muestra una beta que no se había trabajado desde la historia y favorece la construcción de conocimiento en torno a los conflictos religiosos en Chenalhó.

El problema de nuestra investigación también abre el camino para tomar en cuenta el uso de herramientas jurídicas por parte de los expulsados en la defensa de su diferencia religiosa, es decir, su adscripción como ciudadanos con determinados derechos. Además, buscamos mostrar cómo los conflictos religiosos no son un problema que se gestó en una sola región del país, sino que se han presentado en diferentes espacios y continúan actualmente en México.

Nuestras fuentes son principalmente actas de acuerdo, citatorios e informes de actividades elaborados por funcionarios de la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas. Así como solicitudes de intervención y cartas elaboradas por miembros de los diferentes grupos religiosos involucrados en los conflictos religiosos. Estos documentos dan cuenta de las actividades realizadas por la Dirección General de Asuntos Indígenas, el gobernador de Chiapas, los integrantes del gobierno municipal de Chenalhó y los representantes de los distintos sectores religiosos, para la solución de los conflictos. Las acciones reflejadas en estos expedientes son un factor fundamental para entender la creación de organizaciones civiles en Los Altos que defienden a los expulsados por cuestiones religiosas

La hemerografía consultada en el Archivo General del Estado de Chiapas se concentró en periódicos locales como *La voz del sureste* y *El Herald*, sin embargo, no encontramos una mención específica sobre los conflictos de Chenalhó. Los diarios describen en algunas ocasiones el caso de Chamula y manifiestan la inconformidad respecto a los programas e instituciones federales creadas para atender las necesidades de la población indígena. Fue hasta 1986 que se comenzó a compilar la información más representativa de todos los periódicos de Chiapas, en un boletín mensual denominado *Centro de Información y Análisis de Chiapas* (CIACH). Se diseñó un apartado especial denominado “Conflictos indígenas” y otro “Panorama religioso del estado”, donde se vertió la información referente a problemas por cuestiones religiosas.

Decidimos basar nuestro trabajo en estas fuentes porque durante el tiempo que consultamos la historiografía y bibliografía complementaria sobre los conflictos religiosos, sólo encontramos la mención de las instituciones y mesas de diálogo

creadas para la solución de la problemática. No se ahonda en las acciones de los distintos niveles de gobierno, creemos que las fuentes consultadas nos brindan la posibilidad de conocer las gestiones, resoluciones o reacciones de los grupos involucrados en los conflictos de Chenalhó.

A lo largo de la realización de nuestra investigación nos enfrentamos a diversas problemáticas, como el hecho de tener que viajar a Chiapas para consultar los archivos y recolectar el mayor número de información en el menor tiempo posible. Estos espacios no cuentan con catálogos de consulta y en algunas ocasiones el personal desconoce el tipo de documentación que resguardan. De hecho, por cambios de la administración suscitados durante mi estancia, tuve que transcribir los documentos y dejar de fotografiar para seguir teniendo acceso a los archivos.

Por otro lado, Chenalhó cuenta con un archivo municipal, pero algunas cajas están bajo el resguardo de un ex-presidente municipal. Los documentos no están ordenados y no se permite el acceso al público. Por esa razón el 95% de nuestras fuentes provienen del Archivo de la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas.

Para comprender la creación de organizaciones civiles en defensa de los expulsados a partir de los conflictos religiosos de Chenalhó y las acciones de los distintos niveles de gobierno frente a estos durante el periodo 1974-1983, dividimos nuestra investigación de la siguiente manera: en el Capítulo I se expone la diversidad religiosa de México. Desde el arribo de grupos no católicos y su dispersión por territorio nacional, así como su relación con el gobierno a lo largo de los siglos XIX y XX. Posteriormente describo de manera muy general el desarrollo de la Iglesia católica y sus transformaciones frente a la presencia de otras religiones en México. Es importante presentar estos antecedentes para tener claro el contexto que tuvieron las diferentes denominaciones religiosas entre 1974 y 1983, además de mostrar cómo cada Iglesia es un universo complejo y plural. Este capítulo también funciona como una guía para quienes deseen conocer el gran abanico de opciones religiosas que existen en nuestro país.

Al final de este capítulo se exponen algunos de los conflictos religiosos que acontecieron a lo largo del país desde el siglo XIX hasta la década de 1980, para describir la dinámica religiosa de las zonas norte, centro y sur de México. Porque a pesar de la diversidad, no en todos los estados del país se presentaron problemas entre las diferentes Iglesias

Dentro del Capítulo II se describe la región de nuestra investigación: Los Altos de Chiapas. Esta entidad posee la mayor presencia de Iglesias no católicas en su territorio. Pero también es el estado donde la diversidad religiosa desencadenó, desde 1970, episodios de violencia en muchas de sus comunidades indígenas.

El municipio de Chenalhó forma parte de la región de Los Altos, nuestra investigación va lo de general a lo particular y es importante presentar un panorama amplio sobre el lugar donde ha tenido más impacto la existencia de conflictos religiosos. El capítulo II da cuenta de las diferentes opciones religiosas e instituciones que dieron pie a una compleja estructura de creencias en Los Altos, así como los problemas que se generaron durante la década de 1970 y la primera mitad de 1980.

La lógica de los primeros dos capítulos es sembrar el camino para llegar al Capítulo III, donde se presenta la historia de nuestro objeto de estudio: San Pedro Chenalhó, es decir, nuestra investigación es un acercamiento histórico que implica aspectos políticos, económicos y sociales, no son sólo conflictos por tener una creencia religiosa distinta. Chenalhó es nuestro caso particular para analizar los conflictos religiosos y las acciones realizadas por el gobierno para enfrentar dicha problemática desde 1974 hasta 1983. El análisis de los documentos se expone de manera cronológica, para rastrear a los actores involucrados en la solución de los conflictos, así como las similitudes y diferencias que guardan sus acciones. Con base en lo anterior se hará referencia a la creación de algunas organizaciones civiles por parte de los grupos disidentes.

Al final de la presente investigación se encuentra un anexo con la descripción de los documentos encontrados en el Archivo de la Secretaría de

Pueblos y Culturas Indígenas, referentes a Chenalhó y a otros municipios de Los Altos. Porque nuestra tesis también es una invitación para que otros historiadores consulten y se interesen por los acervos que se encuentran fuera la Ciudad de México, pues aún están esperando ser explorados.

I. Radiografía de creencias: la diversidad religiosa en México

1. Grupos no católicos

Para abordar la presencia de las religiones no católicas en México, es pertinente aclarar el uso que daremos al término *protestante*. Con este haremos referencia al “protestantismo histórico”,²⁰ que se implantó y desarrolló en México desde 1872;²¹ dentro de éste se pueden identificar cuatro agrupaciones religiosas: la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal; la Sociedad de la Iglesia Presbiteriana; la Sociedad Misionera Congregacionista y la Iglesia Bautista.²²

El protestantismo que se asentó en América Latina durante el siglo XIX se caracterizó por el estudio riguroso y sistemático de las Escrituras,²³ es decir, las reconocen como una autoridad final en materias de espiritualidad, doctrina, y ética; exaltación en la conversión o “nuevo nacimiento” y, preocupación por compartir la fe con otros.²⁴

Las sociedades protestantes surgieron a la par del triunfo liberal, en un contexto donde el catolicismo tenía un lugar hegemónico y se oponía a “la

²⁰ Los grupos no católicos también son conocidos como evangélicos. Este término hace referencia a la difusión del Evangelio, es decir, la “buena nueva” para la salvación de las almas. Las denominaciones históricas se basan en la divinidad, la resurrección y la segunda venida de Jesucristo a la tierra; creen en el arrepentimiento, la expiación y la Biblia como máxima autoridad. Véase Carolina Rivera Farfán y Ma. Del Carmen García Aguilar (*et al.*), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, CIESAS, UNAM, 2005, p. 73-78. Muchos investigadores utilizan como sinónimos los términos protestante y evangélico, algunos clasifican las diferentes Iglesias dentro de cada uno de estos conceptos. Nosotros denominaremos protestante a las primeras Iglesias que arribaron a México, conocidas como protestantismo histórico. Haremos referencia al resto de las organizaciones religiosas con el concepto de grupos o Iglesias no católicas.

²¹ Laura Espejel López y Rubén Ruiz Guerra (*et al.*), *El protestantismo en México (1850-1940). La iglesia Metodista Episcopal*, México, INAH, 1995, p.10. Éste término no incluye a los grupos “pentecostales” o las organizaciones independientes, también llamadas paracristianas, como son los Testigos de Jehová, Mormones, Adventistas que se explicarán más adelante.

²² Los nazarenos también se ubican dentro del “protestantismo histórico”, pero llegaron a Chiapas en 1903 y a la ciudad de México en 1908. Véase Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS, SEGOB, 2007, p. 48.

²³ Nos referimos a la Biblia. Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi (edit.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, CIESAS, Colegio de Michoacán, 2007, p.12.

²⁴ Carlos Monsiváis y Carlos Martínez García, *Protestantismo, diversidad y tolerancia*, México, CNDH, 2002, p. 58.

modernidad liberal". El protestantismo y el liberalismo coincidieron en la búsqueda de "la modernidad democrática y pluralista",²⁵ es decir, compartían una serie de ideales, como el de integrar a más sectores de la sociedad en las nuevas actividades económicas y, la necesidad de instaurar un sistema de educación pública.

Diversos liberales en Latinoamérica solicitaron la presencia de las sociedades protestantes como una forma de debilitar a la Iglesia católica. Así la creación de las Sociedades Bíblicas -británicas y estadounidenses- en 1804 y 1816, coincidió con el interés de los liberales por alfabetizar y educar a la población; los integrantes de las sociedades bíblicas no se preocuparon únicamente por difundir la Biblia cristiana, también le daban importancia a la educación popular. Los pastores viajaron por América Latina durante el siglo XIX, divulgaron la Biblia, intervinieron en actividades de tipo comercial o diplomático, pero no fundaron ninguna iglesia.²⁶

Para el caso de México, con el triunfo de la causa liberal y la publicación de las Leyes de Reforma en 1860, se instauró la ley que permitió la libertad de cultos, con ésta finalizaban las relaciones con el Vaticano.²⁷

Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límite que el derecho de tercero y las exigencias del orden público. En todo lo demás, la independencia del Estado, por una parte, y las creencias y prácticas religiosas, por otra, es y será perfecta e inviolable.²⁸

Con lo anterior se permitió a los residentes extranjeros practicar libremente sus creencias religiosas. El gobierno liberal trató de encontrar un equilibrio entre su proyecto de estado moderno y la realidad, sin perder de vista que la mayor

²⁵ Jean Pierre Bastian, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE, 1994, p. 73.

²⁶ *Op. cit.*, p.76.

²⁷ J. P. Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE, El Colegio de México, p.32.

²⁸ *Nuevo código de la Reforma. Leyes de Reforma. Colección de las disposiciones que se conocen con este nombre, publicadas desde el año de 1855 al de 1868 formada y anotada por el Lic. Blas José Gutiérrez*, Tomo II, Parte 3, México, SCJN, Poder Judicial de la Federación, 2009, p. 571.

parte de la sociedad mexicana era católica; incluso en 1861 y 1867 se puso en marcha un proyecto para la creación de una “Iglesia católica mexicana reformista”, como una forma de provocar un cisma.²⁹

Durante la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, en 1872, las organizaciones que surgieron a raíz del movimiento católico reformista se enfrentaron a un gobierno que les negó la disposición de espacios para practicar sus cultos; estos sectores deseaban continuar con la disidencia, la cual no significaba únicamente la autonomía religiosa, sino la municipal y el respeto de sus derechos agrarios.³⁰

Algunas de estas organizaciones -como sectores sociales en transición que coincidían en la reivindicación de la autonomía regional-³¹ se relacionaron con las sociedades misioneras protestantes, como una alternativa que daría continuidad a la disidencia religiosa. Justo entre 1872 y 1873 las diversas iglesias protestantes comenzaron su arribo a México.³² Dicho vínculo dio la oportunidad a los integrantes del movimiento reformista de ascender socialmente, además de ampliar la lucha ideológica contra los intereses de los dueños de fábricas y haciendas y de la Iglesia (católica).³³

No fue tarea fácil la creación de vínculos entre algunos dirigentes de los movimientos reformistas mexicanos con los grupos protestantes, incluso se

²⁹ Dentro de la disidencia religiosa se podían ubicar a tres sectores, primero la “Iglesia Mexicana de Jesús”, que denunciaba los abusos del clero, su objetivo era tener una iglesia leal al gobierno; después surgieron congregaciones independientes en la ciudad de México, Pachuca, Zacatecas y Monterrey, integradas por liberales radicales (ex militares, artesanos, obreros, empleados del gobierno), relacionadas con movimientos campesinos; el último sector son los residentes de origen anglosajón, cuya influencia se dejó ver a través de la difusión de sus creencias protestantes con sus trabajadores y/o vecinos. Sin embargo, la disidencia religiosa no consiguió un número importante de adeptos, aunque fue un factor que facilitó el establecimiento de sociedades protestantes en 1872. Véase J.P. Bastian, *Los disidentes...Op. cit.*, p. 40-46.

³⁰ *Op. cit.*, p. 47.

³¹ *Op. cit.*, p.117.

³² A pesar de que 1872 es considerada la fecha en que inició el establecimiento de las sociedades protestantes en México, debemos aclarar que existen registros de su presencia en los estados de Nuevo León, Zacatecas, Tamaulipas y Chihuahua de 1827 a 1829: “Se trataba solamente de la distribución de biblias publicadas por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Su representante, James Thompson, llegó a México en 1827 para contribuir a la fundación y organización de escuelas lancasterianas.” Véase Laura Espejel López y Rubén Ruíz Guerra (*et al.*), *Op. cit.*, p. 60.

³³ J.P. Bastian, *Los disidentes...Op.cit.*, p.99.

generaron rumores sobre los intereses anexionistas que supuestamente buscaron los misioneros extranjeros. Al final, los reformistas utilizaron la infraestructura y el dinero de las sociedades misioneras estadounidenses, para continuar su lucha contra la Iglesia católica e incrementar los adeptos de la disidencia religiosa.³⁴

Los misioneros protestantes que arribaron a nuestro país contaban con recursos económicos que provenían la mayoría de las veces de donaciones, por lo cual un gran número de ellos se estableció en las ciudades; sólo al principio trabajaron en las periferias de estas y luego se dedicaron casi por completo a los grandes centros urbanos, pues dejaron en manos de los misioneros mexicanos las zonas rurales.³⁵

Si bien la presencia de las comunidades protestantes en el norte de México implicó sólo la distribución de biblias, entre octubre de 1872 y principios de 1874, cada unas de las cinco asociaciones se estableció en México con algunos misioneros.³⁶ Los presbiterianos arribaron en octubre de 1872 con tres misioneros; uno estuvo en la ciudad de México y Guanajuato, otro en Zacatecas y el último en San Luis Potosí. El 7 de noviembre del mismo año llegaron dos misioneros congregacionalistas que fueron enviados a Guadalajara y Monterrey. Para diciembre los metodistas del norte designaron a sus obispos para la compra de propiedades en la ciudad de México y Puebla. Por otro lado, la iglesia Presbiteriana del sur envió un misionero a Matamoros en 1874.³⁷

Las actividades realizadas por los misioneros incluyeron, además del establecimiento de congregaciones, imprentas para la difusión de sus periódicos, así como obras de beneficencia³⁸ y escuelas (nivel básico, normales y seminarios). La educación que ofrecían significó en muchas ocasiones la

³⁴ *Op. cit.*, p.60.

³⁵ Laura Espejel López y Rubén Ruiz Guerra (*et al.*), *Op. cit.*, p.33.

³⁶ Se hace referencia a cinco asociaciones protestantes porque la Iglesia presbiteriana se dividió en Iglesia presbiteriana del norte e Iglesia presbiteriana del sur, lo mismo sucedió con la Iglesia metodista. Es importante señalar que los misioneros venían acompañados de sus esposas.

³⁷ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 55-57.

³⁸ Laura Espejel López y Rubén Ruíz Guerra (*et al.*), *Op. cit.*, p.34.

oportunidad de acceder a un servicio que el gobierno no podía satisfacer en todo el país.

La mayoría de las Iglesias pertenecientes al protestantismo histórico buscaron también mejorar las condiciones sociales y económicas de sus fieles. Ésta es una de las razones por las cuales los primeros conversos pertenecían a sectores populares (obreros, mineros, ferrocarrileros y trabajadores del campo). Las Iglesias compartían características con las sociedades mutualistas, como la creación de escuelas, cajas de ahorro y solidaridad con los miembros de su comunidad. Unirse a una nueva religión era una forma en que la población podía oponerse al poder ejercido por los dueños de las haciendas y las fábricas, incluso contra las autoridades gubernamentales y el cura de su comunidad que, exigía la cooperación para las fiestas católicas.³⁹

La reacción frente a la presencia de los protestantes en México no se hizo esperar: en 1866 obispos de Hidalgo, San Luis Potosí y Guanajuato publicaron cartas pastorales donde prevenían a la población sobre la propaganda del protestantismo. A finales de 1869 se dieron los primeros enfrentamientos violentos con grupos católicos en Puebla y Oaxaca.⁴⁰ Ésta problemática se hizo tan recurrente que en “[...]1876 la Iglesia de Jesús, la Metodista y la Presbiteriana organizaron una Alianza Evangélica para fortalecer su posición y presentar un frente común ante las diversas agresiones que venían sufriendo por parte de algunos católicos. Ésta alianza funcionó hasta 1879.”⁴¹

Cuando Porfirio Díaz arribó al poder en 1877, entabló una relación con la Iglesia católica “[...] a base de concesiones mutuas y consideraciones recíprocas en bien de la paz pública.”⁴² Los católicos se mantuvieron cerca de Díaz y comenzaron a ocupar puestos gubernamentales, mostrando relaciones cordiales a

³⁹ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p.63-68.

⁴⁰ Para conocer más casos de intolerancia religiosa durante el siglo XIX véase Laura Espejel López y Rubén Ruíz Guerra (*et al.*), *Op. cit.*, p.32-35.

⁴¹ *Op. cit.*, p.35.

⁴² Ralph Roeder, “La actividad política de la Iglesia” en Ralph Roeder *Hacia el México moderno: Porfirio Díaz*, Tomo I, México, FCE, 1996, p.342.

través de diversas ceremonias religiosas o eventos sociales. El presidente buscaba eliminar las fuentes de tensión con la Iglesia católica y obtener su respaldo a favor del orden y de la paz.⁴³

La Iglesia católica se reorganizó durante el porfiriato, con lo cual reaparecieron festividades, peregrinaciones y demás expresiones públicas de la religiosidad católica. Se crearon más diócesis y seminarios; se coronó a la Virgen de Guadalupe en 1895, entre otras celebraciones.⁴⁴ A pesar de este panorama, las congregaciones protestantes duplicaron su número entre 1877 y 1882, sobre todo en regiones como las huastecas hidalguense y potosina, la sierra de Puebla, el centro y sur de Tlaxcala, el sur del Estado de México, la sierra de Guerrero y Zitácuaro, Michoacán.⁴⁵ Para el período 1885-1890, las distintas Iglesias consiguieron asentarse en el sur de Veracruz; la Chontalpa, Tabasco y la región norte del país⁴⁶ (Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Sinaloa, Zacatecas y Durango).⁴⁷ Será hasta la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX que los misioneros protestantes arriben al centro de Oaxaca y Chiapas, así como al suroeste de Yucatán.⁴⁸

La mayor parte eran zonas donde la Iglesia católica tenía una débil presencia o sus habitantes conservaron una tradición liberal anticatólica, es decir, poblaciones donde la disidencia religiosa se había perfilado como una posibilidad de cambiar la situación jurídico-política de sus comunidades.⁴⁹

Sin embargo, las comunidades donde se establecieron las congregaciones protestantes fueron de índole diversa: en Puebla, el Valle de México, Tlaxcala y Guerrero ganaron adeptos entre obreros y rancheros; en las huastecas de San Luis Potosí e Hidalgo los rancheros y mineros adoptaron las nuevas religiones; su presencia en Michoacán se vio reflejada en jornaleros, rancheros y hacendados;

⁴³ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 175.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 177, 179.

⁴⁵ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 87, 90-106.

⁴⁶ Nos referimos a algunas zonas de cada uno de los estados del norte del país.

⁴⁷ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 110-119.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 109-111, 134.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 97-98.

en Veracruz y Tabasco tuvieron éxito entre comunidades indígenas, rancheros y comunidades urbanas; finalmente en la zona norte del país, los protestantes se expandieron entre comerciantes, mineros, rancheros, obreros y jornaleros.⁵⁰

Con el crecimiento de las congregaciones protestantes iniciaron los ataques y persecuciones por parte de la Iglesia católica: “La persecución tomó la forma de vejaciones, encarcelamientos, asesinatos, incendios y asaltos a los templos protestantes, tuvo repuntes particulares en 1881, 1884, 1887 y 1891, años cercanos a los períodos electorales, en los que las tensiones entre liberales radicales y católicos parecían aumentar.”⁵¹

Este clima de persecución también afectó a la prensa liberal, sobre todo en el centro del país, pues era un espacio que permitía manifestar el descontento por la política de conciliación entre la Iglesia católica y Porfirio Díaz, sumado a sus reelecciones. Protestantes y liberales independientes expresaron su crítica.⁵²

Ya en el siglo XX, algunos miembros de comunidades protestantes vieron en la revolución maderista una nueva forma de luchar por la defensa de sus derechos civiles; por ejemplo, varios metodistas participaron en actos cívicos-religiosos, a través de los cuales manifestaban valores democráticos y patrios, acciones que coincidían con el liberalismo de oposición. “Su participación en la revolución repercutió en una actitud más tolerante hacia ellos de parte de la población mexicana.”⁵³

Diversas congregaciones protestantes también formaron parte de la lucha armada en 1910, sobre todo las que se ubicaron en la zona centro y norte del país.⁵⁴ De hecho los misioneros establecidos en México enviaron informes a sus

⁵⁰ Op. cit., p. 87-107, 110-135.

⁵¹ Incluso llegaron a realizar asambleas para encontrar formas de frenar la violencia ejercida por la Iglesia católica. *Op. cit.*, p.180, 181.

⁵² Para conocer casos específicos véase J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 186, 191, 192.

⁵³ Laura Espejel López y Rubén Ruíz Guerra (*et al.*), *Op. cit.*, p. 135.

⁵⁴ Para ver ejemplos concretos véase J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 288, 289, 290.

directivos en Estados Unidos, donde expresaban su simpatía por la revolución y condenaban la intervención que pretendía su gobierno en territorio mexicano.⁵⁵

Una de las aportaciones más sobresalientes de los protestantes durante los gobiernos revolucionarios fue el desarrollo de la educación, ya sea por medio de sus escuelas o teniendo algún cargo en la Secretaría de Instrucción Pública. Entre éstos se puede mencionar a Andrés Osuna, Moisés Sáenz, Alfonso Herrera, Benjamín Velasco, Juana Palacios y José María Cárdenas.⁵⁶ Durante el gobierno de Madero no hubo transformación en la educación, pero a partir de 1914 con el mandato de Venustiano Carranza se aprovecharon los servicios de algunos ministros protestantes para reconstruir el sistema educativo nacional. Fue así como algunos miembros de las comunidades protestantes influyeron en la formación de “[...] intelectuales de cuño popular que se convirtieron en voceros de las reivindicaciones agrarias y en portadores de un civismo liberal y radical.”⁵⁷

A pesar de que el Congreso Constituyente, instaurado en Querétaro en diciembre de 1916, modificó el Artículo 3º Constitucional restringiendo la participación de “corporaciones y ministros religiosos” en la educación primaria para darle un carácter laico,⁵⁸ en la práctica no desaparecieron los colegios protestantes, ni los católicos. Para el año de 1917 las misiones proporcionaban escuelas y maestros que el país necesitaba,⁵⁹ y en 1920 el sistema educativo de las Iglesias protestantes era tan sólido que se había extendido a “las zonas más exclusivas de la capital de la república” y también en los barrios más pobres, así como en “poblaciones rurales aisladas”.⁶⁰

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 284. Se pueden encontrar otros ejemplos de iglesias protestantes que simpatizaron con los gobiernos revolucionarios en José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, 2ª ed., México, Porrúa, 1984, p. 617.

⁵⁶ Si desea conocer las actividades que cada uno de ellos desempeñó véase Deborah Baldwin “Diplomacia cultural: escuelas misionales protestantes en México” en *Historia Mexicana*, Vol. XXXVI, Núm. 2, Octubre-Diciembre, México, El Colegio de México, 1986, p. 292-296. También puede consultarse el apartado “Las redes escolares protestantes” en J.P. Bastian, *Protestantismo y modernidad...Op. cit.*, p.129-134.

⁵⁷ J.P. Bastian, *Protestantismo y modernidad... Op. cit.*, p. 181.

⁵⁸ Laura Espejel López y Rubén Ruíz Guerra (*et al.*), *Op. cit.*, p. 137.

⁵⁹ Deborah Baldwin, *Op. cit.*, p. 312-316.

⁶⁰ Laura Espejel López y Rubén Ruíz Guerra (*et al.*) *Op. cit.*, p. 146.

Con el mandato del general Plutarco Elías Calles algunos protestantes también formaron parte de su gabinete, sobre todo en el sector educativo, aquí destaca la figura de Moisés Sáenz.⁶¹

Durante las primeras décadas del siglo XX, algunas organizaciones protestantes, como la metodista y presbiteriana, sufrieron transformaciones importantes: primero, en 1913 las Iglesias que tenían misioneros en Latinoamérica crearon el Consejo de Cooperación en América Latina (CCLA), como una forma de dar legitimidad a su trabajo evangelizador; el secretario ejecutivo fue el misionero Samuel Guy Inmann.⁶² Segundo, las organizaciones realizaron congresos en Panamá (1916), Montevideo (1925) y La Habana (1929); en esta última ciudad se planteó la necesidad de preocuparse por los problemas económicos y sociales de sus feligreses; el protestantismo no debía difundirse únicamente en las ciudades, sino también en las zonas rurales; era necesario acercarse a los pueblos indios para “[...] educarlos, evangelizarlos e integrarlos a sus naciones respectivas.” Se buscaba regenerar a la sociedad a través del evangelio y “Latinizar” las Iglesias, es decir, adecuarlas al contexto donde desarrollaban su trabajo.⁶³ Por ejemplo, la importancia y necesidad que tenían los misioneros estadounidenses de aprender la lengua nacional, “[...] aunque se recomendaba el aprendizaje del dialecto local [...]” fue una de las resoluciones que se tomaron como base de la evangelización.⁶⁴

Siguiendo esta línea de acercar el evangelio a los indígenas, el misionero William Cameron Townsend concibió en 1930 la creación de un organismo que realizara dicha tarea. Como miembro de la Iglesia presbiteriana, Cameron Townsend, junto con la Wycliffe Bible Translators, fundó el Instituto Lingüístico de

⁶¹ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 180.

⁶² Samuel Guy Inmann estableció un proyecto educativo en Piedras Negras, Coahuila, de 1907 a 1915; Venustiano Carranza apoyó su trabajo. Guy Inmann puso en contacto a políticos e intelectuales latinoamericanos con sus similares estadounidenses. También se manifestó en contra de la intervención militar de su país en territorio mexicano y difundió la idea sobre la importancia de invertir más dinero en la educación. Véase Laura Espejel López y Rubén Ruiz Guerra, (*et al.*), *Op. cit.*, pp. 147-157.

⁶³ J.P. Bastian, *Op. cit.*, pp. 162-166.

⁶⁴ Prudencio Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, Madrid, FERES, 1962, p. 109.

Verano (ILV);⁶⁵ su objetivo fue “[...] desarrollar un programa de cooperación para la investigación de las lenguas indígenas [...] como también el estudio detallado de las características culturales y biológicas de los distintos grupos indígenas [...] y todo aquello que signifique el mejoramiento de dichos grupos autóctonos.”⁶⁶ Se definió al ILV como una “misión de fe”, tuvo un claro objetivo proselitista, aunque se presentó como una institución que desarrolló trabajo de corte lingüístico.

En 1933, durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, el ILV empezó a trabajar en México, se estableció en 16 estados de la República Mexicana. En 1950 se expandió por América Latina, Asia y Oceanía; hacia 1960 inició su establecimiento en África.⁶⁷

Otra de las transformaciones que sufrió el protestantismo latinoamericano durante el siglo XX fue el surgimiento del *Pentecostalismo* en América Latina.⁶⁸ Durante el período de 1910 a 1940 las Iglesias protestantes históricas no tuvieron un crecimiento importante. En ésta misma época el pentecostalismo suplantó a las Iglesias antes mencionadas, pues este nuevo movimiento surgió a partir de un “sincretismo religioso” que se diferenció de las creencias sostenidas por las élites.⁶⁹

⁶⁵ A partir de este momento utilizaremos la abreviatura ILV para referirnos al Instituto Lingüístico de Verano.

⁶⁶ *Dominación ideológica y ciencia social. El Instituto Lingüístico de Verano en México. Declaración de José Carlos Mariategui del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C.*, México, Nueva Lectura, 1979, p.41.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 8. En el Capítulo II de la presente investigación se ahondará más sobre el trabajo del ILV en México.

⁶⁸ El pentecostalismo surgió en Estados Unidos a finales del siglo XIX. Las congregaciones de corte Pentecostal comparten características en su doctrina con las Iglesias del protestantismo histórico: el reconocimiento de la Biblia cristiana como fuente única de revelación, la creencia en la santísima trinidad y la divinidad de Jesucristo. Las Iglesias pentecostales tomaron su nombre por la conmemoración del día de Pentecostés: “cuando los doce apóstoles recibieron el Espíritu Santo y obtuvieron dones extraordinarios”. Por esa razón, los pentecostales se distinguen del resto de las Iglesias no católicas, porque invocan los dones del Espíritu Santo (sanación, profecía, visión, glosolalia y profecía); es un cristianismo “vivo y emotivo”, sus discursos van acompañados de cantos y música. Véase Carolina Rivera Farfán y Ma. Del Carmen García Aguilar *Et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas...*, p.74, 84. Para profundizar en la historia de las iglesias pentecostales véase Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi (edit.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, CIESAS, Colegio de Michoacán, 2007.

⁶⁹ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 147.

En relación a lo anterior, podemos decir que el pentecostalismo tuvo éxito no sólo en el ámbito rural, sino también en las zonas marginales: evangelizaron en “[...] los sitios física y simbólicamente más alejados de la sociedad, incluyendo instituciones penales y la periferia de las ciudades.”⁷⁰ Sus predicadores pertenecían al mismo estrato social paupérrimo, eran “[...] semianalfabetos y autodidactas. Con su exuberancia, la espontaneidad de sus oraciones, la glosolalia,⁷¹ los cantos rítmicos, los gritos de exaltación religiosa y la ausencia de ornato en sus templos. El culto pentecostal parecía ser la expresión de una auténtica religiosidad popular latinoamericana, surgida en el seno de los sectores sociales más miserables.”⁷²

Otras de las razones por las que el pentecostalismo ha tenido tanto éxito es por su servicio social; realiza visitas a presos de cárceles y rehabilita personas con problemas de adicción. Consideran estas actividades como una forma de sanación, lo cual “[...] ha generado mucho interés en diversos sectores donde la atención médica es deficiente, como en las comunidades indígenas [...]” o en asentamientos de migrantes.⁷³

Algunas de las Iglesias pentecostales con presencia en México son: La Luz del Mundo –creada por un mexicano en Jalisco hacia 1926-,⁷⁴ la iglesia del Evangelio Completo, las iglesias Cristianas sólo Cristo Salva, entre otras. En 1960 se disparó el crecimiento de estas Iglesias, lo cual podía apreciarse como la expresión de una cultura religiosa popular latinoamericana, frente al protestantismo histórico que nació a la par del liberalismo político y religioso.⁷⁵

El mayor crecimiento del pentecostalismo en México empezó en las décadas de 1960 y 1970, cuando logró consolidar su trabajo evangelizador en las

⁷⁰ Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi (edit.), *Op. cit.*, p. 12.

⁷¹ Don de lenguas. Capacidad sobrenatural de hablar lenguas. *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española. Consultado el 1º-08-2016 <http://dle.rae.es/?id=JFzNzud>

⁷² J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 211.

⁷³ Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Op. cit.*, p. 82.

⁷⁴ La Luz del Mundo se fue expandiendo por Centroamérica, *Op. cit.*, p. 249. Para introducirse a la historia de dicha iglesia véase Renée De la Torre y Patricia Fortuny, “La construcción de la identidad nacional en La Luz del Mundo” en *Cristianismo y Sociedad*, Núm. 109, México, 1991, p. 33-46.

⁷⁵ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 205.

comunidades indígenas, teniendo mayor presencia en los estados de Veracruz, Oaxaca y Chiapas.⁷⁶ De hecho algunas congregaciones pertenecientes al protestantismo histórico se “pentecostalizaron” para ganar más adeptos entre la población rural y las comunidades indígenas.⁷⁷

A principios de 1960 el protestantismo histórico se reorganizó frente al crecimiento de las nuevas ofertas religiosas y la expansión del pentecostalismo. Las Iglesias protestantes de corte histórico llevaron a cabo encuentros para establecer nuevas formas de trabajo; en 1978 el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) llegó a plantear una línea parecida a la “opción preferencial por los pobres” de la Iglesia católica.⁷⁸ Esto sólo provocó una mayor división entre las Iglesias, porque un sector no estaba de acuerdo en relacionar aspectos políticos con la religión.⁷⁹

Por último, durante los años sesenta y setenta del siglo XX surgieron Iglesias paracristianas o independientes; se caracterizan por utilizar otras versiones de la Biblia, los dirigentes o creadores de estos movimientos establecen una fecha como el inicio del reino de Cristo en la tierra y crean textos de “inspiración divina”, fruto de sus revelaciones. Realizaron su labor misional en las zonas marginales de las ciudades y en zonas rurales, tienen poca presencia en zonas indígenas. Se establecieron en los estados del norte, centro (DF, Edomex, Tlaxcala, Puebla) y sureste del país. Las principales Iglesias independientes son los Testigos de Jehová, los Mormones y los Adventistas del Séptimo Día.⁸⁰

En consecuencia, concluimos que las transformaciones sufridas por el protestantismo que arribó a México durante el siglo XIX, marcaron su dinámica y

⁷⁶ Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Op. cit.*, p. 80.

⁷⁷ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 252.

⁷⁸ Es pertinente recordar que la Teología de la Liberación es una consecuencia del Concilio Vaticano II (1962-1965). Se planteó como una manera de responder a la crisis económica y social por la que atravesaban las sociedades latinoamericanas. Los teólogos de la liberación “[...] entendían la religión como un instrumento de transformación, una vía para que los más necesitados recuperarán la dignidad y mejoraran sus condiciones de vida [...]” Véase Elizabeth Judd y Fotunato Mallimaci (coord.), *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias*, Buenos Aires, CLACSO, CEHILA, 2013, p.16.

⁷⁹ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 236.

⁸⁰ Carolina Rivera Farfán y Ma. Del Carmen García Aguilar (*et al.*), *Op. cit.*, p. 90-102.

difusión por el territorio nacional en la segunda mitad del siglo XX. Esto se vio reflejado en los grupos no católicos que llegaron a Chiapas, tuvieron claro el contexto donde realizaron su trabajo, así como el papel desempeñado por la Iglesia católica. Esta situación facilitó su crecimiento dentro de las comunidades indígenas, pues ofrecieron servicios básicos que ni siquiera los distintos gobiernos les habían ofrecido, como clínicas de salud o escuelas.

Por otro lado, el hecho de señalar a las distintas religiones con el término “protestante”, para nosotros es una postura que desacredita la organización y diversidad de estas Iglesias. Tal vez la Iglesia católica utilizó dicho concepto para minimizar el problema que significó perder un importante número de feligreses durante las décadas de 1960-1970. También creemos que es una expresión empleada por el gobierno como sinónimo de algo problemático o que va en contra de las tradiciones, como explicaremos en el capítulo III.

2. La Iglesia católica

El catolicismo arribó a México por medio de la “conquista espiritual” que desarrollaron las distintas órdenes mendicantes durante la época colonial. El trabajo de las órdenes se encaminó a “[...] destruir no solamente la idolatría sino los elementos de la religión nativa, los indígenas se apropiaron de las imágenes y los rituales cristianos adaptándolos a sus propios marcos religiosos [...]”, es decir, desarrollaron nuevas reinterpretaciones religiosas.⁸¹

Al paso de los siglos, el catolicismo se consolidó como la “religión oficial” de México, convirtiéndose en un elemento de unidad nacional. Sin embargo, es pertinente hacer un breve recuento de las transformaciones que ha sufrido la

⁸¹ Hoy en día se pueden ver éstas reinterpretaciones en la religiosidad popular. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Op. cit.*, p. 40.

Iglesia católica frente a la presencia de otras denominaciones religiosas, así como algunas posturas que ha asumido en su relación con el gobierno.⁸²

Con el triunfo del liberalismo y la publicación de las Leyes de Reforma, Juárez decidió en 1861 expulsar a los obispos que habían sido “[...] acusados de fomentar y financiar a los conservadores durante la Guerra de Tres años [...]” y que rechazaron las reformas en 1859.⁸³ Como se mencionó en el primer apartado, la Reforma permitió a los residentes extranjeros practicar sus cultos, debilitando la estructura de la jerarquía católica, pues el establecimiento de la libertad de creencias abrió la posibilidad para la difusión de otras religiones, aunque esto se consolidó hasta 1872-1873.⁸⁴ Además, el gobierno proclamó “[...] 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, asimismo, se dispondría que todas las contribuciones parroquiales serían voluntarias.”⁸⁵ Sin olvidar el establecimiento de la educación laica.

En respuesta a tales medidas, la Iglesia católica comenzó en 1866 una campaña contra la “propaganda protestante”; incluso se presentaron enfrentamientos entre algunos grupos católicos y miembros de las denominaciones protestantes.⁸⁶ Frente al panorama restrictivo que los gobiernos liberales ofrecieron a la Iglesia católica, ésta desarrolló cambios importantes, como

⁸² Nos referimos a la relación entre la Iglesia católica con el gobierno a nivel federal, estatal y/o municipal. Por otro lado, entendemos el concepto de Estado como la estructura organizativa a través de la cual se ejerce poder, se busca orden y bienestar dentro de una sociedad. Bobbio señala que el Estado es el vínculo entre las relaciones sociales y económicas “unificadas en el momento político de la gestión del poder”, con objetivos concretos como “la paz interna del país, la eliminación del conflicto social, la normalización de las relaciones de fuerza” utilizando métodos como “la ley o la norma jurídica”. Véase Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de política. A-J*, México, Siglo XXI, 1984, p. 626-634.

⁸³ Marta Eugenia García Ugarte, “Proyección de las relaciones estado-iglesia: de la Reforma Liberal a la Revolución Mexicana” en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, SEGOB, 2007, p. 21.

⁸⁴ Periodo en el que arriban las iglesias protestantes a México. Véase J.P. Bastian, *Los disidentes...Op. cit.*, p. 42.

⁸⁵ J.P. Bastian, *Op. cit.*, p. 31.

⁸⁶ Algunos casos de intolerancia religiosa durante el siglo XIX se pueden encontrar en Laura Espejel López y Rubén Ruíz Guerra (*et al.*), *Op. cit.*, p.32-35.

la formación de sus sacerdotes en el Colegio Pío Latinoamericano⁸⁷ o en la Universidad Gregoriana de Roma; mayor calidad en la enseñanza de los seminarios mexicanos; reforma en los institutos religiosos, entre otros.⁸⁸

Dichas transformaciones se reflejaron con la llegada de Porfirio Díaz al poder en 1877; ya que a pesar de que la Constitución de 1857 seguía vigente, la Iglesia católica dio paso a una “conciliación” con el gobierno, en consecuencia, creció el número de obispados, sacerdotes y escuelas católicas; se crearon asociaciones piadosas de seculares, así como institutos dedicados a la educación en zonas con población indígena.⁸⁹

La Coronación de la Virgen de Guadalupe en 1895, fue otro medio con el cual la Iglesia católica demostró su poder de convocatoria y fuerte presencia en la sociedad, pues deseaba lograr “[...] la unificación de los mexicanos en torno a esta idea: el engrandecimiento moral de nuestra raza indígena.”⁹⁰

A lo largo de su mandato, Díaz utilizó el respaldo de la Iglesia para mantener “el orden y la paz” en el territorio mexicano,⁹¹ aunque el apoyo al régimen porfiriano no era incondicional, pues la Iglesia tenía una “libertad” permeada de restricciones; de hecho los diarios católicos expresaron su descontento en algunas reelecciones de Díaz. No obstante, hubo momentos en que la jerarquía católica demostró su apoyo al Estado porque temía la intervención de Estados Unidos y por ende, mayor difusión de las denominaciones protestantes; también le preocupó el inicio de una persecución religiosa.⁹²

⁸⁷ Los sacerdotes formados en este Colegio tendrán un ascenso jerárquico rápido, muchos de ellos pasarán a ser obispos -por ejemplo Francisco Orozco y Jiménez, José Mora y del Río- y, se identificarán con las ideas planteadas en la encíclica *Rerum Novarum*, publicada por el Papa León XIII en 1891. Para ahondar sobre el tema véase Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México-CEH, 1991.

⁸⁸ Marta Eugenia García Ugarte, *Op. cit.*, p. 23.

⁸⁹ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, INDESOC, 1991, p. 158-159.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 158.

⁹¹ J. P. Bastian, *Los disidentes...Op. cit.*, p. 175.

⁹² Jorge Adame Goddard, *Op. cit.*, pp. 161-166.

En el ocaso del porfiriato el país enfrentaba una crisis. La prensa alzó la voz contra las autoridades que aprovechaban sus cargos públicos para beneficio propio; también rechazaban el terror impuesto por los caciques a lo largo de las comunidades del país; las huelgas, los bajos salarios, el aumento en los precios de los alimentos, entre otros.⁹³

Al panorama anterior se sumó a entrevista Díaz-Creelman en 1908, así comenzaron a manifestarse movimientos de oposición, distintos clubes y partidos se venían gestando desde el inicio del siglo XX: los demócratas, los antirreeleccionistas, los reyistas y los militantes católicos. Estos últimos decidieron presentar su “proyecto de reforma social” basado principalmente en la encíclica de León XIII,⁹⁴ la cual dejó ver su preocupación por la cuestión social, es decir mejorar las condiciones de trabajo de obreros y campesinos, atender a los jóvenes, las mujeres y los indígenas. Por esa razón la Iglesia promovió la creación de organizaciones que dieran cauce a las demandas de los distintos sectores de la sociedad: “Nacieron así la Unión Católica Obrera (1908), los Operarios Guadalupanos (1909), la Prensa Católica Nacional (1909), el Círculo Católico Nacional (1909), el Centro Ketteler (1910), la Confederación Nacional de Círculos Católicos de Obreros (1911), el Partido Católico Nacional (1911)”⁹⁵ entre otras.⁹⁶

No todos los católicos apoyaron el proyecto social, sin embargo, miembros distinguidos de la jerarquía eclesial manifestaron su simpatía. La población laica fue el actor principal de las nuevas organizaciones: profesionistas (abogados, médicos, ingenieros, grandes propietarios), comerciantes, artesanos y obreros, entre otros.⁹⁷

En su intento por ofrecer un proyecto alternativo para la crisis por la que atravesaba el país, algunos de los militantes católicos se adhirieron al maderismo,

⁹³ Manuel Ceballos Ramírez, *Op. cit.*, p. 279.

⁹⁴ *Ídem.*

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 280.

⁹⁶ Algunas de las actividades que desarrollaron tales agrupaciones fueron: el mutualismo, las cajas de ahorro, la promoción de escuelas, la formación de bibliotecas, la integración de orquestas, además de actividades religiosas como peregrinaciones, festividades o conferencias.

⁹⁷ Manuel Ceballos Ramírez, *Op.cit.*, p. 318.

otros continuaron apoyando la corriente social o incluso mantuvieron su respaldo al porfirismo. Ante la divergencia de posturas, la participación de los católicos en la política se convirtió en un medio para dar cauce a sus demandas. Bajo el lema de “Dios, Patria y Libertad” se fundó el Partido Católico Nacional el 3 de mayo de 1911. A pesar de la diversidad de opiniones existentes dentro del PCN, decidieron apoyar a Madero para el periodo electoral de ese mismo año.⁹⁸

Madero no logró pacificar al país, ni consiguió la justicia y legalidad tan añorada por el sector católico organizado, para asegurar su participación en la política.⁹⁹ Por esa razón depositaron sus esperanzas en Victoriano Huerta, creyeron que él cambiaría la situación de la Iglesia católica, permitiéndoles poner en práctica reformas como replantear la función de la Iglesia en la sociedad administrando escuelas, hospitales y casas de beneficencia, además de promover cajas de ahorro entre obreros y campesinos, entre otras. No obstante, el gobierno de Huerta comenzó a suprimir algunos derechos ciudadanos¹⁰⁰ para mermar la participación del PCN; además, siguió enfrentándose a los zapatistas y Venustiano Carranza extendió su movimiento en diversos estados del país.¹⁰¹

El PCN fue perdiendo fuerza en el escenario de la política nacional debido a divisiones internas en relación al apoyo que debían dar al régimen de Huerta. Para diciembre de 1913 el dirigente del PCN, Gabriel Fernández Somellera, anunció que el partido no participaría en las elecciones municipales porque “[...] el ejercicio de los derechos políticos se hace imposible cuando la dictadura impera como régimen de gobierno.” Pero continuarían en “[...] la lucha por la democracia cristiana, que es imperecedera, mientras que los regímenes anormales son transitorios.”¹⁰²

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 401, 416.

⁹⁹ Laura O’Dogherty Madrazo, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco, México*, CONACULTA, 2001, p. 214, 229.

¹⁰⁰ Durante la administración de Huerta se cerraron algunos diarios católicos, el país se militarizó, se violó el derecho al sufragio, entre otros. Véase Laura O’Dogherty Madrazo, *Op. cit.*, p. 208-244.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 202.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 246.

Hacia 1913 el proyecto social cristiano inspirado en la *Rerum Novarum* se puso en práctica en las regiones centro y occidente del país, a través de organizaciones que apoyaron a obreros y campesinos, construyeron escuelas católicas y promovieron la participación política.¹⁰³ En un contexto donde la inestabilidad económica y política permeaba el gobierno de Huerta, sumado al avance de los constitucionalistas y la resistencia zapatista, los líderes del PCN fueron encarcelados y después exiliados. Así el PCN desapareció de la escena nacional.¹⁰⁴

Con el ocaso del PCN, la Iglesia católica decidió realizar otras actividades para fortalecer su presencia en la sociedad, como la consagración del Sagrado Corazón y la coronación de Cristo Rey en enero de 1914, así manifestó su desconocimiento del Estado laico, convirtiendo a Cristo en el rey de México, es decir, la Iglesia exploró “[...] las posibilidades de reivindicar, por medio de la movilización social y política de los laicos, el espacio social y cívico antes perdido [...]”.¹⁰⁵ La consagración del Sagrado Corazón también fue un intento por contrarrestar la violencia generada por el movimiento revolucionario.¹⁰⁶

Para esas mismas fechas, la Iglesia tuvo el apoyo de diversas organizaciones laicas que contribuyeron a la difusión de su proyecto social, entre ellas: la Asociación de las Damas Católicas Mexicanas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, los Caballeros de Colón y la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros. Estas organizaciones “[...] sirvieron de soporte al

¹⁰³ Marta Eugenia García Ugarte, *Op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁴ Laura O’Dogherty Madrazo, *Op. cit.*, p. 247, 248.

¹⁰⁵ Matthew Butler, “Jesús coronado: la consagración mexicana al Sagrado Corazón y el huertismo”, Ponencia presentada en el *Congreso Internacional La dimensión religiosa en los política*, UIA, Octubre 2009, p. 10.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 31. De 1914 a 1926 la festividad en honor a Cristo Rey se arraigó de tal manera que movilizó a millares de católicos que ofrecieron una “resistencia armada al estado revolucionario, y les dio un poderoso recurso ideológico para enmarcar y codificar esta violencia”, incluso durante el régimen callista ofrecieron resistencia al asistir a misas clandestinas y difundir propaganda católica.

catolicismo social, en especial, en momentos en los que el clero tuvo muy poco margen de acción.”¹⁰⁷

Las fuerzas constitucionalistas triunfaron sobre el huertismo a mediados de 1914 y, debido a la persecución iniciada principalmente por los carrancistas, diversos miembros del episcopado mexicano abandonaron el país. Se culpó a la Iglesia de todos los problemas que aquejaban a la nación, porque “[...] había mantenido al pueblo en la ignorancia y el atraso.”¹⁰⁸ El anticlericalismo se reflejó en acciones como allanamiento de inmuebles, humillación, encarcelamiento e incluso asesinato de algunos ministros de culto, profanación y saqueo de templos, préstamos forzosos y limitación en el número de sacerdotes que podían ejercer.¹⁰⁹

Es importante recordar que la postura anticlerical de algunos constitucionalistas respondía a referentes culturales distintos de la región centro y occidente del país; además de la influencia liberal, la presencia de congregaciones protestantes en los estados del norte del país contribuyó a la formación de una ideología que identificaba a la Iglesia católica como un obstáculo para el progreso.¹¹⁰

Con el establecimiento de la nueva Constitución en 1917 se limitó el poder de acción de la Iglesia católica. En primer lugar, el Art. 3° determinó el carácter laico de la educación, aunque, como mencionamos en el apartado anterior, esto no implicó la desaparición de las escuelas católicas, ni las protestantes; con el Art. 5° se prohibieron las órdenes religiosas y los votos monásticos. También se impidió a la Iglesia la facultad de adquirir o administrar bienes; los templos pasaron a ser propiedad de la nación según lo establecido por el Art. 27. A través del Art. 24 se reglamentó que los actos religiosos no debían celebrarse en el exterior, sino dentro de los templos y estableció la libertad de culto; con el Art. 130

¹⁰⁷ Gabriela Aguirre Cristiani, “La iglesia católica y la revolución mexicana, 1913-1920” en *Estudios*, No. 84, Primavera, México, ITAM, 2008, p. 48.

¹⁰⁸ Marta Eugenia García Ugarte, *Op. cit.*, p. 33, 36.

¹⁰⁹ Guillermo Raúl Zepeda Lecuona, “La invasión hereje” en *Constitucionalistas, iglesia católica y derecho del trabajo en Jalisco (1913-1919)*, México, INEHRM, 1997, p.52.

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 41.

se negó personalidad jurídica a las corporaciones religiosas; además de limitar el número de sacerdotes, se privó a éstos de intervenir en asuntos públicos y finalmente se prohibió el ejercicio de culto a ministros extranjeros.¹¹¹

En respuesta a la proclamación de la Constitución de 1917, la Iglesia realizó entre 1921 y 1924 una serie de celebraciones en honor a diversos santos, coronación de vírgenes y peregrinaciones en algunas de sus diócesis; fue una forma de reforzar su presencia en la sociedad e ir en contra de la carta magna, ya que este tipo de actividades estaban prohibidas.¹¹² Durante este mismo período el Vaticano difundió la idea de que: “La restauración del orden social cristiano era pues el único camino para resolver el problema social.”¹¹³

Con el precepto anterior, la Iglesia católica continuó atendiendo a las clases más desfavorecidas de la sociedad, es decir, siguiendo la idea de llenar el vacío dejado por el Estado, sobre todo en cuestiones de educación, servicios de salud y organizaciones obreras. Las escuelas de asociaciones protestantes siguieron funcionando.

El gobierno de Obregón llegó a su fin en 1924, para ese momento la Iglesia se encontraba reorganizada, su relación con Roma se había intensificado y el catolicismo social tenía una fuerte presencia en la sociedad. Durante el mandato de Plutarco Elías Calles se buscó el respeto de las leyes vigentes en materia de libertad de culto. El presidente envió un mensaje a *The New York Times*, donde manifestó dicha idea: “[...] a fin de que ahora el cumplimiento de la Constitución no se traduzca en beneficio personal de nadie, sino en enriquecimiento del país [...]”¹¹⁴, es decir, Calles no buscaba la “descatolización” de México, deseaba “[...] hacer efectiva la separación de la Iglesia y el Estado, entendiendo por Iglesia no sólo la católica [...] sino cualquier credo religioso que se traduzca en

¹¹¹ Gabriela Aguirre Cristiani, *Op. cit.*, p. 54.

¹¹² Para ver algunos ejemplos de estas celebraciones véase María Gabriela Aguirre Cristiani, “El episcopado mexicano, la santa sede y la cuestión social” en *¿Una historia compartida?, Revolución mexicana y catolicismo social 1913-1924*, México, IMDOSOC, ITAM, UAM, 2008, p. 102, 103.

¹¹³ *Op. cit.*, p. 115.

¹¹⁴ *Plutarco Elías Calles. Pensamiento político y social. Antología (1913-1936)*, México, FCE, INEHRM, 1988, p. 192.

manifestaciones de culto externo [...]”.¹¹⁵ Sin embargo, Calles fue consciente del poder de convocatoria que tuvo la Iglesia católica, poder que era necesario mermar para que él consolidara su mandato.¹¹⁶

El presidente explicó que las leyes promulgadas no impedían la administración y práctica de culto, pero sí prohibían que los sacerdotes pertenecientes a cualquier religión incitarán “[...] públicamente, por medio de declaraciones escritas o prédicas o sermones, a sus lectos u oyentes al desconocimiento de las instituciones políticas o a la desobediencia de las leyes, de las autoridades o de sus mandatos.”¹¹⁷ De la misma manera se limitó la celebración de actos religiosos al interior de los templos. Esta reglamentación respondió a la existencia de una postura intolerante expresada por algunos sacerdotes católicos hacia “[...] ministros protestantes o a gentes tomadas por tales en pequeñas poblaciones de México [...]”.¹¹⁸

La difusión del catolicismo social, la creación de nuevas diócesis y las escuelas católicas fueron sólo algunos de los elementos que marcaron el desarrollo de la Iglesia durante los años de 1920-1926.¹¹⁹ En ese mismo periodo la presidencia de Calles se caracterizó por la institucionalización del sistema político mexicano. Creó el Partido Nacional Revolucionario (PNR), como una forma de “[...] unificar y disciplinar a los diferentes grupos revolucionarios y hacerles aceptar [...] un mandato superior único [...]”.¹²⁰ El PNR se convirtió en una herramienta que hizo posible el fortalecimiento de la figura del Jefe Máximo.¹²¹

¹¹⁵ *Ídem.*

¹¹⁶ El ejército, la CROM y el Partido Laborista fueron algunos de los bastiones del régimen callista, “su intervención en los gobierno de los estados fue decisiva”. Jean Meyer, *La cristiada. El conflicto entre la iglesia y el estado 1926-1929*, Vol. 2, México, Siglo XXI, 1973, p. 172, 173.

¹¹⁷ *Plutarco Elías Calles... Op. cit.*, p. 193.

¹¹⁸ *Op. cit.*, pp. 194, 195.

¹¹⁹ Jean Meyer, *Op. cit.*, p. 283.

¹²⁰ Arnaldo Córdova, *La revolución en crisis. La aventura del maximato*, 3ª ed., México, Cal y Arena, 1996, p. 49.

¹²¹ Tzvi Medin, *El minimato presidencial: historia política del maximato (1928-1935)*, México, Era, 1998, [Colección problemas de México], p. 41.

Durante el periodo de 1914-1926 en diferentes estados del país se pusieron en práctica las nuevas reglamentaciones referentes a la libertad de culto, los artículos abordaron cuestiones sobre la limitación del número de sacerdotes; la expulsión de los ministros extranjeros; definición de horarios para efectuar celebraciones e incautar templos.¹²² El conflicto entre la Iglesia y el Estado se agudizó después de la publicación de las declaraciones del arzobispo de México José Mora y del Río, donde se manifestó en contra de los artículos 3º, 5º, 27 y 130 de la Constitución.¹²³

En respuesta a tales cuestionamiento, para junio de 1926, las disposiciones en materia de libertad de culto se concentraron en la “Ley Calles”, es decir, fue la reglamentación del Artículo 130, con la cual Calles buscó “[...] la supremacía del Estado sobre la Iglesia [...]”¹²⁴ Los obispos respondieron a dicha ley clausurando los templos en julio del mismo año, como una forma de exigir reconocimiento y respeto para la Iglesia.¹²⁵

El conflicto cristero terminó en junio de 1929 con la firma de los acuerdos entre el presidente Emilio Portes Gil y los jerarcas de la Iglesia católica, decisión que desconcertó a los cristeros, pues nunca se les consultó sobre dichos acuerdos. Los cultos católicos se reanudaron un mes después.¹²⁶ Al final de la guerra cristera, existieron dos posturas dentro de la Iglesia católica: una mayoría que deseaba reconciliarse con el gobierno y se vinculaba cada vez más con Roma y, una minoría intransigente dispuesta a trabajar para el pueblo.

A pesar de la firma de los acuerdos de paz, los cristeros padecieron “[...] la hostilidad de las autoridades civiles. Ante las agresiones que sufrían, fue

¹²² Alicia Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, SEP, 1987, [Cien de México], p. 60.

¹²³ Enrique Krauze, *Reformar desde el origen. Plutarco E. Calles*, México, FCE, 1987, [Biografía del poder, 7], p. 68, 69.

¹²⁴ Alicia Olivera Sedano, *Op. cit.*, p. 107, 111.

¹²⁵ Arnaldo Córdova, *Op. cit.*, p. 269.

¹²⁶ Jean Meyer, *Op. cit.*, pp. 333-340.

necesario que la Secretaría de Guerra y Marina ordenara a todas las Jefaturas de Operaciones Militares que les ‘impartieran garantías’”.¹²⁷

En 1929, la Iglesia creó Acción Católica como una forma de subordinar las asociaciones laicas al poder de la jerarquía católica, de esta manera reafirmó su idea de controlar la participación de los seglares en el ámbito social. Aunque el conflicto armado llegó a su fin, en 1930 la persecución religiosa continuó en estados como Tabasco y Veracruz. Bajo el mandato de Cárdenas en 1934, se incrementó la intolerancia religiosa y la persecución de católicos; en muchos estados se mandaron cerrar iglesias y se confiscaron bienes al clero.¹²⁸

El *modus vivendi* se estableció realmente a partir del periodo 1936-1938. Cárdenas fue disminuyendo el anticlericalismo de sus discursos y la Iglesia emitió una declaración en la cual apoyaba la expropiación petrolera. El gobierno no reformó los artículos constitucionales, pero toleró “[...] la educación católica impartida en colegios privados y manifestaciones públicas de culto”.¹²⁹ La transformación de la relación entre el Estado y la Iglesia, pasó de la intransigencia a la conciliación; implicó también la renovación de la jerarquía católica, así como la influencia del delegado apostólico.¹³⁰ Sin embargo, para la segunda mitad de la década de 1930, las diócesis con baja atención pastoral y menor número de sacerdotes fueron: Campeche, Chiapas, Oaxaca, Tabasco, Yucatán, Sinaloa, Sonora, Nayarit y Baja California.¹³¹

Con el arribo de Manuel Ávila Camacho a la presidencia y la efervescencia de la segunda guerra mundial, el gobierno comenzó a expresar su anticomunismo, acción que coincidió con las campañas que la Iglesia había iniciado en 1936 contra las “tesis marxistas y las ideas socialistas”. Con lo anterior, la jerarquía católica daba paso a su visión sobre el protestantismo como el origen de los

¹²⁷ Marta Eugenia García Ugarte, *Op. cit.*, pp. 39, 40.

¹²⁸ Roberto Blancarte, *Historia de la iglesia católica en México 1929-1982*, México, FCE, El Colegio Mexiquense, 1992, p. 33-35, 38.

¹²⁹ *Op. cit.*, p. 59.

¹³⁰ Algunos de los obispos que estuvieron involucrados en la guerra cristera fallecieron a finales de la década de 1930, dando paso a nuevos jefes dispuestos a una conciliación con el Estado.

¹³¹ *Op. cit.*, p. 67.

problemas en la sociedad por su herencia liberal, debido a que éste último podía desembocar en socialismo.¹³²

Desde 1931 el sector católico se opuso a la entrada de capital estadounidense en México, porque lo traducían como la penetración de Iglesias protestantes en el territorio nacional, por lo tanto, también rechazaban el panamericanismo, al cual identificaban como un “[...] instrumento a la expansión política y económica de los Estados Unidos, por ser un vehículo del protestantismo [...]”, es decir, atacaban la identidad nacional.¹³³ Para la Iglesia católica ser mexicano y ser católico eran caracteres inseparables.

En diciembre de 1941 la Cámara de Diputados aprobó una reforma al Artículo 3º, eliminando el carácter “socialista” de la educación pública; aunque esto no significó la aceptación de la educación religiosa, la Iglesia lo asumió como una victoria, pues permitió “[...] la participación de los particulares en la educación, incluidos los religiosos”.¹³⁴ Recordando que las escuelas particulares habían sido incorporadas a la SEP.¹³⁵

Frente a estas transformaciones, durante la década de 1940 la Iglesia continuó expresando cierto apoyo al gobierno. Sin embargo, con la entrada de México a la guerra y el apoyo que dio el gobierno de Ávila Camacho a Estados Unidos, aumentó el número de misioneros protestantes que arribaron al país. Los católicos no tardaron en reaccionar con una campaña antiprotestante a través de sus organizaciones seculares, como Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional Sinarquista, quienes estaban conscientes que el avance de iglesias protestantes

¹³² *Op. cit.*, p. 75. Estas ideas se vieron reforzadas con la encíclica *Divini redemptoris* (marzo de 1937) de Pío XI, donde se describe al comunismo como “Un seudo ideal de justicia, de igualdad y de fraternidad en el trabajo, satura toda su doctrina y toda su actividad con un cierto misticismo falso”, basándose en la ideas de Marx, donde Dios no tiene cabida. Para consultar la encíclica completa véase http://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_sp.html

¹³³ *Op. cit.*, p. 77.

¹³⁴ Marta Eugenia García Ugarte, *Op. cit.*, p. 20.

¹³⁵ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 83, 96, 97.

también respondía a la falta de sacerdotes en regiones del país como los estados del norte y del sureste.¹³⁶

En 1948 era evidente la consolidación del *modus vivendi* porque la jerarquía católica había logrado que el Estado mexicano “[...] reconociera su derecho a existir y a impartir su magisterio [...]”; además se consolidó como un sector con poder independiente del gobierno.¹³⁷ A pesar de esto, la década de 1950 será el último momento en que el catolicismo mantuvo el monopolio del campo religioso latinoamericano; después empezaron a desarrollarse nuevas sociedades religiosas que ganaron adeptos entre las “poblaciones marginadas y analfabetas”.¹³⁸

Las transformaciones del panorama religioso mencionadas anteriormente, se insertan en el gobierno de Miguel Alemán, en un contexto de desarrollo económico; de impulso a la infraestructura en las ciudades y de la producción agrícola, así como la continuación y extensión de los programas sociales.¹³⁹ Sin embargo, aumentó la polarización entre los diferentes sectores de la sociedad, la diferencia entre la calidad de vida en la ciudad o en el campo era muy marcada, la burguesía mexicana se encontraba en ascenso.¹⁴⁰

Por lo tanto, algunos integrantes de la Iglesia se dieron cuenta de que el gobierno no era capaz de resolver los problemas que aquejaban a la sociedad, así que manifestaron su descontento a través de peregrinaciones y campañas en contra de los artículos anticlericales. También aprovecharon el 60 aniversario de la *Rerum Novarum* en mayo de 1951, para exponer la miseria en la que vivía la mayoría de la población, reflejo de la desigualdad económica.¹⁴¹

¹³⁶ *Op. cit.*, p. 105, 106.

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 112.

¹³⁸ J.P. Bastian, *Protestantismo y modernidad latinoamericana...Op. cit.*, p. 246.

¹³⁹ Ricardo Pérez Montfort, *Miguel Alemán Valdés. Su tiempo y trayectoria política. Cartones y caricaturas*, México, Fundación Miguel Alemán, 2013, p. 49, 58, 59.

¹⁴⁰ Tzvi Medin, *El sexenio alemanista. Ideología y praxis política de Miguel Alemán*, México, Era, 1990, p. 85, 146, [Colección problemas de México].

¹⁴¹ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 119, 124 125.

En 1952 este sector de la Iglesia exigió al gobierno “justicia social, moralización de las costumbres y libertad religiosa”; de nuevo se sirvió de las organizaciones laicas¹⁴² para difundir los preceptos del catolicismo social entre el sector obrero; inclusive intentó establecer un sistema de crédito para consolidar un sindicato católico.¹⁴³ Con estas expresiones la Iglesia cuestionó el orden establecido, es decir, quiso recuperar cierta autonomía frente a un gobierno que intentaba restarle influencia evitando su participación en cuestiones públicas y convirtiendo el catolicismo en un asunto privado.¹⁴⁴

En la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada entre julio y agosto de 1955, se estableció la creación de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) como una manera de reorganizar la Iglesia en América Latina. En esa ocasión también se discutió la escasez de sacerdotes, la cuestión misional y la importancia de difundir la doctrina social de la Iglesia para mejorar las condiciones de vida de las “clases necesitadas”, poniendo énfasis en la población indígena.¹⁴⁵ El surgimiento de la CELAM refleja el interés de la Iglesia católica por adecuar su trabajo con las sociedades latinoamericanas.

Como ejemplo de este interés por adecuarse a las particularidades de cada región, en 1959 el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, emprendió en su diócesis la “segunda evangelización”, acción que también respondió a la expansión de las religiones no católicas asentadas en el sureste mexicano; de hecho, retomó algunas prácticas de esas iglesias para ganar adeptos en las comunidades indígenas. En la segunda evangelización se trató de retomar los rasgos culturales de la región, pero la diócesis de San Cristóbal no logró que sus fieles abandonaran el “trago”, ni se opusieran al sistema de cargos religiosos

¹⁴² De nuevo nos referimos a Acción Católica Mexicana (ACM), también participaron las Congregaciones Marianas y la Legión Mexicana de la Decencia.

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 126, 133, 134. Para profundizar sobre las acciones desarrolladas por las organizaciones laicas y las medidas tomadas por la Iglesia ante el gobierno de Miguel Alemán, véase el capítulo completo “La búsqueda de un modelo social utópico (1950-1958)” de la obra anteriormente citada.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 139, 142, 147.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 151, 162, 163.

tradicionales o al elevado costo de las fiestas, situaciones que merman la condición económica de los indígenas.¹⁴⁶

En 1960 ya era posible dibujar un mapa de la diversidad religiosa en el país. Por un lado, estados como Hidalgo incrementaron su población católica, al registrar 837,632 habitantes en el decenio de 1950 y 963,408 en la década de 1960; Morelos pasó de 265,136 a 367,571 católicos y Jalisco de 1,735,782 a 2,350,221 personas que se asumieron como católicos. Estas cifras evidenciaron el predominio de la Iglesia católica en zona central del país y en la diócesis de Guadalajara. Por otro lado, en el sureste y el norte de México creció la población no católica a lo largo de 1960. Así, Chiapas pasó de 19,292 personas adscritas a alguna Iglesia protestante en la década de 1950 a 50,887 en 1960; Yucatán tuvo 8,012 habitantes no católicos en 1950 y 14,903 en 1960. Mientras que Sonora pasó de 6,693 a 12,216 y Tamaulipas de 20,222 a 34,336.¹⁴⁷

Teniendo como fondo el panorama anterior, se celebró el Concilio Vaticano II, del 11 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965, evento que dio paso a una transformación en diversos integrantes¹⁴⁸ de la Iglesia mexicana. El Concilio ayudó a intensificar la multiplicidad de posturas existentes dentro de la Iglesia católica respecto a su papel en la sociedad, es decir, abrió el debate dentro de la Iglesia católica. Por ejemplo, apareció el planteamiento de “Iglesia autóctona”, es decir, “[...] iglesias arraigadas en sus costumbres y culturas [...] lo originario que aplicado a la Iglesia se refiere a la fidelidad con las propias raíces culturales”.¹⁴⁹

El fortalecimiento y crecimiento de las organizaciones laicas pertenecientes a los diferentes grupos que integraban la Iglesia Católica como el Secretariado Social Mexicano, el Movimiento Familiar Cristiano, la Asociación Católica de la

¹⁴⁶ Juan Pedro Viqueira, “Los Altos de Chiapas: una introducción general” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, 2004, p. 232.

¹⁴⁷ Fuente INEGI, *VIII Censo General de Población 1960*. “Población según credo religioso por entidades federativas y sexo. Comparativos con datos del censo de 1950 y variación porcentual.”

¹⁴⁸ Entiéndase obispos, sacerdotes, dirigentes y militantes católicos.

¹⁴⁹ Jorge Valtierra Zamudio, “En busca de la Iglesia Autóctona: la Nueva Pastoral indígena en Las Cañadas tojolabales” en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, Año 10, Núm. 2, Vol. X, Julio-Diciembre 2012, México, p. 86.

Juventud Mexicana y la ya mencionada ACM en 1964 también fue una consecuencia del Concilio Vaticano II; éstas se convirtieron en un medio para que criticar las condiciones sociales y económicas que aquejaban al país; algunos miembros de la jerarquía católica se expresó en contra de la “corrupción administrativa” y de “los abusos de autoridad” a pesar del apoyo a las iniciativas gubernamentales.¹⁵⁰

En octubre de 1968, bajo el régimen de Gustavo Díaz Ordaz, la represión del movimiento estudiantil desató diversas opiniones dentro de la Iglesia católica: el Papa censuró la protesta estudiantil; algunos sacerdotes y militantes católicos de México reprobaron la violencia ejercida por el gobierno y reconocieron que el movimiento era resultado de la desigualdad imperante en el país. Por otro lado, el episcopado mexicano rechazó la violencia, pero no reflexionó sobre las causas del descontento estudiantil.¹⁵¹

Paralelamente a las manifestaciones estudiantiles de 1968, se celebró en Medellín, Colombia, la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) del 26 de agosto al 6 de septiembre. El documento final de la Conferencia se publicó el 30 de noviembre del mismo año. Algunos de los acuerdos que se plantearon en Medellín fueron “[...] inspirar, alentar y ungir un orden nuevo de justicia [...]” y “[...] renovar y crear nuevas estructuras en la Iglesia que institucionalicen el diálogo y canalicen la colaboración entre los obispos, sacerdotes, religiosos y laicos [...]”.¹⁵²

Estas ideas discutidas en Medellín, respondieron al argumento de que la Iglesia debía tomar un mayor compromiso con los pueblos de América Latina, pues estos vivían en condiciones de miseria e injusticia. Los acuerdos de Medellín se pusieron en práctica según la interpretación de cada prelado.

Lo anterior sólo confirmó la existencia de diferentes posturas dentro de la Iglesia; para el caso de México se hizo evidente la división del clero respecto al

¹⁵⁰ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 213, 220,222. El ala conciliadora de la Iglesia, también llamada pragmática o transigente estaba dispuesta a llegar a un acuerdo con el Estado. Del otro lado estaba el ala intransigente que se oponía a una conciliación con el Estado y deseaban que la Iglesia pusiera en práctica su doctrina social.

¹⁵¹ *Op. cit.*, p. 241-246.

¹⁵² *Op. cit.*, p. 252, 254.

tipo de relación que debía establecerse con el Estado. Se podían distinguir tres corrientes: 1) Pre-conciliar: no retomó los postulados del Concilio Vaticano II y se limita a su “misión espiritual”. 2) Conciliar modernizante: acepta los estatutos del Concilio Vaticano II; el arzobispo de Chihuahua Alberto Almeida y el obispo de Ciudad Juárez, Manuel Talamás, pusieron en práctica esta corriente durante la década de 1980, promoviendo la participación de los católicos en los procesos electorales. 3) Progresista: asume “[...] la opción preferencial por los pobres y el movimiento de teología indígena en la región Pacífico Sur [...]”, con el objetivo de ayudar al sector más vulnerable y desfavorecido de la sociedad. Los obispos que adoptaron esta corriente a partir de 1975 fueron Arturo Lona Reyes de Tehuantepec, Oaxaca; Samuel Ruiz García de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; Bartolomé Carrasco Briseño de Oaxaca; Juvenal Porcayo de Tapachula, Chiapas. También en la huasteca de Veracruz, en Ciudad Juárez y la sierra Tarahumara de Chihuahua. Los clérigos progresistas se manifestaron contra la injusticia, comprometiéndose con movimientos populares y políticos de su región.¹⁵³

Después del Concilio Vaticano II y del I Congreso Nacional de Teología, que se realizó en la Ciudad de México en noviembre de 1969.¹⁵⁴ Algunos obispos decidieron tomar la Teología de la Liberación como “[...] la comprensión del Antiguo Testamento cuya concepción escatológica se basa en una situación mejor que la situación actual.” Se buscó mejorar las condiciones de vida de la población más desfavorecida, pues concebían a los pobres como la vía para lograr el resurgimiento del mundo cristiano; ellos serían los “[...] primeros clientes de la palabra de Dios”.¹⁵⁵ En ese momento una parte de la Iglesia católica volteó a mirar el mundo rural e indígena de sus diócesis, fue un respiro renovador, sin dejar de

¹⁵³ Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Op. cit.*, p. 42.

¹⁵⁴ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 235.

¹⁵⁵ Jesús Morales Bermúdez, *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*, México, Casa Juan Pablos, UNICACH, UNICH, 2005, p. 142, 144.

continuar con su postura anticomunista y sin concebir la diferencia cultural y étnica de sus feligreses.¹⁵⁶

Durante el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica reconoció “[...] la existencia del evangelismo y le ofrecía una amnistía [...]” (a las iglesias no católicas); estaba dispuesta a tolerar su trabajo: “[...] les reconocía el derecho a existir y se les llamaba ‘hermanos separados’.”¹⁵⁷ La teología de la liberación también hizo frente al incremento del protestantismo en América Latina; los católicos se dieron cuenta de que utilizar los mismos métodos de los protestantes era la solución para contrarrestar su crecimiento. Esta tarea será conocida como “la segunda evangelización”, caracterizada por fomentar “[...] la lectura de la Biblia, la formación de líderes laicos, así como la asignación de mayor participación y responsabilidad a la feligresía”.¹⁵⁸

Según los teólogos de la liberación, practicando la segunda evangelización se lograría un cambio social; para salvar las almas de sus feligreses era necesario combatir la injusticia social, sólo así su vida sería plena.¹⁵⁹ Algunos obispos de las diócesis de Chiapas, Oaxaca, Veracruz y Chihuahua, zonas con una importante presencia de población indígena, fueron influenciados por las ideas vertidas en el Concilio Vaticano II y retomaron en su pastoral “la opción preferencial por los pobres”.

La Iglesia publicó una serie de documentos entre 1970 y 1972 en los que cuestionó la situación por la que atravesaba el país. Primero, expresó en una carta su preocupación por las condiciones sociales, políticas y económicas de México; además criticó la actitud de la propia Iglesia, en especial de los jerarcas, que habían apoyado la política paternalista ejercida por el gobierno hacia las comunidades indígenas; esta carta se publicó en noviembre de 1971, bajo el título

¹⁵⁶ Jorge Valtierra Zamudio, *Op. cit.*, p. 77.

¹⁵⁷ José Andrés García Méndez, *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*, México, MC, 2008. p. 31.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 31.

¹⁵⁹ *Op. cit.*, p. 32.

de *La justicia en México*, y fue el resultado de una convocatoria que lanzó el Sínodo General de Obispos.¹⁶⁰

En otro documento, el arzobispo y los sacerdotes de Chihuahua también denunciaron “la violencia institucional”, refiriéndose al uso de la tortura, la desaparición y la creación de grupos paramilitares que reprimieron la guerrilla e incluso atacaron a los miembros de algunas congregaciones religiosas. En abril de 1972 se dio a conocer la creación de organizaciones dispuestas a “[...] luchar en plena solidaridad con los oprimidos en sus acciones liberadoras”. Se puede mencionar el Movimiento de Sacerdotes Para el Pueblo (SPP) y a los Cristianos por el Socialismo (CPS). Dichas organizaciones fueron criticadas por su adhesión al marxismo y se les tachó de extremistas, pero sobre todo, la jerarquía temía que estas organizaciones adquirieran independencia y escaparan de su control, pues deseaba vigilar las opiniones y acciones que los miembros de la Iglesia manifestaban sobre cuestiones políticas y sociales.¹⁶¹

La Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) dividió a mediados de la década de 1970 el territorio nacional en 14 zonas pastorales, para mejorar la coordinación de la Iglesia. Se buscó que las zonas tuvieran “[...] un margen de independencia para adecuar sus planes de trabajo a los contextos específicos.” Algunas de las zonas pastorales fueron: zona Norte (Chihuahua), zona Occidente (Zacatecas), zona del Bajío (Guanajuato), zona Golfo (Veracruz), zona Centro (DF, Estado de México, Querétaro), zona Pacífico Sur (Chiapas, Oaxaca).¹⁶²

Algunos obispos expresaron su inconformidad frente a la violencia imperante entre los años 1974 y 1978, denunciaron los abusos ejercidos por los caciques en sus comunidades, la invasión de tierras y la represión que ejercía el gobierno contra los campesinos; en ese periodo también se incrementaron los “[...] ataques en contra de los sectores de la Iglesia más activos en los

¹⁶⁰ La primera versión de este documento se publicó, pero el Episcopado no la reconoció, después se modificó, conservando la crítica al gobierno y justificando la actitud “prudente” que había tomado la Iglesia frente a las problemáticas del país. Para ahondar sobre este documento véase Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 271-275.

¹⁶¹ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 277-281.

¹⁶² Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Op. cit.*, p. 41, 42.

movimientos populares”.¹⁶³ Pero otro sector del obispado pidió prudencia frente a las acciones del gobierno.¹⁶⁴ Este fue un ejemplo más de la complejidad y diversidad de posiciones dentro de la Iglesia católica.

En octubre de 1974 se celebró en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas el primer Congreso Indígena, el gobierno del estado de Chiapas pidió ayuda al obispo Samuel Ruiz, pues estaban conscientes de su poder de convocatoria entre las comunidades indígenas.¹⁶⁵ El Congreso se convirtió en un espacio de encuentro entre los indígenas de diversas zonas de Chiapas, ahí demandaron educación, servicios de salud, tierras y un comercio justo, inquietudes que reflejaron la necesidad de un cambio.¹⁶⁶

De cara a las transformaciones internas por las que atravesó la Iglesia católica de México después de la celebración del Concilio Vaticano II y de la II CELAM en Medellín, en 1976 se podían distinguir tres grupos dentro del catolicismo mexicano: a) el grupo integrista o tradicionalista: se relacionó con la religiosidad popular y se involucró en “[...] conflictos locales de poder entre autoridades civiles y religiosas”. Trabajó principalmente en el sureste del país, zona con una fuerte presencia de población indígena.¹⁶⁷ b) El grupo progresista: integrado por prelados y organizaciones laicas, que se acercaron a las clases populares, asumieron diversas ideologías como el marxismo; sufrieron constantes ataques por parte del gobierno por apoyar luchas y organizaciones populares en

¹⁶³ Para una mayor descripción del tema véase los apartados “El apoyo a la política social del régimen contra la oligarquía” y “El clima de violencia y sus consecuencias políticas” en Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 306-314.

¹⁶⁴ Jorge Valtierra Zamudio, *Op. cit.*, p. 77

¹⁶⁵ El gobierno de Chiapas buscó formar y cooptar “[...] una serie de organizaciones políticas indígenas, que las incluiría en el sistema político, a través de la expresión de su voz.” Así como una alianza con la oligarquía chiapaneca. Sus intenciones no se cumplieron, pero desarrolló “[...] cierto grado de conciencia de una problemática común entre las diferentes comunidades y etnias indígenas de Chiapas [...] permitió también destacar a los líderes naturales que más tarde promoverían una trabajo de organización más sólido.” Véase Eloy Mosqueda Tapia, *Una representación de los indio desde el discurso del Obispo Samuel Ruiz García, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: 1959-2004*, Tesis de maestría en Ciencias Sociales, México, FLACSO, 2006, p. 90.

¹⁶⁶ Anna María Garza Caligaris, *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, México, UNAM-PROIMMSE, UNACH-IEI, 2002, p. 91-93.

¹⁶⁷ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, pp. 334-342.

distintas zonas del país. La jerarquía católica también reprobó las acciones de los progresistas porque cuestionaban su autoridad.¹⁶⁸ c) El grupo pentecostal católico: se conoce también como Movimiento de Renovación Cristiana en el Espíritu Santo, porque le dio mayor peso a esta creencia.¹⁶⁹

Conocer el desarrollo del pentecostalismo en la Iglesia católica nos remite a la preocupación que esta institución tuvo ante el avance del protestantismo. En 1975 la Iglesia católica estaba consciente de la violencia y la miseria que azotaba a las comunidades indígenas; también sabía que desde 1950 el catolicismo ya no tenía el mayor número de adeptos en este sector de la población.¹⁷⁰ El pentecostalismo católico apareció en Estados Unidos en 1967, con la intención de renovar carismáticamente a la Iglesia dándole mayor importancia a la figura del Espíritu Santo; no era sólo una doctrina en la que debía creerse, también debía experimentarse.¹⁷¹

La Iglesia católica retomó algunos de los preceptos del movimiento pentecostal originado en las Iglesias protestantes, en especial “[...] la importancia sustancial que tiene el hecho de dirigirse a la población creyente en sus propios términos, en busca de soluciones prácticas a problemas cotidianos”.¹⁷² El pentecostalismo católico en México no fue tolerado por toda la jerarquía, les preocupaba su parecido con la vertiente protestante, pues podrían desviarse hacia creencias erróneas, incluso se les tachó de comunistas.¹⁷³

En 1977 el Partido Comunista Mexicano llevó una iniciativa a la Comisión Federal Electoral para que “[...] los ministros de distintos cultos, en su calidad de ciudadanos [...]” puedan ejercer el “[...] derecho de formar parte de cualquier partido político.” La mayoría de los partidos se opuso a la reforma, pues no deseaban que la Iglesia tuviera participación directa en los asuntos políticos; al

¹⁶⁸ *Op. cit.*, p. 343-355.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 355.

¹⁷⁰ *Op. cit.*, p. 325.

¹⁷¹ *Op. cit.*, p. 356.

¹⁷² José Andrés García Méndez, *Op. cit.*, p. 31.

¹⁷³ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 357, 358.

final la propuesta no fue aprobada, pero desató una importante discusión dentro de la clase política y la jerarquía católica. Ésta última vio con desconfianza tal iniciativa, porque la Iglesia no quería recuperar el voto para sus integrantes, lo que deseaba realmente era “[...] la eliminación de todos o de la mayoría de los textos constitucionales en materia de religión”. La Iglesia deseaba libertad de acción en la sociedad para clérigos y laicos.¹⁷⁴

Dos años después, en 1979, el Papa Juan Pablo II visitó México por primera vez; este hecho impulsó el restablecimiento formal de las relaciones de la Iglesia con el Estado, consolidadas en 1992. La cuarta visita del Papa en 1999, reforzó el vínculo diplomático entre México y el Vaticano.¹⁷⁵ Además de la visita de Juan Pablo II en 1979, también se llevó a cabo la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Puebla. En el documento final de la Conferencia se condenó la violencia que continuaba azotando al continente y, se criticó “la opción preferencial por los pobres” por su falta de compromiso con la jerarquía. Esta misma postura la expresó el Papa, al recordarle a los sacerdotes que no eran “[...] dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de lo temporal.” Y no era necesario que se inspiraran en “[...] motivaciones socio-políticas que a la larga serían inoportunas [...]” para renovar su trabajo evangélico.¹⁷⁶

Éste último acontecimiento dejó en claro la creciente influencia de la Santa Sede en el actuar de la jerarquía mexicana, con la intención de debilitar a las corrientes más progresistas, dándole mayor fuerza a la corriente integral que fue reacia a vincularse con las cuestiones políticas. Sin embargo, a principios de la década de 1980 en las Regiones Pastorales del Norte y del Sur algunos obispos continuaron exigiendo mejores condiciones de vida para sus feligreses, señalando al PRI como el causante de la violencia y la corrupción en el país; se pronunciaron

¹⁷⁴ *Op. cit.*, p. 362-365.

¹⁷⁵ Carlos Martínez Assad, “La iglesia católica entre el pasado y el presente” en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, AGN, SEGOB, 1999, pp. 265, 266.

¹⁷⁶ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 374, 375, 377.

en contra del fraude electoral, sumado a la preocupación por el crecimiento de las “sectas protestantes”.¹⁷⁷

Durante la década de 1980 una parte de la jerarquía católica reforzó su postura como juez del gobierno; a pesar de las diferencias internas, esta actitud se difundió entre amplios sectores de la jerarquía, para ejercer presión y colocarse como “[...] el árbitro moral de las acciones gubernamentales.”¹⁷⁸ Los diferentes grupos que integraban la Iglesia continuaron transformándose para enfrentar el mundo moderno y cuestionar el orden establecido cuando éste no respaldaba sus intereses.

3. Los conflictos religiosos

A partir de los apartados anteriores logramos plantear una idea general sobre la pluralidad de asociaciones religiosas establecidas en México, con lo cual confirmamos una vez más que la Iglesia católica perdió el monopolio religioso que se adjudicó hasta la década de 1950. También fue posible entender las diferentes transformaciones y divisiones que sufrió la Iglesia católica en nuestro país, esto quiere decir que no podemos concebirla como una institución monolítica.

Frente a este panorama tan diverso y en constante cambio, es pertinente recordar que la religión es un factor esencial para comprender la dinámica a través de la cual se desarrolla una comunidad. La religión forma parte de un conjunto de características¹⁷⁹ que permiten a los habitantes de una sociedad la construcción su identidad, su concepción del mundo y el establecimiento de las relaciones con las estructuras que detentan el poder.

Así, el orden establecido y la manera en que se vinculan los integrantes de una comunidad en la vida diaria, se transforman con la existencia de otras religiones diferentes a la católica. La realización de actividades comunitarias como

¹⁷⁷ Para ahondar sobre el tema véase *Op. cit.*, p. 381-389.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, pp. 406, 407, 427.

¹⁷⁹ Como las actividades económicas, lengua, formas de gobierno, entre otras.

la cooperación para la fiesta del santo patrono o para mejorar la infraestructura de los espacios comunes; la utilización de una determinada vestimenta; el consumo de ciertos productos, es decir, los usos y costumbres también se modifican por la presencia de nuevas religiones.¹⁸⁰

Las comunidades indígenas reaccionan de diferentes maneras frente al cambio religioso que asumen algunos de sus integrantes; un ejemplo de estas acciones son los conflictos entre los conversos y los que reconocen la religión tradicional como única, hechos que se han desarrollado en diversas regiones del país. A continuación proporcionaremos un bosquejo de los conflictos que pudimos rastrear en fuentes secundarias, con el objetivo de mostrar un panorama amplio de esta problemática desarrollada en México desde el siglo XIX hasta la década de 1980; cada uno de estos conflictos tuvo diferentes grados de violencia.

Durante el siglo XIX se registraron casos de intolerancia religiosa: en 1816, durante una procesión en la Ciudad de México, un residente inglés, adscrito a la Iglesia Anglicana, no hizo la reverencia pertinente al paso del Santísimo. En consecuencia “[...] fue insultado, golpeado y finalmente linchado [...]” por un grupo de gente que también presenciaba la procesión. José Joaquín Fernández de Lizardi criticó la acción y exigió tolerancia hacia las demás religiones.¹⁸¹

En 1869 “[...] ocurrieron los primeros enfrentamientos violentos entre grupos católicos y protestantes, particularmente en Puebla y Oaxaca”. A partir de estos problemas, en 1876, la Iglesia de Jesús, la metodista y la presbiteriana crearon una Alianza Evangélica “[...] para fortalecer su posición y presentar un frente común ante las diversas agresiones que venían sufriendo por parte de algunos católicos.” Ésta organización funcionó hasta 1879.¹⁸²

¹⁸⁰ Debemos aclarar que la llegada de nuevas religiones a una comunidad no es el único factor que provoca la transformación del orden establecido, la economía o la migración de sus habitantes también pueden influir, entre otros aspectos.

¹⁸¹ Carlos Monsiváis y Carlos Martínez García, *Op. cit.*, p. 112.

¹⁸² Durante los enfrentamientos ocurridos de Puebla, los grupos protestantes se entrevistaron con Porfirio Díaz para exigir el respeto a la libertad religiosa. Laura Espejel López y Rubén Ruiz Guerra (*et al.*), *Op. cit.*, p. 32, 35.

En el estado de Guadalajara fueron asesinados dos pastores durante el siglo XIX: en 1872 el pastor congregacional Juan L. Stephens en el poblado de Ahualulco de Mercado y en 1881 el pastor Antonio Reyes. Ocurrió lo mismo en Guerrero hacia el año de 1887.¹⁸³

Durante las décadas de 1920 y 1940 los estados donde ocurrieron incidentes graves fueron Veracruz y Oaxaca. Se apedreó a los protestantes por no participar en las festividades católicas y se les prohibió la construcción de sus templos. Estados como Michoacán, Hidalgo, Morelos y Sonora registraron menos casos de agresión contra los colportores (vendedores de biblias).¹⁸⁴ Al final de la década de 1940, la Iglesia presbiteriana ya tenía adeptos en el municipio de Oxchuc, Chiapas. Se acusó a dos mujeres de querer quemar los santos del templo católico. Francisco Gómez Sánchez “primer creyente evangélico en la zona”, se presentó en las oficinas de Asuntos Indígenas para enfrentar las acusaciones; afirmó que su nueva creencia “estaba repercutiendo en otras prácticas” como el consumo de bebidas alcohólicas y de cigarros que practicaban los católicos tradicionalistas. Al final de su estancia en las oficinas de Asuntos Indígenas, Francisco Gómez expresó la idea de que podía utilizar las leyes para defenderse del hostigamiento que sus compañeras habían sufrido.¹⁸⁵

A lo largo de 1950 se presentaron conflictos de distintos niveles a lo largo de la República Mexicana: primero, en el pueblo de Zongozotla, Puebla, arribó en 1951 el misionero Peter Aschmann, perteneciente al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Su trabajo consistió en repartir medicamentos en las comunidades de la Sierra de Puebla, pero también se relacionó con otros pastores y colaboró en el establecimiento de algunos templos metodistas; debido a estas acciones el misionero Aschmann fue amenazado por la población católica de la región.¹⁸⁶

¹⁸³ Mary A. Cassaretto, *El movimiento protestante en México 1940-1955*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, México, UNAM, FCPyS, 1956, p. 82.

¹⁸⁴ *Op. cit.*, pp. 82, 85-87.

¹⁸⁵ Carlos Monsiváis y Carlos Martínez García, *Op. cit.*, p. 62.

¹⁸⁶ Carlos Garma Navarro, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, INI, 1987, p. 83, 84. [Antropología Social, 76].

Después, en junio de 1950 se presentó una queja ante el procurador de justicia del Estado de México, porque los habitantes de Pueblo Nuevo, San Juan Tezontla, no estaban de acuerdo en que un grupo de evangélicos se negaran a cooperar para la fiesta anual del pueblo. Se consultó en varias ocasiones al grupo disidente y al final accedió a proporcionar dinero para las celebraciones católicas. En Colorado de Tenochtitlán, Veracruz, noventa vecinos también recurrieron al procurador de justicia de su estado; le enviaron una petición en abril de 1955 para solicitar su intervención y detuviera la construcción de un “templo protestante”, ya que sólo provocaría división en sus costumbres y creencias.¹⁸⁷

A raíz de la presencia de misioneros del ILV en Oaxaca, específicamente en la región de Tlacoapa, desde 1944 algunos dirigentes católicos amenazaron a los misioneros estadounidenses para que abandonaran la comunidad; se les acusó de robar oro de la zona, aunque realmente proporcionaban servicios médicos gratuitos a las comunidades tlapanecas. En 1958 los agredieron físicamente e intentaron expulsarlos; los misioneros del ILV tuvieron que abandonar la comunidad y trasladarse a Malinaltepec.¹⁸⁸

Por otro lado, la población católica de San Agustín Mextepec, Estado de México, realizó una asamblea en 1959 para investigar a las personas que practicaban el “evangelio” e inició acciones de intolerancia en su contra como amenazas, propaganda para desprestigiar la religión no católica y destrucción de biblias.¹⁸⁹

Como ya sabemos, en las décadas de 1960 y 1970 comenzó el mayor crecimiento del pentecostalismo en México, es decir, logró consolidar su trabajo evangelizador en las comunidades indígenas, principalmente en los estados de Veracruz, Oaxaca y Chiapas.¹⁹⁰ Este desarrollo coincidió con la manifestación de

¹⁸⁷ Mary A. Cassaretto, *Op. cit.*, p. 89, 91.

¹⁸⁸ Claudia Esperanza Rangel Lozano, *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, 2011, p. 145.

¹⁸⁹ Eduardo Andrés Sandoval Forero, *Diversidad religiosa y construcción de paz en indígenas de México*, España, Universidad de Granada, 2009, p. 94, 95. [Colección Eirene, 26].

¹⁹⁰ Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords), *op. cit.* p.80.

enfrentamientos violentos entre católicos y no católicos de una misma comunidad, aunque también se presentaron conflictos entre distintas vertientes del catolicismo o entre el trabajo de cualquier tipo de clérigo y los cacicazgos de algunas regiones.

Un ejemplo de este último tipo de problemática tuvo lugar en San Pedro el Alto, Estado de México. El padre Juan Morán –partidario de la Teología de la Liberación- arribó a dicha comunidad indígena en 1971; se comprometió a mejorar la calidad de vida de sus feligreses, pues se encontraban en condiciones de miseria. De acuerdo con el sociólogo Eduardo Sandoval, Morán inició un programa de alfabetización, proyecto que lo llevó al enfrentamiento con los caciques de la región, pues el sacerdote puso en duda el control que ejercían sobre la comunidad. Los caciques lo amenazaron y lo asesinaron en junio de 1979.¹⁹¹

En Santa Ana Nichi, otro ejido del Estado de México, la población asesinó a un predicador en 1973. Al año siguiente, se reunieron los líderes indígenas pertenecientes a comunidades otomíes, matlazincas, tlahuicas y mazahuas del Estado de México, para denunciar la presencia de “sectas religiosas” en las localidades indígenas, debido a que “[...] dividen a los pueblos e imponen ideologías [...]”; también solicitaron al gobierno la expulsión del ILV porque desintegraba “[...] las formas de organización social tradicional de los indígenas, suplantándolas por organizaciones evangélicas, que al decir de los católicos, ‘pertenecen a multinacionales gringas’”. Los dirigentes de las comunidades expresaban una vez más su preocupación por la alteración del orden establecido, situación que ponía en riesgo su poder sobre la población y sobre la administración de recursos económicos.¹⁹²

De igual manera, en 1973 se registraron agresiones por parte de grupos católicos hacia el sector no católico en poblaciones de Guerrero, Zacatecas y San

¹⁹¹ Eduardo Andrés Sandoval Forero, *Op. cit.*, p. 111, 112.

¹⁹² *Op. cit.*, p. 95, 98.

Luis Potosí.¹⁹³ A partir de 1974 se dieron a conocer conflictos de carácter religioso en Chiapas; en el municipio de San Juan Chamula se expulsó a 600 personas identificadas por las autoridades tradicionales como protestantes. En agosto de 1976, 26 familias sufrieron agresión y expulsión en el mismo municipio.¹⁹⁴ La problemática aumentó entre 1980 y 1990; de hecho se presentó en otros municipios de Chiapas.

Hacia 1979, en el poblado de Ojitlán, Oaxaca, se disputó el control de la parroquia porque los misioneros combonianos¹⁹⁵ realizaron su labor evangelizadora entre los pobladores chinantecos de la región. En 1975 una asociación católica atacó el trabajo de los misioneros, argumentando que difundían “la religión evangelista protestante” y que no practicaban el culto a los santos, además de que exigían la asistencia de los feligreses a pláticas para poder recibir los sacramentos. Incluso llegaron a desaprobare el desempeño de los misioneros por ser de origen italiano. Por su parte, los misioneros combonianos señalaron a la Asociación Católica como un grupo de “[...] curanderos, hechiceros, adivinos, rezaderos, inmorales y venales”. Este ejemplo refleja el enfrentamiento entre dos tipos de catolicismo.¹⁹⁶

A lo largo de la década de 1980, los problemas de tipo religioso continuaron presentándose en estados como Veracruz, donde la Iglesia católica, junto con algunas organizaciones sociales acusó en 1986 a las iglesias no católicas de ser “[...] instrumentos de la penetración ideológica norteamericana [...]”, dedicados a desestabilizar las “[...] relaciones tradicionales que rompen con la organización comunitaria de los pueblos [...]”.¹⁹⁷ También en el Estado de México, los poblados de Fresno Niche y San Nicolás Guadalupe presentaron intentos de linchamiento y

¹⁹³ Alberto Darinel Aquino Monzón, *Historia del Instituto Bíblico de Chiapas: Instrumento de evangelización de la Iglesia Presbiteriana en San Cristóbal de Las Casas (1948-1965)*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, UNACH, FCS, 2009, p. 72.

¹⁹⁴ Carolina Rivera Farfán y Ma. del Carmen García Aguilar (coords.), *Op. cit.*, 2005, p. 169.

¹⁹⁵ Congregación perteneciente a la iglesia católica.

¹⁹⁶ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 339-341.

¹⁹⁷ Felipe Vázquez Palacios, *La vivencia religiosa protestante en la vida cotidiana de la sociedad Xalapeña*, México, CIESAS, 1991, p. 46.

persecución en contra de las personas que habían cambiado de religión en 1982.¹⁹⁸

En contraste con el panorama de agresiones entre personas de distintos credos, es pertinente mencionar el caso del estado de Jalisco, donde la ciudad de Guadalajara es un claro ejemplo de tolerancia y convivencia entre las distintas Iglesias que se han establecido ahí, es decir, la pluralidad religiosa no implica necesariamente el desarrollo de conflictos; se pueden encontrar en cada entidad del país diferentes tipos de convivencia entre las diversas Iglesias.¹⁹⁹

También tenemos que hacer referencia a la región norte²⁰⁰ de México, donde la violencia por diversidad religiosa ha estado ausente,²⁰¹ debido a la dispersión de muchos de sus asentamientos; la migración de población extranjera y nacional -perteneciente a algún tipo de iglesia no católica- como consecuencia del desarrollo industrial y, la poca presencia de la iglesia católica en los estados norteños desde la época colonial. Éstas son algunas de las características que colocan a la zona norte del país como un lugar tradicionalmente más abierto a la influencia y la presencia de otras religiones.²⁰²

De hecho existen espacios muy marcados dependiendo del tipo de creencia que tiene su población, como el territorio ocupado por los menonitas en Chihuahua; las áreas Wixarika y Yaqui, en el sur de Chihuahua y Sonora respectivamente, donde se sigue una religiosidad tradicional; el centro de Durango con su arraigo al catolicismo y, las periferias de ciudades norteñas como Matamoros, Tijuana y Nogales, con la presencia de iglesias cristianas.²⁰³ Sin embargo, la población que se adhiere a las actividades de los distintos grupos

¹⁹⁸ Eduardo Andrés Sandoval Forero, *Op. cit.*, p. 105.

¹⁹⁹ Para conocer sobre el caso de Guadalajara véase *Los hijos de la Luz: discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo* de Renée de la Torre o *Un ciudad donde habitan muchos dioses: cartografía religiosa de Guadalajara* de Cristina Gutiérrez Zúñiga.

²⁰⁰ Integrada por los estados de Baja California, Baja California Sur, Sonora, Sinaloa, Chihuahua, Coahuila, Durango, Nuevo León y Tamaulipas.

²⁰¹ O por lo menos no hemos encontrado bibliografía sobre el tema.

²⁰² Alberto Hernández y Carolina Rivera (coord.), *Regiones y religiones en México. Estudio de la transformación sociorreligiosa*, México, Colef, CIESAS, Colmich, 2009, p. 228-242.

²⁰³ Véase *Op. cit.*, p. 221-249.

religiosos en el norte de México constituye un porcentaje muy pequeño. Tal parece que las personas viven “[...] una religiosidad fuera del marco de una institución religiosa específica [...]” y, por si fuera poco, ninguno de los grupos religiosos con presencia en el norte de México “[...] según opinión de sus propios dirigentes, ha sido víctima de algún tipo de agresión por parte de la gente. Se les ha dejado entrar sin mayores dificultades y asentarse en los poblados [...].”²⁰⁴

²⁰⁴ *Op. cit.*, p. 238.

II. El otro mundo de las montañas: Los Altos de Chiapas

Sus abruptas divisiones originales, sus universos primigenios, se mantienen hasta hoy: la tierra fría de altiplanos, coníferas y montañas, poco fértil pero sana [...] En el centro se levanta la zona montañosa de los Altos, que se continúa hasta la vecindad con Oaxaca, sólo interrumpida por el enorme tajo del Sumidero, que deja pasar entre cañones las aguas del Río Grande de Grijalva.²⁰⁵

1. Caracterización de la región

a) Geografía

En la parte más elevada de las montañas centrales del estado de Chiapas se encuentra la región de Los Altos. En este lugar de relieve accidentado y difícil acceso,²⁰⁶ las lluvias se presentan la mayor parte del año; los bosques de encinos, robles, pinos y los pastizales integran la vegetación. El clima es templado húmedo y cálido húmedo. Aunque posee algunas cuencas y pequeños cuerpos de agua, la tierra no es muy adecuada para la agricultura.²⁰⁷

No se ha generado un acuerdo entre geógrafos, historiadores, antropólogos y demás especialistas de la historia de Chiapas para determinar los límites y por tanto, los municipios que forman la región de Los Altos. Decidimos basarnos en tres textos²⁰⁸ para definir este espacio. En la presente investigación

²⁰⁵ Fragmento de *Creación del Universo Mundo* en Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2ª ed., México, Era, 2002, p. 29. [Colección Problemas de México].

²⁰⁶ Juan Pedro Viqueira “Los Altos de Chiapas: una introducción general” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 220.

²⁰⁷ Información recabada en la página del Instituto Nacional de Estadística y Geografía <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=7> y en Juan Pedro Viqueira “Chiapas y sus regiones” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 33, 35.

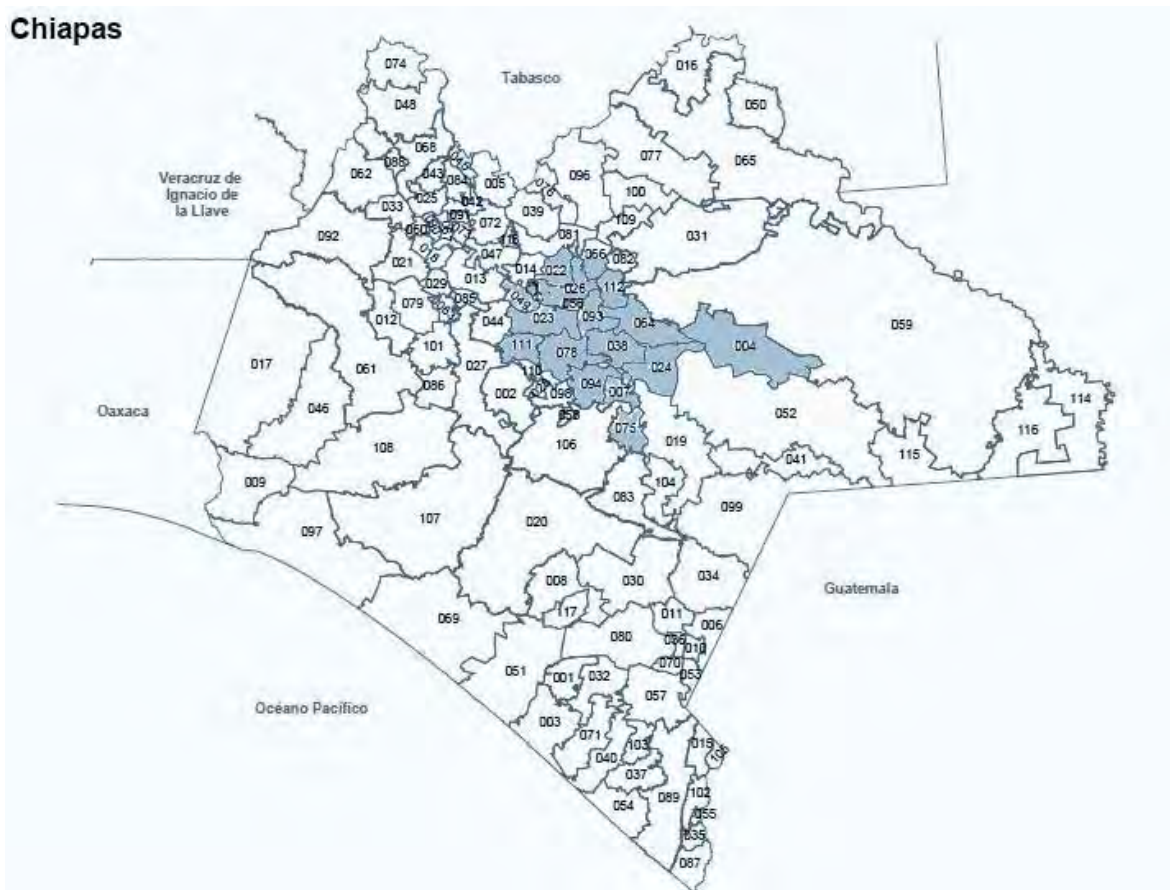
²⁰⁸ Utilizamos la información que muestran Rosa Isabel Estrada Martínez en *Indígenas de San Cristóbal de las Casas, Chiapas*; Carolina Rivera Farfán y Ma. Del Carmen García Aguilar (coords.), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*; Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía religión e identidades*. Es pertinente aclarar que sólo tomaremos en cuenta la división municipal

denominaremos Los Altos a la región integrada por 17 municipios: Altamirano, Amatenango del Valle, Cancuc, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Las Rosas, Mitontic, Pantelhó, Oxchuc, San Cristóbal de Las Casas, Tenejapa, Teopisca y Zinacantán. Los límites de esta región son “[...] al sur por la abrupta vertiente hacia la Depresión Central; al oeste la Meseta de Ixtapa; al norte los valles cuyos ríos convergen cerca de Huitiupán, y aquel que separa Oxchuc de Ocosingo; y al este los llanos de Comitán y Margaritas.”²⁰⁹

establecida hasta la década de 1990, por lo tanto, los municipios de Aldama y Santiago el Pinar no se mencionan porque fueron creados en el año 2000.

²⁰⁹ Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Tusquets, 2002, p. 334.

Mapa 1. Se encuentran sombreados los municipios que integran la región de nuestra investigación.²¹⁰



004 Altamirano	038 Huixtán	078 San Cristóbal de Las Casas
007 Amatenango del Valle	049 Larráinzar	093 Tenejapa
022 Chalchihuitán	056 Mitontic	094 Teopisca
023 Chamula	064 Oxchuc	111 Zinacantán
024 Chanal	066 Pantelhó	112 San Juan Cancun
026 Chenalhó	075 Las Rosas	

²¹⁰ Elaborado con base en el Marco geoestadístico municipal 2005, INEGI.

b) Cultura

Los Altos se caracterizan por tener una población mayoritariamente indígena, perteneciente en gran medida a las etnias tseltal y tsotsil,²¹¹ también con un porcentaje elevado de hablantes de estas lenguas.²¹² Aunque la población mestiza y en algunos casos extranjera, también está presente en los municipios alteños.

Esta región de Chiapas se diferencia de otras partes de México porque tuvo pocos casos de “escisión de pueblos de indios” durante la época colonial, situación que permitió la conservación de una identidad colectiva, reforzada con la identificación a través de un traje propio, impuesto por los dominicos “[...] para poder reconocer fácilmente a los naturales de cada pueblo y ha generado un dialecto particular que lo distingue de los otros pueblos de la región”.²¹³

Los Altos también se distinguen de otras regiones de Chiapas, porque sus municipios conservan desde el siglo XIX su sistema de cargos cívico-religiosos o mayordomías, para la realización de las fiestas de los santos.²¹⁴ Estos cargos implican un gasto para las familias indígenas; además da pie al control de ciertos recursos (alcohol, velas) por parte de los caciques, pero también es una forma de integrar a los miembros de una comunidad a través de su participación en rituales; son celebraciones relacionadas con el catolicismo, pero guardan vínculos con la cosmovisión indígena.²¹⁵ Durante los años setenta y ochenta, desempeñar un cargo religioso significaba tener injerencia en las decisiones de la comunidad.

Se pueden señalar tres grupos religiosos en Los Altos: los no católicos, mal llamados evangélicos o protestantes; los tradicionalistas (el costumbre), “[...] que siguen practicando las ceremonias y los rituales creados en el siglo XIX al

²¹¹ Rosa Isabel Estrada Martínez, *Indígenas de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. De dónde vienen, dónde viven, cómo son y cómo son vistos*, México, GROPE, 2009, p. 27.

²¹² Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p.35. Creemos que es fundamental aclarar este punto debido a que un porcentaje de la población se asume como integrante de alguna etnia indígena aunque ya no hable la lengua o conozca sólo algunas palabras. Creemos que la lengua ya no es una determinante para que alguien se identifique como indígena.

²¹³ Juan Pedro Viqueira, *Op. cit.*, p. 346, 347.

²¹⁴ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 232.

²¹⁵ María Ana Portal, “Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana” en *Iztapalapa*, No. 39, enero-junio, México, UNAM-I, 1996, p. 27, 29.

debilitarse la presencia de la Iglesia católica.”²¹⁶ Y los católicos, adscritos a la diócesis de San Cristóbal, dirigida por el obispo Samuel Ruiz García durante el periodo 1959-2000.

c) Economía y tenencia de la tierra

Los municipios alteños presentan alta dispersión demográfica y bajos índices de desarrollo social; la región de Los Altos está clasificada en el nivel de “muy alta marginación”; presenta problemas económicos y sociales como tierras de temporal, viviendas sin servicios básicos, ingresos bajos y altos grados de analfabetismo.²¹⁷

Los pobladores de la región se dedican principalmente a las actividades primarias; el sistema utilizado para la agricultura (roza, tumba y quema) no permite el desarrollo sustentable de esta actividad, pues dicho método de cultivo es adverso para el ecosistema.²¹⁸ Debilita la superficie de la tierra, trayendo como consecuencia suelos delgados que no son adecuados para el cultivo del maíz. Esto significa que los agricultores alteños cuentan con tierras de temporal, en las cuales deben rotar sus cultivos; sólo cultivan dos años seguidos y dejan descansar la tierra por cinco años.²¹⁹

Además del maíz, el frijol y la papa también son cultivados anualmente. En mayor medida, la cosecha de maíz y frijol son para el autoconsumo. El clima templado es propicio para el cultivo de pera, durazno y manzana.²²⁰ Las tierras de menor altitud permiten el cultivo del café y la ganadería, principalmente ganado caprino y ovino; este último es utilizado para la elaboración de prendas de vestir comunes en diversos municipios de Los Altos.²²¹

²¹⁶ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 233.

²¹⁷ Rosa Isabel Estrada Martínez, *Op. cit.*, p. 27, 28.

²¹⁸ Carolina Rivera Farfán y Ma. Del Carmen Aguilar *Et al.*, *Op. cit.*, p. 167.

²¹⁹ Rosa Isabel Estrada Martínez, *Op. cit.*, p. 28, 35.

²²⁰ *Ibid.*, p. 36.

²²¹ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 35.

Durante las décadas de 1930 y 1940, los ejidatarios alteños siguieron viviendo en la pobreza, necesitaban obtener créditos para invertir en recursos que les permitieran mejorar sus cultivos e incrementar su producción. La División de Promoción Ejidal, dependencia del Departamento Agrario Federal, brindaba asistencia a los ejidos, como semillas mejoradas, herramientas, camiones, escuelas y caminos; sin embargo, el programa agrario sólo benefició a la agricultura privada. El sector comercial tuvo una época próspera, mientras que la agricultura de subsistencia continuó decayendo.²²²

Es importante mencionar que la región de Los Altos ha sido, desde el siglo XVII, fuente de mano de obra barata, los indígenas eran enviados a las plantaciones de cacao en el norte de Chiapas y a las haciendas de los frailes dominicos en Ocosingo. Durante el siglo XX, como una opción para mejorar sus ingresos u obligados por los caciques, los campesinos indígenas trabajaron en las fincas cafetaleras del Soconusco.²²³

Las migraciones temporales se convirtieron en una alternativa para la fuente de ingresos de muchas familias de los municipios de Los Altos; sin embargo, a finales de 1940 las fincas cafetaleras prefirieron contratar a jornaleros guatemaltecos, porque estos aceptaban sueldos deplorables. Para 1950 ya había disminuido radicalmente el número de indígenas de Los Altos que eran contratados en el Soconusco.²²⁴

Chiapas atravesó por una expansión económica durante las décadas de 1950 y 1960, gracias al desarrollo ganadero, la exportación de algodón, cacao, caña de azúcar y café. La producción maderera también incrementó las ganancias de los finqueros; se construyeron más carreteras “[...] abriendo al comercio valles y pueblos relegados al olvido.”²²⁵

²²² Thomas Benjamin, *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, México, Grijalbo, 1995, p. 233, 234.

²²³ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 222. En el siguiente apartado de este capítulo ahondaremos sobre el sistema de enganche.

²²⁴ Thomas Benjamin, *Op. cit.*, pp. 235, 240.

²²⁵ *Ibid.*, p. 250.

Hacia 1940 la ganadería se convirtió en la actividad con mayor inversión en Chiapas, debido a la demanda de consumidores en la capital del país y a la importancia del comercio internacional, pues la mayoría de los rancheros del norte de México retiraron su ganado del mercado nacional. Los ganaderos de los valles centrales de Chiapas, emplearon a arrendatarios tsotsiles para que trabajaran en sus propiedades, de esta manera los campesinos alteños no reclamaron las tierras que se encontraban cerca de sus comunidades, como lo indicaba la reforma agraria. Los indígenas siguieron dependiendo de las tierras que les rentaban en el valle del Grijalva.²²⁶ Entre los años de 1953 y 1962, decayeron las inversiones en el sector agrícola, a diferencia de la ganadería que siguió recibiendo fondos.²²⁷ En la década de 1970 la ganadería causó grandes estragos, erosionando terrenos y estancando la producción de granos básicos, la crisis agraria se agudizó.²²⁸

La mayoría de las parcelas ejidales no proporcionaban subsistencia a las familias indígenas y muchos campesinos tuvieron que trabajar como jornaleros en las fincas vecinas para subsistir. “La alta densidad de población en los ejidos derivó en la degradación de los suelos, una deforestación severa y la casi desaparición de la fauna salvaje.”²²⁹ Hacia finales de la década de 1940, pero sobre todo durante las décadas de 1950 y 1960 inicia la migración hacia la Selva Lacandona, como una posibilidad para los campesinos tsotsiles, tseltales y ch’oles de conseguir tierras cultivables o en busca de mejores condiciones laborales.²³⁰

Los campesinos alteños se convirtieron en mano de obra para las monterías, también trabajaron en la ampliación de los potreros para la expansión ganadera particular.²³¹ La invasión de tierras por parte de campesinos se presentó en todo el estado durante 1970, como consecuencia del despojo que habían

²²⁶ Robert Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, FCE, 1992, p. 216, 217. [Sección de obras de Antropología].

²²⁷ *Ibid.*, p. 221.

²²⁸ Thomas Benjamin, *Op. cit.*, p. 258.

²²⁹ *Ibid.*, p. 252.

²³⁰ *Ibid.*, p. 254. Para conocer más sobre la colonización de la Selva Lacandona puede consultarse la investigación de Jan de Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona*.

²³¹ Antonio García de León, *Op. cit.*, p. 429.

sufrido a manos de los ganaderos; en algunos casos los campesinos fueron expulsados de forma violenta por el ejército.²³²

Fue en la década de 1970 en la que el gobierno federal asignó mayor presupuesto para el desarrollo de Chiapas; el gobierno de Luis Echeverría amplió la cobertura de servicios públicos en aquel estado. Se construyeron caminos y sistemas de irrigación que provocaron la inundación de tierras productivas; se promovió la formación de cooperativas entre artesanos y consumidores de Los Altos. Sin embargo, estas transformaciones hicieron que el costo de la vida de los residentes locales aumentara; la corrupción durante la gubernatura de Manuel Velasco Suárez (1970-1976) continuó, mientras que las enfermedades intestinales mermaron a las comunidades indígenas por no contar con los servicios básicos.²³³

El trabajo asalariado se convirtió en otra opción para la subsistencia de los indígenas de Los Altos durante la década de 1970; a falta de tierras favorables para el cultivo o que fueran destinadas a la ganadería, la población alteña se desempeñó en el ramo de la construcción o en la venta de artesanías para el turismo. Algunos municipios se organizaron para desarrollar actividades como la floricultura en el caso de Zinacantán o el control de rutas de transporte público y mercancías, como Chamula.²³⁴

Además, durante los años setenta los gobernadores y los finqueros adinerados ordenaron perseguir a los líderes agrarios. En consecuencia, el ejército y las guardias blancas los encarcelaron y asesinaron. La lucha por la tierra se caracterizó por la violencia.²³⁵ Por ejemplo, en 1974 fueron masacrados campesinos en el municipio de Venustiano Carranza y, en 1977 asesinaron a obreros del poblado Cactus, en el municipio Reforma. La represión se convirtió en una práctica común durante el mandato de los gobernadores Manuel Velasco Suárez y Jorge de la Vega Domínguez.²³⁶

²³² Thomas Benjamin, *Op. cit.*, p. 260.

²³³ *Ibid.*, p. 256, 257,

²³⁴ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 224, 225.

²³⁵ Thomas Benjamin, *Op. cit.*, p. 260.

²³⁶ Antonio García de León, *Op. cit.*, p. 432, 433.

La politización y organización de la población indígena se promovió en el Primer Congreso Indígena, organizado por el obispo Samuel Ruíz García en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en octubre de 1974. En este encuentro participaron indígenas tseltales, tsotsiles, ch'oles y tojolabales, además de sacerdotes, miembros de órdenes religiosas y militantes políticos (refugiados del movimiento estudiantil de 1968) comprometidos con mejorar la calidad de vida de los indígenas.²³⁷ Analizaron y discutieron los problemas que más les aquejaban, siguieron cuatro ejes: comercio, educación, salud y tierra. Se denunciaron casos de “[...] tortura, fraudes, corrupción de autoridades agrarias, desalojos y masacres o eliminación selectiva de líderes campesinos”, efectuados en todo el estado.²³⁸ Una de las consecuencias del Congreso Indígena fue la creación de organizaciones campesinas en defensa de la tierra en las zonas de la Selva, Centro y Norte del estado.²³⁹

En la década de 1980, la crisis económica del país y el crecimiento demográfico redujo las opciones de trabajo de los jornaleros de las fincas; con las tierras agotadas, los indígenas comenzaron a migrar a las ciudades de Chiapas o a otros estados de la República.²⁴⁰ Con la crisis financiera de 1982, el gobierno “[...] recortó drásticamente todos sus programas sociales y redujo la atención a la población rural marginada. La situación de los pueblos indígenas empeoró por falta de alternativas productivas, comerciales y sociales.”²⁴¹ En esta época las mujeres incursionaron en nuevos roles, desempeñándose como trabajadoras del hogar para apoyar los ingresos de sus familias.²⁴²

²³⁷ Thomas Benjamin, *Op. cit.*, p. 261.

²³⁸ Antonio García de León, *Op. cit.*, p. 433.

²³⁹ Thomas Benjamin, *Op. cit.*, pp. 262-269, en estas páginas puede consultarse una descripción general de las organizaciones a las que hacemos referencia.

²⁴⁰ Rosa Isabel Estrada Martínez, *Op. cit.*, p.33.

²⁴¹ Dolores París Pombo, “Discriminación y segregación espacial en ciudades del sureste mexicano” en Alicia Castellanos Guerrero (coord.), *Imágenes del racismo en México*, México, UAM-I, Plaza y Valdés, 2003, p.145.

²⁴² Gabriela Patricia Robledo Hernández y Jorge Luis Cruz Burguete, “Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género” en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXIII, Núm. 68, mayo-agosto, México, El Colegio de México, 2005, p. 516.

2. La religiosidad en Los Altos

“La mayor parte de los antiguos pobladores de este país eran mayas, y hablaban por lo menos seis de las treinta lenguas de esta familia del sureste de México y Guatemala. Todavía sus idiomas se hablan en el corazón de sus antiguas posesiones: Tzeltal, Tzotzil, Tojolabal, Chol, Lacandón y Mam. Las primeras dos etnias se llaman a sí mismos [...] ‘los hombres verdaderos’, ‘hablantes de lengua legítima’.”²⁴³

a) El trabajo del Instituto Lingüístico de Verano

Como se mencionó en el primer capítulo de esta investigación, la creación del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) es un ejemplo de las transformaciones que atravesaron los grupos no católicos en las primeras décadas del siglo XX, para llevar el evangelio a las zonas rurales e indígenas. William Cameron Townsend concibió en 1930 la creación de un organismo que realizara dicha tarea.

Cameron Townsend fue miembro de la Iglesia presbiteriana, viajó en 1917 a Guatemala con la intención de difundir el evangelio, sin embargo, se dio cuenta de que “[...] sus Biblias eran inútiles. Más de dos tercios de la población eran indios: pocos sabían español [...]” y no mostraban interés por aprenderlo.²⁴⁴ Durante quince años vivió con los indígenas cakchiqueles, aprendió su lengua y comenzó la transcripción de la Biblia. En 1932 regresó a Estados Unidos debido a la tuberculosis, pero ya había establecido “[...] cinco escuelas, un pequeño hospital, una imprenta, numerosas pequeñas iglesias y cientos de alfabetizados convertidos al cristianismo.”²⁴⁵ Antes de abandonar Guatemala conoció al antropólogo y subsecretario de Educación Pública de México, Moisés Sáenz, quien se interesó por el trabajo del misionero norteamericano y, le propuso poner en práctica su programa de alfabetización con los “nativos de México”.²⁴⁶

²⁴³ Antonio García de León, *Op. cit.*, p. 32.

²⁴⁴ Jan Rus y Robert Wasserstrom, “Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXV, No. 97, julio-septiembre, México, 1979, p. 143.

²⁴⁵ Jan Rus y Robert Wasserstrom, *Op. cit.*, p. 144.

²⁴⁶ *Ídem.*

La primera comunidad donde trabajó Cameron Townsend fue en Tetelcingo, Morelos. En 1936, Moisés Sáenz y Mario Silva Aceves le propusieron al presidente Cárdenas visitar dicha comunidad nahua, para que conociera el trabajo que el misionero Cameron Townsend había emprendido ahí.²⁴⁷ Cárdenas quedó impresionado con el trabajo del lingüista estadounidense, “[...] dedicado a instruir en las primeras letras a los niños y adultos monolingües de la localidad”.²⁴⁸

Cárdenas decidió respaldar el proyecto alfabetizador de Cameron Townsend, para que lo pusiera en práctica con otros grupos indígenas del país, fue así como fundó el *Summer Institute of Linguistics* “[...] como estación de reclutamiento y fundación de misioneros lingüistas”.²⁴⁹ México fue el primer país donde se instaló el ILV, ésta institución desarrolló su trabajo junto con otras dos organizaciones. La primera es Wycliffe Bible Translators (WBT), se ocupó de la traducción del evangelio, además:

[...] obtiene recursos económicos, recluta miembros de los Estados Unidos y distribuye textos religiosos; el ILV se encarga de aspectos lingüísticos, de antropología aplicada, organiza cursos de verano y trabajo de campo y es la sección que se ocupa de dirigirse a los aparatos oficiales, mientras que Jungle Aviation and Radio Service (JAARS) constituye el apoyo logístico de transporte y comunicación.²⁵⁰

El objetivo del ILV fue “[...] desarrollar un programa de cooperación para la investigación de las lenguas indígenas de la República, como también el estudio detallado de las características culturales y biológicas de los distintos grupos indígenas de México, y todo aquello que signifique el mejoramiento de dichos grupos autóctonos.”²⁵¹ Se consideró al ILV como una “misión de fe”, que tenía un claro objetivo evangelizador, aunque se presentó como una institución que desarrollaba trabajo de corte lingüístico.

²⁴⁷ Jan Rus y Robert Wasserstrom, *Op. cit.*, p. 146.

²⁴⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, “El Instituto Lingüístico de Verano” en *América Indígena*, Vol.41, No. 3, julio-septiembre, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1981, p. 438.

²⁴⁹ *Ídem.*

²⁵⁰ *Dominación Ideológica y ciencia social. El Instituto Lingüístico de Verano en México. Declaración de José Carlos Mariategui del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.*, México, Nueva Lectura, 1979, p.7.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 41.

Lo anterior significa que el instituto también se preocupó por difundir la versión fundamentalista de la Biblia,²⁵² pues creían que “Brujería, asesinato, superstición, ignorancia, miedo y enfermedad, desaparecen ante la Luz de la Palabra, el alfabetismo, la medicina y lo mejor del mundo externo. Los hombres tribales, antes perdidos en la corriente de la vida de sus respectivas naciones, están siendo transformados por la palabra.”²⁵³ Según el ILV, la nueva religión se convertiría en el mejor medio para insertar a las comunidades indígenas en el mundo moderno.

Frente al apoyo que Cárdenas brindó al ILV, Cameron Townsend se convirtió en un defensor del gobierno cardenista en Estados Unidos, incluso llegó a escribir una biografía de Cárdenas.²⁵⁴ El misionero norteamericano fue un “[...] agente propagandístico ante los círculos más reaccionarios de los políticos y empresarios norteamericanos, en el momento en que las campañas contra la expropiación petrolera estaban su clímax.”²⁵⁵ Townsend los convenció de que el gobierno mexicano no afectaría sus intereses con la reforma petrolera.

El ILV recibía financiamiento a través de donaciones provenientes de diversos grupos: veteranos del “midwest”, familias petroleras, agentes del gobierno norteamericano y demás personas pertenecientes a alguna sociedad no católica.²⁵⁶ El Estado mexicano reflejó su apoyo gestionando en 1951 “[...] la permanencia en el país con exención del impuesto de extranjería de los misioneros-investigadores; la importación, libre de impuestos, de aviones, aparatos de radio y comunicación, equipos, mercancías, maquinaria y otros

²⁵² Es decir, la interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica en coincidencia con la primera guerra mundial. *Fundamentalismo*, 2001. Consultado el 24 de febrero de 2014, de <http://lema.rae.es/drae/?val=fundamentalista>.

²⁵³ Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales “Ideología y política en antropología: el caso del ILV en México” en *América Indígena*, Vol. 41, No. 3, julio-septiembre, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1981, p. 559.

²⁵⁴ Jan Rus y Robert Wasserstrom, *Op. cit.*, p. 143.

²⁵⁵ *Dominación ideológica y ciencia social. El Instituto Lingüístico de Verano en México...Op. cit.*, p.30.

²⁵⁶ Silvia Patiño “El Estado Mexicano y el Instituto Lingüístico de Verano” en *Unidad y Línea. Revista de Educación Popular*, No. 3, junio-julio, México, 1979, p. 28.

objetos [...]”, se daban todas las facilidades para que los misioneros desarrollaran su trabajo.²⁵⁷

Además de las parejas de misioneros que se desempeñaban como lingüistas y profesores en las comunidades indígenas, el ILV contaba con un director, personal administrativo, de imprenta; secretarías y un bibliotecario en cada país donde se instalaba.²⁵⁸

Los misioneros recibieron un entrenamiento lingüístico y un curso de sobrevivencia antes de ser enviados a una comunidad indígena. Construyeron una vivienda en la región de trabajo y se relacionaron con algunos miembros de la comunidad que se convertían en sus informantes y pasaban a ser los primeros conversos.²⁵⁹ Una vez instalados en las regiones indígenas, los lingüistas aprendieron la lengua a la perfección, analizaron su estructura, recogieron su léxico, la fonética, los significados y “[...] le daban al habla una expresión gráfica en signos del alfabeto latino.”²⁶⁰

Los indígenas aprendieron a leer en dos etapas, en un primer momento, el profesor utilizaba “[...] solamente la mitad de las letras del alfabeto; de éstas, elige aquellas que en el corpus de la lengua tienen mayor frecuencia [...]”, el profesor se esfuerza para que el estudiante se convierta en un lector independiente “[...] antes de confundirlo con la enseñanza del resto de las restantes letras, marcas de puntuación y acentuación.” Se le iban proporcionando cartillas que contenían frases, enunciados y cuentos cortos.²⁶¹

Los materiales de lectura fueron elaborados de forma bilingüe; trataban diversos temas como nutrición, higiene, arquitectura, historia, salud y otros son de “valor moral, espiritual y patriótico.” Algunos de estos libros y folletos publicados

²⁵⁷ *Dominación ideológica y ciencia social. El Instituto Lingüístico de Verano en México...Op. cit.*, p. 31.

²⁵⁸ David F. Oltrogge “El Instituto Lingüístico de Verano en Centroamérica” en *América Indígena*, Vol. 32, No. 2, enero-marzo, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1972, p. 482.

²⁵⁹ *Dominación ideológica y ciencia social. El Instituto Lingüístico de Verano en México...Op. cit.*, p. 8.

²⁶⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. cit.*, p. 439.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 437.

por el ILV, se utilizaron en el programa de castellanización de la Dirección de Desarrollo Socio-Educativo Rural (1972).²⁶²

Con la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948, su personal concibió el monolingüismo, la brujería y el alcoholismo como los tres elementos del “atraso indígena”.²⁶³ Como resultado de la íntima relación entre el ILV y el gobierno de México, se firmó en 1951 -durante el mandato de Miguel Alemán- un acuerdo mediante el cual el gobierno autorizó las investigaciones del ILV entre los grupos indígenas de México. De esta manera se comprometió a brindar todo el respaldo posible, para que dicha organización estadounidense desarrollara su misión.²⁶⁴

El personal del ILV mantuvo relaciones no sólo con antropólogos y burócratas del INI, también se vinculó con académicos de la UNAM, El Colegio de México, el INAH, la ENAH y la Universidad Veracruzana, por mencionar algunas de las instituciones con las que trabajó en la publicación de libros, revistas o en la organización de seminarios.²⁶⁵

Chiapas fue uno de los primeros estados donde el ILV trabajó arduamente; desde 1938 el misionero William Bentley se estableció en Yajalón, para aprender la lengua tzeltal; dos años después llegaron a la región Mariana Slocolum y Evelyn Woodward, para continuar el trabajo de la organización estadounidense. En 1947, las misioneras ya habían traducido el evangelio de San Marcos al tzeltal; se formó una congregación y se instaló una clínica de salud.

La comunidad de creyentes creció, los informes del ILV aseguraron en 1950 que se estaban expandiendo por las montañas de Chiapas: “Los Tzeltales seguían llegando a la clínica [...] Tantos fueron los curados por la oración, como los sanados por la medicina.”²⁶⁶ También John y Eloine Beekman trabajaron en la zona ch’ol desde 1947; establecieron una clínica para ir ganando adeptos en las

²⁶² David F. Oltrogge, *Op. cit.*, p. 483.

²⁶³ Jan Rus y Robert Wasserstrom, *Op. cit.*, p. 146.

²⁶⁴ *Dominación ideológica y ciencia social. El Instituto Lingüístico de Verano en México...Op. cit.*, p. 31.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁶⁶ Jan Rus y Robert Wasserstrom, *Op. cit.*, p. 148, 149.

comunidades indígenas. Los misioneros llegaron a entrenar enfermeros tzeltales para que brindaran atención médica básica, impartieran pláticas sobre higiene y difundieran el evangelio en sus comunidades.²⁶⁷

Durante la década de 1940, el reparto agrario se había estancado, las disputas sobre las tierras indígenas no se hicieron esperar. Los miembros del ILV apoyaron la migración de sus feligreses hacia la selva. En las comunidades tzeltales y choles, los jóvenes cambiaron su religión como una forma de oponerse al control de las autoridades tradicionales; además migraron a la región de la Selva, iniciando la colonización de aquel territorio. Esta acción también fue promovida por los misioneros estadounidenses.²⁶⁸

Es importante mencionar que en la región tzotzil, el ILV no tuvo la misma facilidad para conseguir adeptos; fue hasta finales de los años sesenta y principios de los setenta que los misioneros lograron desarrollar su trabajo en las comunidades tzotziles. El municipio de San Juan Chamula fue su principal objetivo.²⁶⁹

A mediados de la década de 1930, el Departamento de Asuntos Indígenas designó en la mayoría de los municipios de Los Altos –incluido Chamula– a algunos caciques indígenas o jefes políticos de las comunidades, para que se encargaran de administrar y organizar la mano de obra que migraba a las plantaciones cafetaleras del Soconusco.²⁷⁰

Estos dirigentes de las comunidades se formaron como maestros bilingües del INI. Para contrarrestar el poder de estos profesores, el ILV ofreció sus servicios al gobierno en el ramo de traducción y alfabetización. Así, misioneros estadounidenses acabaron entrenando a muchos maestros bilingües que trabajaban para el INI, como una forma de seguir en contacto con las

²⁶⁷ *Op. cit.*, p. 149.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 150

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 151.

²⁷⁰ *Ídem*, En el siguiente apartado de este capítulo explicaremos el desarrollo y participación de estos actores en la historia de Chiapas.

comunidades indígenas.²⁷¹ Durante la década de 1960, los caciques se enfrentaron a diversas problemáticas, como la preferencia de mano de obra guatemalteca en las fincas cafetaleras, dejando sin trabajo a los jornaleros indígenas de Los Altos y, por ende, el Sindicato de Trabajadores Indígenas era incapaz de coordinar la mano de obra en las fincas.

La población comenzó a cuestionar la autoridad de los caciques durante la década de 1970; en ese contexto, la conversión a una religión no católica se convirtió en una vía para demostrar su inconformidad hacia el caciquismo. Los vínculos dentro de las comunidades comenzaron a verse afectados con la disidencia religiosa; el ILV aprovechó la situación para conseguir un mayor número de adeptos.²⁷² Es importante recordar que fue justo la década de 1970 cuando se elevó el número de no católicos en Chiapas e iniciaron las expulsiones en el municipio de Chamula.

Tabla 1. Crecimiento de las diferentes religiones asentadas en Chiapas durante el periodo 1950-1980.²⁷³

Religión	1950	1960	1970	1980
Católica	883937	1122908	1431278	1602594
Protestante/Evangélica	19292	50877	75378	239107
Israelita	131	3696	1222	2647
Otra	3666	5986	5511	31797
Ninguna	0	10937	55664	208571

Hacia 1978, los proyectos del ILV en Chiapas se concentraron en los tzotziles de Chenalhó; la investigación estaba a cargo de Kenneth Weathers y

²⁷¹ *Op. cit.*, p. 152 El ILV fue de gran utilidad para el gobierno mexicano, le proporcionó personal para cubrir las áreas de lingüística, traducción y redacción de libros de textos en la SEP.

²⁷² *Ibid.*, p. 153, 154.

²⁷³ Elaboramos esta tabla con base en los Censos del INEGI de los años 1960, 1970 y 1980. Si bien podemos notar el crecimiento de la población registrada como *Protestante/Evangélica*, también es interesante ver el aumento de la población que tiene *Otra* o *Ninguna* religión. Puede relacionarse con la idea de no querer ser identificados como protestantes para no tener problemas o porque practican algún tipo de sincretismo.

Marion Cowan; también hubo investigaciones sobre el tzotzil de Chamula, Huixtán y San Andrés.²⁷⁴ Para ese mismo año, el ILV ya contaba con misioneros en otros 15 estados de la República Mexicana: DF, Puebla, Hidalgo, Morelos, Veracruz, Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Sonora, Coahuila, Chihuahua, Durango, Nayarit y Tabasco. Además, desde 1950 se fue expandiendo por América Latina, Asia y Oceanía; diez años después llegó a África.²⁷⁵

El 7 de septiembre de 1979, se publicó un documento donde el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales²⁷⁶ demandó la expulsión del ILV, pues consideraba que su trabajo “[...] hacía uso indebido de las ciencias y favorecían una forma específica de imperialismo ideológico.”²⁷⁷ También culparon al ILV de crear divisiones dentro de las comunidades y de aprovecharse de la pobreza de los indígenas para convencerlos de cambiar de religión a cambio de la “medicina occidental”.²⁷⁸

Con dicho documento se generó toda una controversia. Instituciones e investigadores salieron a la defensa del ILV; además, en países como Colombia, Panamá y Perú también se cuestionó el trabajo de los misioneros, se iniciaron investigaciones para dilucidar sus “vínculos con el imperialismo”. Al final, fue tanta la presión que semanas después el gobierno de José López Portillo, a través de la SEP, rompió el convenio que tenía con el organismo estadounidense.²⁷⁹

A raíz de la controversia, “[...] no sé sabe qué pasó con el archivo de lenguas indígenas [...] se desconoce qué medidas se aplicaron por parte de las autoridades públicas y especialistas en la materia para continuar el trabajo de preservación y documentación de las lenguas del sur y sureste el país.”²⁸⁰ La

²⁷⁴ *Dominación ideológica y ciencia social. El Instituto Lingüístico de Verano en México...Op. cit.*, p. 10.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 8, 33.

²⁷⁶ Es un colegio profesional creado en 1974 con sede en la Ciudad de México, con personalidad jurídica y patrimonio propio.

²⁷⁷ Rodolfo Casillas “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes” en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, UNAM-IIS, Instituto Francés de América Latina, 1996, p. 68.

²⁷⁸ Jan Rus y Robert Wasserstrom, *Op. cit.*, p. 155.

²⁷⁹ *Dominación ideológica y ciencia social. El Instituto Lingüístico de Verano en México...Op. cit.*, pp. VII, 2.

²⁸⁰ Rodolfo Casillas, *Op. cit.*, p. 69.

anulación del convenio con el ILV no detuvo el crecimiento de la diversidad religiosa en México, porque como explicamos en el primer capítulo de esta investigación, el ILV sólo fue un ejemplo más de las nuevas propuestas y transformaciones que habían sufrido las organizaciones no católicas a mediados del siglo XX para acercarse a las comunidades indígenas de América Latina.

El ILV expandió su trabajo a países de África y Asia, de hecho nunca dejó de trabajar en México y actualmente continua realizando investigación lingüística en zonas indígenas de todo el país.

b) La intervención del Instituto Nacional Indigenista

Para la década de 1930, los indígenas de Los Altos que migraban temporalmente a las plantaciones cafetaleras seguían padeciendo la explotación de los enganchadores ladinos. Los jóvenes indígenas no se involucraban en los cargos político-religiosos, pues las decisiones de las comunidades eran tomadas por los ancianos, quienes se habían encargado de revitalizar las tradiciones durante las décadas de 1920 y 1930.²⁸¹

Con el arribo del cardenismo, el gobierno estatal organizó a los jornaleros indígenas y se creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) en 1936. El funcionario Erasto Urbina estuvo a cargo de dicha tarea y, se convirtió ese mismo año en el director del Departamento de Protección Indígena (DPI). Urbina hablaba tzeltal y tzotzil; él se había encargado de la campaña electoral del gobernador Efraín Gutiérrez, vinculándose con las comunidades indígenas, para lograr su participación en las elecciones estatales.²⁸²

Entre 1936 y 1937, Urbina se dedicó a buscar jóvenes bilingües alfabetizados de los municipios alteños y los nombró escribanos, alterando el poder de los comerciantes y escribanos ladinos que controlaban a las comunidades. De esta manera, Urbina asignó empleos a los jóvenes escribanos

²⁸¹ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 253-255.

²⁸² *Ibid.*, p. 258, 259.

dentro del Sindicato, situación con la que el gobierno comenzó a controlar el flujo de jornaleros que se trasladaba al Soconusco y, mejorando un poco sus condiciones de trabajo. Estos escribanos comenzaron a desempeñarse en el comercio del alcohol, porque la DPI lo clasificó como un producto religioso, así que los jóvenes formados por Urbina empezaron a ejercer poder en el ámbito ritual de sus comunidades.²⁸³

Durante la década de 1940 los jóvenes escribanos monopolizaron la venta de alcohol, sin embargo, el gobierno estatal quitó el presupuesto de los proyectos desarrollados en las comunidades, como las escuelas indígenas y, se disolvió el STI. Los escribanos organizaron a sus comunidades para oponerse a las políticas públicas que iban contra sus intereses, como impuestos de tránsito y de mercado, defensa del *posh* como recurso religioso.²⁸⁴ Así, estos fueron ganando prestigio frente a las autoridades tradicionales.

Para marzo de 1951, se ampliaron las carreteras que conectaron los municipios alteños con las fincas cafetaleras y los valles centrales; el Instituto Nacional Indigenista (INI)²⁸⁵ comenzó su trabajo en marzo de ese mismo año; estableció en San Cristóbal de Las Casas el primer Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, como la expresión de las políticas indigenistas implantadas por Miguel Alemán.²⁸⁶ La creación de los centros coordinadores respondió –según Gonzalo Aguirre Beltrán-²⁸⁷ a la necesidad de implantar “[...] una acción de tipo integral en las regiones interculturales de refugio. Para ello coordinan las actividades que las distintas dependencias de la administración ejercen en su área de trabajo e

²⁸³ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 260, 262.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 264, 265.

²⁸⁵ Es pertinente mencionar que el origen del INI se encuentra en las discusiones realizadas en el Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán en abril de 1940. Después el presidente Miguel Alemán llevó la propuesta para crear el INI a la Cámara de Diputados en septiembre de 1948, dicha propuesta fue aprobada en octubre de ese mismo año. Para ahondar en este tema puede consultarse *INI: 30 años después, revisión crítica*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.

²⁸⁶ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, pp. 266-268.

²⁸⁷ Primer director del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil.

implementan directamente la acción integral cuando los canales administrativos no alcanzan a las comunidades indias.”²⁸⁸

El Centro Coordinador eligió la ciudad de San Cristóbal de las Casas porque los indígenas de esa región vivían en “[...] extrema pobreza, con medios de vida rudimentarios, alimentación deficiente [...] altos índices de sífilis y tuberculosis, analfabetismo casi absoluto [...]”, aunque sus “[...] tierras son de buena calidad, existe agua en abundancia y aún bosques en extensiones importantes, por lo que una acción educativa y de servicio social integral [...]” será muy benéfica para ellos.²⁸⁹

Cada uno de los programas que el Centro Coordinador implantaría en la zona de Los Altos, debía tomar en cuenta la participación y el beneficio de las comunidades indígenas, para que no sólo se considerara como una imposición del gobierno,²⁹⁰ es decir, el INI siguió la línea “integrativa” o “aculturativa” que consistió en “[...] respetar todos aquellos elementos de las culturas indígenas que se juzgaran positivos, promoviendo cambios únicamente donde se creyera tener mejores alternativas para ellas.”²⁹¹ El Centro Coordinador planteó tres rubros que atendería en los municipios indígenas: salubridad, educación y agricultura-ganadería. Para desarrollarlos, se apoyó en personal indígena que se desempeñaría como “promotor de cambio”.²⁹²

²⁸⁸ Agustín Romano Delgado, *Historia Evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, Vol. 1, México, INI, 2002, p. 214.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 216.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 218.

²⁹¹ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 286.

²⁹² Para efectos del presente apartado, nos enfocaremos en el rubro de educación, sin embargo, es posible mencionar brevemente que la sección de salubridad se refiere a la construcción de unidades médicas, campañas de medicina preventiva, de higiene personal y nutricional, además de la entubación de agua potable. En la sección de agricultura-ganadería se desarrollaron proyectos para mejorar el aprovechamiento de las tierras utilizando mejores herramientas y capacitación para la crianza de ganado. Puede profundizar en el tema consultado Agustín Romano Delgado, *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal- Tzotzil, 3ª parte La acción indigenista: (1953-1988) acciones y reacciones*, México, INI, 1996.

La idea que persiguió el Centro de ayudar a los indígenas para salir del atraso en el que vivían se expresa en la siguiente declaración de Alfonso Caso:

Los grandes problemas del indio, por lo menos en México, no son sólo económicos, sino fundamentalmente culturales: falta de comunicaciones materiales y espirituales con el mundo exterior; falta de conocimientos científicos y técnicos para la mejor utilización de la tierra; falta de sentimiento claro de que pertenecen a una nación y no sólo a una comunidad; falta de conocimientos adecuados para sustituir sus viejas prácticas mágicas para la previsión y curación de las enfermedades, por el conocimiento científico, higiénico y terapéutico. En suma lo que falta que llevemos al indio para resolver sus problemas es cultura.²⁹³

Con ello, la acción educativa fue uno de los rubros que recibió más presupuesto durante la fundación del Centro Coordinador. Ésta se caracterizó por enseñar la lengua materna como una forma de castellanizar a los indígenas; estudió los patrones culturales de las comunidades donde se estableció; empleó indígenas como maestros o promotores que, junto con la escuela debían convertirse en los guías para promover el “cambio cultural” de cada una de las comunidades donde el INI trabajara.²⁹⁴

El Centro Coordinador elaboró cartillas para iniciar su labor educativa en los municipios indígenas; para ello diversos lingüistas del ILV colaboraron en dicha tarea, pues los misioneros estadounidenses habían trabajado en diccionarios y cartillas en tzotzil desde 1946.²⁹⁵

Para ingresar al programa de promotores bilingües el Centro Coordinador estableció algunos requisitos: hablar español, tener prestigio dentro de su comunidad, saber leer y escribir, además de conocer “el mundo mestizo”. Existieron diferentes categorías dentro de dicho programa, pues los indígenas

²⁹³ “Cultura es lo que el indio necesita para resolver su problema” en *El Nacional*, Tomo XXV, Núm. 7075, Año XX, México, 29 de noviembre de 1948, p. 1.

²⁹⁴ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 286.

²⁹⁵ Agustín Romano Delgado, *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil, 3ª parte: Acciones y reacciones (1953-1988)*, México, INI, 1996, p. 41. En 1953 el Centro Coordinador dejó de trabajar con los lingüistas del ILV, para evitar problemas con la Iglesia católica, debido a la religión que el instituto estadounidense difundía en las comunidades indígenas. Hacia 1972 dejaron de elaborarse cartillas porque se estableció la educación bilingüe, por lo tanto la SEP se encargó de la creación de materiales educativos.

bilingües se desempeñaron como maestros, promotores, directores, procuradores, castellanizadores, personal administrativo, entre otros.²⁹⁶

Durante el proceso de selección se involucró personal del ILV, la misionera María Slocolum promovió a jóvenes de las comunidades evangélicas donde ella trabajó para que se convirtieran en promotores.²⁹⁷ Además, el INI también capacitó a los ex escribanos de Urbina, por el reconocimiento y poder que ya tenían en sus comunidades, de igual manera ocuparon cargos para atender los dispensarios médicos y las tiendas cooperativas, es decir, no todos fungirían como maestros bilingües.²⁹⁸

Al instalarse el Centro Coordinador en San Cristóbal de Las Casas, el INI tuvo que relacionarse con las élites ladinas para activar sus programas, pues los finqueros, políticos y comerciantes ladinos se opusieron en un principio a su trabajo, temían perder su poder sobre los indígenas. El indigenismo también se vio reflejado en la creación de la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI), ya que consolidó el vínculo entre las autoridades federales y estatales; de esta manera las políticas indigenistas promovieron los intereses de la élite ladina y, de la élite indígena en ciernes, pues ellos tuvieron el control de los programas que se instalaban en las comunidades aunque éstos no siempre beneficiaban a los indígenas, sino que eran una vía para obtener más ingresos económicos.²⁹⁹

Los nuevos “principales” indígenas³⁰⁰ consolidaron su poder durante la década de 1960; con ayuda de los ladinos adquirieron rutas de transportes y negocios. Además, comenzaron a justificar sus acciones en nombre de la tradición y la cultura, recurrieron a su identidad indígena para que tanto ladinos como integrantes de sus comunidades de origen no los cuestionaran, así mantuvieron el control sobre sus comunidades. Dichas acciones son el reflejo de cómo el

²⁹⁶ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 286.

²⁹⁷ Agustín Romano Delgado, *Op. cit.*, 2002, p. 322.

²⁹⁸ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 268.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 270.

³⁰⁰ Me refiero a los ex escribanos de Urbina que después fueron capacitados como maestros o promotores bilingües.

indigenismo oficial logró cooptar las estructuras comunitarias, centralizando el poder político y económico de los gobiernos indígenas,³⁰¹ es decir, los maestros y promotores bilingües se convirtieron en la representación del gobierno federal a nivel comunitario; ellos fueron las figuras reconocidas y respetadas por los pueblos indígenas, pues tomaban las decisiones políticas y religiosas, poseían y difundían la cultura legítima.³⁰²

En 1964 el Centro Coordinador se convirtió en una dependencia de la Secretaría de Educación Pública (SEP); de esta manera los promotores culturales y los maestros bilingües se incorporaron al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), por lo tanto, crecieron sus aspiraciones por ocupar cargos de mayor nivel. Ser promotor se convirtió en una vía para conseguir una mejor calidad de vida.³⁰³

Durante el periodo de 1974 a 1985, los “principales” comenzaron a ocupar el cargo de presidentes municipales en la mayoría de los municipios alteños, desplazando a ladinos y mestizos de dicho puesto. Los promotores y maestros bilingües utilizaron favores, deudas, compadrazgos y amenazas como la base de su poder sobre las comunidades indígenas. Ellos promovieron “el paternalismo y el control desde arriba para los indígenas”, es decir, continuaron la política indigenista, se desarrollaron como intermediarios culturales entre las comunidades indígenas, los ladinos y las instituciones gubernamentales.³⁰⁴

A mediados de la década de 1970 y de 1980, los maestros bilingües ya habían dejado de lado su función como promotores del desarrollo de su comunidad, sólo actuaron como profesores de “educación formal”. El proceso de selección para aspirar al cargo de promotores y maestros se transformó en la simple venta de plazas al mejor postor. La educación indígena no mejoró, pero se fortaleció una la burocracia ávida de satisfacer sus intereses particulares.³⁰⁵

³⁰¹ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 252.

³⁰² *Ibid.*, p. 298.

³⁰³ Agustín Romano Delgado, *Op. cit.*, Vol. 2, México CDI, 2003, p. 350.

³⁰⁴ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 297.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 288, 290.

En 1981 se difundieron las noticias “[...] sobre denuncias de conflictos locales y regionales donde los profesores-líderes y los caciques –tradicionales y nuevos- realizaban actividades para imponer sus intereses personales y de grupo. Las disputas por quedarse con la propiedad y el control de determinadas zonas escolares, cerrando escuelas o echando fuera no solamente a maestros mestizos sino a los de distinta etnia”.³⁰⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán –director del INI hacia 1980- reconoció la influencia alcanzada por los promotores y maestros bilingües, quienes utilizaron su origen indígena (conocer la lengua, los usos y costumbres, tener familiares en diferentes comunidades, entre otras características) para conseguir cargos políticos.³⁰⁷

Al mismo tiempo que los “principales” consolidaban su poder, en las décadas de 1950 y 1960 se inició “la apertura de nuevas tierras a aparceros y colonos” con la cual surgió “[...] una clase de jóvenes empresarios y agricultores en la mayoría de las comunidades de Los Altos”. Éstos empezaron a ganar más dinero, se relacionaron directamente con los ladinos para desarrollar sus negocios y, comenzaron a oponerse al poder de los presidentes municipales.³⁰⁸

Los “principales” temieron que los jóvenes indígenas se convirtieran en sus enemigos, así que trataron de integrarlos al sistema de cargos religiosos para mantenerlos bajo su poder. Algunos jóvenes aparceros y comerciantes no tuvieron opción y, se quedaron en sus comunidades, sin embargo, otros decidieron continuar sus negocios sin la autorización de los “principales”, en consecuencia, pasaron a ser considerados traidores o fueron acusados de brujería, ya que también adquirieron nuevos credos religiosos, como una forma de expresar su oposición al poder político y religioso de los “principales”.³⁰⁹

En la mayoría de los municipios de Los Altos, los “principales” utilizaron las expulsiones a partir de 1970 como una forma de reprimir a la oposición que representaron dichos jóvenes. “El Estado [...] se hizo cómplice de aquellas

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 293.

³⁰⁷ *Ídem.*

³⁰⁸ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 273, 292, 293.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 273-275.

acciones adoptando una postura de no interferencia en los ‘asuntos internos de las comunidades’.”³¹⁰

c) Los grupos no católicos³¹¹

El arribo a Chiapas de religiones diferentes a la católica puede ubicarse a principios del siglo XX, siendo la frontera con Guatemala la principal vía para el desarrollo de dicho fenómeno. A partir de 1902, con la construcción del ferrocarril, los presbiterianos consiguieron algunos adeptos en los municipios de Tuxtla Gutiérrez y Tonalá.³¹² En ese mismo año se estableció el primer templo presbiteriano de Chiapas, en territorio mam, específicamente en el municipio de Mazapa de Madero.³¹³

En 1913 salieron de Oaxaca los primeros misioneros de la iglesia adventista que llegaron a Chiapas; al año siguiente “[...] ya se reunían 25 personas en Tuxtla Gutiérrez y en Tonalá [...] que guardaban el sábado y que ahí integraban la Iglesia Adventista.”³¹⁴ Durante la década de 1920, la Iglesia presbiteriana continuó su expansión por la región del Soconusco (Mariscal y Tapachula)³¹⁵ y por el norte del estado, es decir, en municipios con población ch’ol como Tumbalá.³¹⁶

Será hasta la década de 1940 cuando se tengan registros de la presencia de religiones no católicas en municipios de Los Altos. La Iglesia presbiteriana estableció una misión en Tenejapa en 1940, otra en la comunidad de Yochib en

³¹⁰ *Ibid.*, p. 277. Para ahondar más en el tema de los maestros bilingües puede consultarse Luz Olivia Pineda, *Caciques culturales (El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*, México, Altres Costa-Amic, 1993.

³¹¹ Término utilizado para referirnos a Iglesias protestantes, paracristianas, evangélicas, entre otras. Se han clasificado de diferentes maneras y decidimos utilizar “no católico” para no caer en la discusión de los preceptos u organizaciones que diferencian a las distintas Iglesias.

³¹² Jean Pierre Bastian, *Los disidentes...Op. cit.*, p. 134.

³¹³ Abel Rasgado Cruz y Orlando Díaz Solís, *Formas de expansión y penetración de las sociedades religiosas no católicas en Los Altos de Chiapas*, Tesis de Licenciatura en Sociología, México, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, 1992, pp.46-49.

³¹⁴ Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), *Op. cit.*, p. 269.

³¹⁵ Alberto Darinel Aquino Mozón, *Op. cit.*, p. 76.

³¹⁶ Abel Rasgado Cruz y Orlando Díaz Solís, *Op. cit.*, p. 49.

1944 y, cinco años después la trasladaron a la comunidad de Corralito, ambas comunidades pertenecientes al municipio de Oxchuc. Dicho trabajo pastoral fue realizado con la ayuda de la misionera Mariana Slocolum, integrante del ILV.³¹⁷ El trabajo de la Iglesia presbiteriana en Corralito fue un parteaguas para la expansión del protestantismo histórico en la región de Los Altos.³¹⁸

También se apunta que entre 1952 y 1953 algunas familias de la comunidad de Chintic, en Chenalhó, comenzaron a practicar “[...] la nueva religión, por las tardes se reunían a leer y a escuchar la Biblia”³¹⁹. Esto fue resultado de la visita que un campesino realizó al municipio de Huehuetán - perteneciente a la región del Soconusco- ahí conoció “la palabra de dios” a través de su hermano; después regresó a Chenalhó y empezó a difundir sus nuevas creencias con los demás miembros de su comunidad.³²⁰

Otro caso se registró en 1954. Domingo Hernández, perteneciente al municipio de San Juan Chamula, comenzó a asistir al templo presbiteriano ubicado en San Cristóbal de Las Casas.³²¹ Ésta fue una de las formas en que las iglesias no católicas comenzaron a ganar adeptos; quizá no tuvieron templos en todos los municipios o no pudieron llegar a evangelizar a todas las comunidades, pero el hecho de que indígenas de Los Altos transitaran por la antigua Ciudad Real o por el Soconusco para emplearse como jornaleros temporales en las fincas cafetaleras, hizo posible que los misioneros no católicos se acercaran a ellos, para que estos a su vez compartieran el evangelio con sus familias.

La mayoría de los ejemplos anteriores hacen referencia a la Iglesia presbiteriana en Chiapas, esto es consecuencia del Plan de Cincinatti celebrado en junio de 1914. En dicha reunión, los misioneros estadounidenses pertenecientes a las iglesias presbiteriana, metodista, bautista, congregacional,

³¹⁷ Miguel Silvano Jiménez, *La educación como política de evangelización de los Jesuitas en la misión de Bachajón (1958-1974)*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, UNACH-FCS, 2009, p. 40.

³¹⁸ José Andrés García Méndez, *Op. cit.*, p. 141. Para conocer más sobre el desarrollo de la diversidad religiosa en Oxchuc consulté el capítulo 3 de la fuente citada.

³¹⁹ Abel Rasgado Cruz y Orlado Díaz Solís, *Op. cit.*, pp. 55, 56.

³²⁰ *Ibid.*, p. 55. La fuente hace referencia a la llegada de la iglesia presbiteriana en Chenalhó.

³²¹ *Ibid.*, p. 51.

episcopal, de los Cuáqueros y de los Discípulos de Cristo, se dividieron el territorio mexicano para desempeñar su labor. A la iglesia presbiteriana se le asignó su trabajo misional en diversos estados del sureste, entre ellos Chiapas.³²² De ahí su predominio en nuestra región de trabajo, aunque eso no impidió la presencia de la Iglesia Bautista y de los Adventistas del Séptimo Día.

Otras iglesias arribaron en décadas posteriores. Como apuntamos en el primer capítulo, el pentecostalismo tuvo su mayor crecimiento durante las décadas de 1960 y 1970; sin embargo, en Chiapas, iba ganando terreno desde 1950,³²³ para superar en 1970 el número de adeptos del llamado protestantismo histórico.

Muchas de las iglesias pentecostales que se expandieron en Los Altos llegaron de Guatemala; La Misión Cristiana Elim es un ejemplo de ello. Esta iglesia arribó a México en 1974. La mayoría de sus templos se localiza en municipios tsotsiles y tseltales: San Cristóbal de Las Casas, San Juan Chamula, Teopisca, Chenalhó, Cintalapa, El Bosque, Chalchihuitán, Simojovel, Aldama, Amatenango del Valle, Tenejapa, Zinacantán, Pantelhó y Oxchuc.³²⁴

El movimiento pentecostal también surgió como consecuencia de escisiones en el presbiterianismo, principalmente en la zona de Los Altos, debido a que algunas personas “[...] buscaban formas de organización menos jerárquicas y estructuradas que las del presbiterianismo, así establecieron las Asambleas de Dios, la Iglesia del Nazareno, las iglesias Bíblicas, la Iglesia de Dios del Evangelio Completo y las Iglesias Pentecostales.”³²⁵ El trabajo de expansión de iglesias no católicas tanto de corte histórico, como de corte pentecostal, continuó en la década de 1980 en la región de Los Altos.

³²² Elizabeth Juárez Cerdi, *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón, Chiapas*, México, INAH, 1995, p. 35.

³²³ José Andrés García Méndez, *Op. cit.*, p. 75.

³²⁴ Gabriela Robledo Hernández, “Construyendo fronteras. El protestantismo en Chiapas y Guatemala” en *Culturas Indígenas*, Vol. 1, No. 1, México, CDI, 2009, p. 47.

³²⁵ Rosalva Aída Hernández Castillo, “Protestantismo, identidad y poder entre los mayas de Chiapas” en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (edits.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM, UAM-I, 2005, p.121, [Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 30].

d) Samuel Ruiz García y la transformación de la diócesis de San Cristóbal

Samuel Ruiz García fue consagrado obispo de Chiapas en 1960.³²⁶ Llegó a ese cargo con la idea de dar continuidad a “[...] una visión tradicional de la Iglesia, y consolidar el *modus vivendi*”.³²⁷ Además, en un inicio Ruiz García consideró al indígena como ‘moralmente imperfecto’, por lo tanto se propuso ‘civilizarlo’.³²⁸ Sin embargo, esta concepción se transformó a lo largo de su gestión.

Como mencionamos en el primer capítulo de la presente investigación, con la clausura del Concilio Vaticano II en 1965, se difundió la idea de una Iglesia más consciente de su papel en la sociedad.³²⁹ El obispo originario de Guanajuato retomó dicho precepto, y asumió la particularidad del territorio donde trabajó, para mejorar las condiciones de vida de sus habitantes, conoció la realidad social de estos.³³⁰ En 1965 creó la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, para delimitar su región de trabajo, así la diócesis de San Cristóbal quedó conformada por una población mayoritariamente indígena, ya que en 1958 se había fundado la diócesis de Tapachula.³³¹

Samuel Ruiz asistió en 1968 a la Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en Medellín, Colombia. Encuentro conflictivo porque atomizó aún más las posturas existentes dentro de la Iglesia católica, una de estas fue secundada

³²⁶ Andrés Aubry, “Cuatro décadas de la diócesis de Don Samuel: la Iglesia se convierte en actor de transformaciones sociales en Chiapas” en Olivia Gall (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, México, UNAM-CEIICH, 2001, p. 180.

³²⁷ José Andrés García Méndez, *Op. cit.*, p. 87.

³²⁸ Julio Ríos Figueroa, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, UNAM-PROIMSSE, 2002, p. 131 [Ensayos 2].

³²⁹ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 208.

³³⁰ No pretendemos en este apartado hacer un análisis del obispado de Samuel Ruiz o profundizar sobre sus postulados apostólicos, ni sobre la transformación de su concepción sobre los pueblos indígenas. Para ahondar en dichos temas puede consultarse José Morales Bermúdez, *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*, Julio Ríos Figueroa, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas* y John Womack Jr., *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*. El objetivo de este apartado es introducirnos a las acciones de Samuel Ruiz como obispo de la diócesis de San Cristóbal frente a la presencia de grupos no católicos y el surgimiento de los conflictos religiosos durante el periodo de 1974-1983.

³³¹ Julio Ríos Figueroa, *Op. cit.*, p. 151.

por obispos que plantearon seguir una Teología de la Liberación y otros continuaron en una postura conservadora.

De igual manera se hizo referencia en el primer capítulo a la celebración del Concilio Vaticano II y al CELAM en Medellín. Estos encuentros influenciaron la visión de Samuel Ruiz acerca del indígena, lo identificó como el “más pobre entre los pobres”, pues vivía “marginado, explotado y oprimido”. En 1975 Samuel Ruiz decidió seguir la opción preferencial por los pobres,³³² es decir, la Doctrina Social de reconocer el compromiso de la Iglesia con los sectores más desfavorecidos de la sociedad, pero en ningún momento Ruiz reconoció el marxismo,

Lo anterior con el objetivo de llevar a cabo una acción pastoral que libere al oprimido; dicha tarea fue realizada por “[...] agentes de salud comprometidos en una tarea de salud integral [...] implementar crítica, activa y comunitariamente una educación liberadora. La acción y formación de catequistas ligados íntimamente a su realidad y comprometidos con ella.”³³³ De hecho la “[...] Iglesia de Chiapas pudo asumir su postura de denuncia por una política agraria que no había funcionado y por los abusos de poder de los gobiernos federal y local [...]”.³³⁴

La celebración del Congreso Indígena 1974 también fue un parteaguas para que la diócesis descubriera los problemas que sus feligreses sufrían y conociera sus necesidades. Les permitió buscar las vías apropiadas para llevar a cabo su trabajo evangelizador. Los temas que se discutieron en el congreso fueron cuatro: salud, educación, tierra y comercio. Ruiz García dijo que este suceso fue “[...] importante para los pueblos indígenas pues dijeron su palabra y ésta resonó en la opinión nacional”.³³⁵

En el sentido de adecuarse al contexto de su diócesis -permeado de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, del CELAM en Medellín y de su vinculación con las ciencias sociales- el obispo dio un giro en su evangelización y, en 1972

³³² Jesús Morales Bermúdez, *Op. cit.*, p. 144, 145.

³³³ *Ibid.*, p. 146, 147.

³³⁴ José Valtierra Zamudio, *Op. Cit.*, p. 77.

³³⁵ Samuel Ruiz García, “El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral” en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, UNAM-IIS, Instituto Francés de América Latina, 1996, p. 220.

comienza a hablar de la necesidad de una Iglesia autóctona: “[...] partiendo de la acción de Dios en el seno de los grupos humanos mediante una evangelización encarnada en los valores culturales [...] donde el indígena sea el que surja dentro de su propia situación cultural.”³³⁶

Ruiz García se apoyó en los agentes pastorales³³⁷ que trabajaron en la diócesis para llevar a cabo su proyecto de la Iglesia autóctona: jesuitas, dominicos, maristas, franciscanos y monjas de diversas congregaciones. El obispo trabajó con ellos para formar cuadros, cuyo resultado fueron miles de catequistas y diáconos³³⁸ (tu'unel).³³⁹ Durante la década de los setenta “[...] se ordenaron los primeros cien prediáconos indígenas (los llamados tuhuneles‘servidores’ en lengua tzeltal”.³⁴⁰ Con dicho logro, el obispo expresó en 1975 que la iglesia tenía rostro tzeltal, chol, tzotzil, tojolabal, “Cristo se hizo indígena”.³⁴¹

Samuel Ruiz no sólo se enfrentó a las condiciones de vida en las que vivían los indígenas, también adoptó una postura frente a los grupos no católicos que comenzaban a ganar terreno en Chiapas. Reconoció el trabajo de luteranos, calvinistas y presbiterianos; toleraba el “evangelismo”; tomó la presencia de las nuevas iglesias como una “[...] oportunidad de autocritica y un laboratorio de ideas y proyectos pastorales que fueron muy útiles para la planeación evangelizadora del obispo.”³⁴²

El obispo de San Cristóbal retomó de los grupos no católicos la lectura de la Biblia, a través de la cual se promovió la reflexión espiritual y social, para utilizarla en la transformación de la vida cotidiana; la formación de líderes laicos, para tener bases que apoyaran el trabajo de la diócesis en el sector educativo o de salud; la apertura para una mayor participación y responsabilidad de los creyentes. La

³³⁶ Julios Ríos Figueroa, *Op. cit.*, p. 164, 165.

³³⁷ El término se refiere a sacerdotes y/o laicos que ayudan a cumplir la “misión” de la Iglesia católica.

³³⁸ Los diáconos se desempeñaron en las comunidades más alejadas que integraban la diócesis, administraron los sacramentos del bautismo, el matrimonio y la comunión. José Andrés García Méndez, *Op. cit.*, p. 97.

³³⁹ Andrés Aubry, *Op. cit.*, p. 186.

³⁴⁰ José Andrés García Méndez, *Op. cit.*, p. 97.

³⁴¹ Julio Ríos Figueroa, *Op. cit.*, p. 165.

³⁴² *Ibid.* p. 142, 143.

diócesis de San Cristóbal también compartió con los grupos protestantes la idea de que la comunidad y la iglesia local son la única vía para alcanzar la salvación.³⁴³

Por último, es pertinente mencionar que Samuel Ruiz no fue ajeno a las problemáticas que se desencadenaron a partir de la diversidad religiosa en su diócesis. El obispo presenció la primera expulsión de disidentes chamulas en 1974 y, la expulsión masiva de 600 evangélicos, también de San Juan Chamula, en 1976. Para él las expulsiones se realizaron “[...] a favor de un grupo minoritario que quiere continuar reteniendo un dominio económico y mantenerse en el poder.” El problema de las expulsiones continuó durante la década de 1980 en la región de Los Altos, es decir, en diversos municipios que conformaban la diócesis de San Cristóbal: Chenalhó, Chalchihuitán, Zinacantán y Teopisca.³⁴⁴

En respuesta a esa cuestión y, a otras dificultades que aquejaban la vida de la población chiapaneca, Samuel Ruiz creó en 1989 el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, para “[...] defender los derechos humanos y la dignidad de los indígenas de Chiapas.”³⁴⁵

3. Conflictos religiosos en Los Altos

Chiapas registró problemas religiosos a partir de la década de 1970, sin embargo, fue la región de Los Altos donde se presentó el mayor número de conflictos durante el periodo 1974-1983.³⁴⁶

Como mencionamos en el apartado anterior, la presencia del ILV en México fue un punto clave para el crecimiento de los grupos no católicos en Chiapas, especialmente de la Iglesia presbiteriana. El arribo de misioneros pertenecientes a

³⁴³ José Andrés García Méndez, *Op. cit.*, p. 31-33, 96.

³⁴⁴ Julio Ríos Figueroa, *Op. cit.*, p. 177, 178.

³⁴⁵ Rosa Isabel Estrada Martínez, *Op. cit.*, p. 125.

³⁴⁶ Carolina Rivera Farfán y Ma. Del Carmen García Aguilar Et al., *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, CIESAS, UNAM, 2005, p. 145. Los autores de esta publicación refieren que entre 1966 y 2001 Los Altos agruparon el mayor número de conflictos en el estado.

otras iglesias,³⁴⁷ y el trabajo realizado por el obispo Samuel Ruiz en la diócesis de San Cristóbal amplió la posibilidad de cuestionar el poder de los caciques a través de la disidencia religiosa durante la década de 1970.

Algunos caciques se formaron como maestros y promotores bilingües del Instituto Nacional Indigenista y, se convirtieron en presidentes municipales. Ellos mantuvieron el control político y religioso sobre las comunidades indígenas. Cuando la población comenzó a cuestionar su poder a través de diferentes acciones,³⁴⁸ los caciques justificaron el uso de la violencia como la defensa de la tradición y cultura legítimas.

Un ejemplo de este tipo de violencia, fueron las expulsiones religiosas, empleadas por los presidentes municipales de algunos municipios alteños como una forma de mantener su poder sobre sus comunidades. Sin embargo, fue hasta la década de 1970 que el problema religioso se dio a conocer en los medios.³⁴⁹ Durante octubre de 1974 y agosto de 1976, el presidente municipal de Chamula declaró que los evangelistas destruirían la iglesia de San Juan, “[...] once días después se inicia la persecución de católicos y evangélicos y la destrucción de ermitas católicas en diversas comunidades.”³⁵⁰

La región de Los Altos presentó conflictos por motivos de diferencia religiosa desde 1974. El sector tradicionalista y los caciques de la región expulsaron a miles de personas que practican una religión diferente a la de la mayoría de la población. Dicha problemática también se relaciona con el control y acceso a distintos recursos de corte médico o educativo –sólo por mencionar algunos ejemplos- que las congregaciones no católicas proporcionan a las comunidades donde tienen adeptos. El hecho de pertenecer a una religión

³⁴⁷ Iglesia adventista del 7° día, la Iglesia Bautista y diversos grupos pentecostales.

³⁴⁸ Como la búsqueda de nuevas opciones de trabajo fuera de Chenalhó, dejar de participar en los cargos religiosos tradicionales.

³⁴⁹ Tal vez los conflictos religiosos se presentaron antes de 1974 y se mantuvieron en un ámbito muy local porque los medios de comunicación y los gobiernos municipales no habían reconocido la gravedad del problema.

³⁵⁰ Carolina Rivera Farfán y Ma. Del Carmen García Aguilar *Et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, CIESAS, UNAM, 2005, p. 169.

diferente, proporciona un nuevo status a los creyentes, significa otra forma de asumirse como parte de una comunidad.

Los municipios que presentaron problemas por motivos religiosos durante el periodo 1974-1983 fueron: Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, San Cristóbal de Las Casas, Tenejapa y Zinacantán.³⁵¹ La violencia de los conflictos religiosos se manifestó de diferentes maneras: expulsiones, hostigamiento, multas, encarcelamiento, despojo de bienes, agresiones físicas, amenazas y prohibición de ingresar a sus comunidades.

El gobierno estatal estableció mesas de diálogo y ofrecieron la reubicación de los expulsados como vías para solucionar los conflictos. Sin embargo, esas medidas no frenaron en la segunda mitad de la década de 1980 el crecimiento de los enfrentamientos en municipios como Larráinzar, Chamula y Chalchihuitán. Éste fue uno de los elementos que permitió la organización de los disidentes para contrarrestar los abusos que sufrieron debido a sus distintas prácticas religiosas.

³⁵¹ De acuerdo a los documentos encontrados en el Archivo de la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas de Chiapas.

III. Alternativas frente a la diversidad: El caso de Chenalhó

1. Descripción e historia de Chenalhó

San Pedro Chenalhó (“Pozo de agua” en tsotsil) es uno de los municipios de Los Altos de Chiapas con mayoría de hablantes de lengua tsotsil. Se ubica en los límites del Altiplano Central y las montañas del norte, colinda con los municipios de Chalchihuitán y Pantelhó al norte, con Tenejapa al este; en dirección sur se encuentran Mitontic y Chamula; Larráinzar se localiza al oeste Chenalhó.³⁵² La cabecera municipal de Chenalhó se ubica a 70km de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.³⁵³

Algunos de los ríos que se encuentran en el municipio son el San Pedro, el Tzajalhucum y el arroyo Polhó; además de dos lagos y diversos manantiales ubicados a lo largo del municipio. Chenalhó cuenta con terrenos a diferentes altitudes que le permiten tener clima frío y templado. Sus habitantes se emplean en el cultivo de frutas y hortalizas, café, maíz y frijol; otro porcentaje de la población de Chenalhó se dedica a la cría de ganado ovino, bovino, caprino y aves de corral.³⁵⁴ Como consecuencia del desgaste de tierras fértiles los pobladores han emigrado a otras ciudades o estados, en busca de mejores oportunidades de trabajo.³⁵⁵ Se desempeñan en el comercio informal, son prestadores de servicios o confeccionan prendas de vestir y artesanías para el turismo en San Cristóbal de Las Casas.³⁵⁶

³⁵² Abel Rasgado Cruz y Orlando Díaz Solís, *Formas de expansión y penetración de las sociedades religiosas no católicas en Los Altos de Chiapas*, Tesis de Licenciatura en Sociología, México, UNACH-FCS, San Cristóbal de Las Casas, México, 1992, p. 12.

³⁵³ Graciela Freyermuth Enciso, *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, México, CIESAS, Inmujeres, 2003, p. 27.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 30.

³⁵⁵ Jacinto Arias, *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990, p. 11 [Nuestros Pueblos, 1]

³⁵⁶ Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas, Departamento Legal, Correspondencia, Informes Jurídicos, Caja 1988/1, Expediente 7, “Diagnósticos municipales de Mitontic, Chenalhó, Pantelhó y Chalchihuitán”, 1988, fj. 16.

En el Mapa 2³⁵⁷ se muestran las principales comunidades de Chenalhó son: Los Chorros, Aldama (antes Magdalenas), Belisario Domínguez, Miguel Utrilla, Yabteclum, Manuel Utrilla (antes Santa Martha), Polhó, Acteal, Puebla y San Pedro, la cabecera municipal.³⁵⁸ La población que integra el municipio recibe el gentilicio de la comunidad a la que pertenecen, por ejemplo tzotziles pedranos, marteños y magdaleneros. Además encontramos personas no indígenas, los llamados *ladinos*³⁵⁹ o mestizos. Estos se asentaron principalmente en la cabecera municipal. Finalmente, en Chenalhó también residen indígenas de otros municipios como Chamula, Tenejapa y Mitontic.³⁶⁰

Como mencionamos en el segundo capítulo, a mediados de 1930 y principios de 1940 el cardenismo arribó a Chiapas con el trabajo de Erasto Urbina. Él colocó jóvenes bilingües en los cargos de escribanos y síndicos municipales. Estos jóvenes ayudaron a reestructurar las relaciones de poder a nivel comunitario, con las fuerzas del poder estatal y federal, manteniendo un mayor control sobre las comunidades. En consecuencia, los jóvenes bilingües se apropiaron rápidamente de la vida política de sus municipios.³⁶¹

En Chenalhó, Manuel Arias Sojob fue el joven escribano que negoció con el gobierno del estado para traer beneficios a su comunidad.³⁶² Durante la década de 1930 él se dedicó a instruir jóvenes, principalmente de su familia, para que

³⁵⁷ Marco Geoestadístico Municipal 2005, INEGI, <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/07/07026.pdf>

³⁵⁸ Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas, Departamento Legal, Correspondencia, Informes Jurídicos, Caja 1988/1, Expediente 7, "Diagnósticos Municipales de Mitontic, Chenalhó, Pantelhó y Chalchihuitán", 1988, fj. 13-15.

³⁵⁹ Si se desea ahondar en el término *ladino* véase Pedro Pitarch Ramón, "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder" en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*.

³⁶⁰ Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965, p. 22.

³⁶¹ Robert Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, FCE, 1992, p. 201-208.

³⁶² Anna María Garza Caligaris, *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, UNAM, UNACH, Instituto de Estudios Indígenas, 2002, p. 81, 83.

continuaran con la defensa del pueblo. Algunos de sus alumnos fueron Miguel Arias Pérez, Tomás Pérez Arias y Cristóbal Gutiérrez Pérez.³⁶³

Manuel Arias negoció con Urbina para llevar a cabo un reparto importante de tierras. Se expropiaron varias fincas como Los Chorros, Los Ángeles y Tanaté, de esta manera fueron creadas las comunidades de Graciano Sánchez (Puebla); los ejidos La Unión (Yaxgemel), La Libertad y Miguel Utrilla (Los Chorros); el ejido Belisario Domínguez se formó a partir de la hacienda San Francisco. A través de la misma vía surgieron de la hacienda Caridad el poblado Manuel Utrilla y el de Jolxik. El terreno ocupado por Santa Marta y Santa María Magdalena se convirtió en la comunidad de Aldama. Finalmente, las demás haciendas se integraron al ejido San Pedro y a la comunidad de Chenalhó.³⁶⁴

Arias continuó como escribano hasta 1935, en ese año consiguió que el Ayuntamiento le concediera un cargo religioso para el carnaval de su comunidad.³⁶⁵ Este factor fue determinante en la carrera de Manuel Arias, pues en 1944 pudo postularse y convertirse en presidente municipal de Chenalhó, a pesar de la inconformidad que expresaron los ladinos residentes en el municipio.³⁶⁶ El mandato de Manuel Arias junto con la creación del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil fue un punto de partida para el fortalecimiento del poder ejercido por los maestros bilingües en Chenalhó. Porque los promotores y maestros bilingües que Arias formó, monopolizaron la dirección política de Chenalhó.³⁶⁷

Durante la década de 1960, los gobiernos a nivel estatal y federal renovaron el discurso indigenista, a través de distintas acciones como la creación de

³⁶³ Arturo Lomelí González, *Maestros y poder en los pueblos indios de los Altos de Chiapas*, México, Secretaría de Educación del Estado de Chiapas, 2009, p.161.

³⁶⁴ Anna María Garza Caligaris, "Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas" en *Sociológica*, No. 63, enero-abril, México, UAM, 2007, p. 89.

³⁶⁵ Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965, p. 266. Este hecho es importante porque una de las condiciones para poder aspirar a la presidencia de algunos municipios de Los Altos es haber cumplido algún cargo religioso. Las autoridades religiosas y políticas se complementan.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 266.

³⁶⁷ Jacinto Arias, *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1990, p. 104.

programas para rescatar tradiciones; discursos y documentación oficial donde se expresó que pertenecer al PRI era “la costumbre”, así como la promoción de las creencias religiosas de los viejos. Se combatió la disidencia religiosa y política, porque estas “[...] rompían con la unidad y la armonía comunitaria [...]”.³⁶⁸

No es casual que durante los periodos de 1962-1964 y 1968-1970 los presidentes de Chenalhó fueron maestros bilingües.³⁶⁹ Ellos se convirtieron en el enlace entre las autoridades tradicionales (regidores, mayordomos, entre otros) y constitucionales (presidente municipal, secretario y regidor) con las dependencias estatales, es decir, pusieron en práctica los programas desarrollados por el gobierno federal y se desempeñaron como los representantes del Estado frente a las comunidades indígenas. Este proceso fue común en varios municipios de Los Altos, como Zinacantán, Chamula y Chalchihuitán.

Un ejemplo que refleja el nuevo discurso de los gobiernos frente a las comunidades indígenas fue, la creación en 1964 de un nuevo proceso para elegir presidentes municipales, inaugurado en Chenalhó. Este ejercicio se denominó *plebiscito o usos y costumbres*, donde los candidatos se dirigen a una asamblea, ésta realiza el proceso y lo notifica a las autoridades regionales. Este nuevo mecanismo sustituyó la elección que realizaban los pasados y, se difundió en la región de Los Altos.³⁷⁰ Con esta acción se consolidó la concentración del poder en una élite indígena “[...] el llamado ayuntamiento tradicional quedó supeditado al ayuntamiento constitucional y la estructura religiosa se separó de los cargos políticos.”³⁷¹ El consejo de ancianos y las personas reconocidas por haber tomado algún cargo religioso, ya no tuvieron poder en la elección de presidentes municipales, pero su control sobre la tradición continuó.

³⁶⁸ Anna María Garza Caligaris, “Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas” en *Sociológica*, No. 63, enero-abril, México, UAM, 2007, p. 96.

³⁶⁹ Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner, *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas*, México, El Colegio de México, CIESAS, IFE, 2000, p. 35.

³⁷⁰ Arturo Lomelí González, *Maestros y poder en los pueblos indios de los Altos de Chiapas*, México, Secretaría de Educación del Estado de Chiapas, 2009, p. 51.

³⁷¹ Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner (coord.), *Op. cit.*, p. 35.

El poder ejercido por promotores y maestros bilingües en Los Altos entró en crisis en la década de 1970, con el surgimiento del movimiento campesino. El gobierno estatal tuvo que reforzar su intervención. Creó nuevas dependencias de crédito, asistencia y producción agrícola, no sólo para Chiapas, sino a nivel nacional. Algunas de estas son el Banco Nacional de Crédito Rural (BANRURAL), Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) o la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO). De esa forma intentó impulsar el desarrollo rural, también instaló consejos supremos para tener “[...] representantes autorizados de la cultura [...]” de cada grupo lingüístico.³⁷² El gobierno de Chiapas quiso contener el movimiento campesino de esta manera, así como el poder que otros grupos como nuevos partidos políticos y, las diferentes opciones religiosas,³⁷³ comenzaron a tener en el municipio. Ya que estas formas de disidencia rompían con el orden establecido por el poder estatal y municipal, pues criticaban sus normas como el pago por cargos tradicionales o la corrupción en los programas dirigidos al campo chiapaneco.

Como se abordó en el capítulo II, la celebración del primer Congreso Indígena en octubre de 1974, se convirtió en un espacio de encuentro entre los indígenas de diversas zonas de Chiapas. Sus demandas giraron en torno a la educación, servicios de salud, tierras y un comercio justo.³⁷⁴ La participación de Chenalhó en el Congreso reflejó la existencia de peones acasillados y la

³⁷² Anna María Garza Caligaris y Rosalva Aída Hernández Castillo, “Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el Estado mexicano. Una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia en Chenalhó” en Rosalva Aída Hernández Castillo (coord.), *La otra palabra, mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS, 1998, p. 50, 51.

³⁷³ En especial la presencia del Partido Socialista de los Trabajadores (PST) y, el arribo de la Iglesia Presbiteriana. A partir de 1974 el PST tuvo una presencia importante en la comunidad de Los Chorros, especialmente con campesinos sin tierra. En 1979 15 familias de Chenalhó migraron hacia la selva por conflictos agrarios. Para ahondar más en este tema véase Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner (coord.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas*, México, El Colegio de México, CIESAS, 2000.

³⁷⁴ Ana María Garza Caligaris, *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, UNAM, PROIMMSE, UNACH, Instituto de Estudios Indígenas, 2002, p. 91-93.

explotación ejercida por los finqueros; así como el comercio injusto, la invasión de tierras y la corrupción de las autoridades.³⁷⁵

El representante de este municipio mostró su inconformidad hacia las acciones de los maestros bilingües, porque consolidaron una élite magisterial dentro de Chenalhó, en lugar de ayudar al campesinado.³⁷⁶ Los maestros no asumieron el compromiso por el que fue reconocido Manuel Arias a lo largo de varias generaciones, es decir, no se preocuparon por mejorar la calidad de vida en sus comunidades. El vínculo creado con las autoridades estatales o las negociaciones realizadas con ladinos, fueron encaminadas a intereses personales, como mejorar sus negocios o apropiarse del dinero destinado para apoyar a los campesinos.

Como consecuencia del Congreso Indígena, el gobierno estatal creó algunas dependencias locales para el desarrollo de las comunidades indígenas, como organizaciones y cooperativas de artesanas, programas de atención a la salud, entre otras. Esta acción fue una forma de contener el movimiento campesino y, de mermar la importancia que tuvo el Congreso Indígena, es decir, para mantener un control sobre las comunidades, sin embargo, los programas gubernamentales abrieron espacios que “[...] pudieron en ocasiones ser reapropiados por los indígenas. No es extraño, pues, que la discusión y la lucha por el control simbólico de la tradición y las costumbres se haya convertido en un importante centro nodal de los conflictos [...]” a finales de la década de 1990 e inicios del siglo XXI.³⁷⁷ Esto significa que caciques, promotores y maestros bilingües asumieron la defensa de lo tradicional como un arma para combatir a quienes cuestionaran su poder dentro de Chenalhó.

Al final de la década de 1970 el gobierno de Chiapas creó programas dirigidos especialmente para las mujeres, como una manera de rescatar los

³⁷⁵ *Ibidem.*

³⁷⁶ María Isabel Pérez Enríquez, *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamch'en de los pobres (Larráinzar)*, México, UNACH-FCS, Asociación Mexicana de Estudios de Población, 1998, p. 34.

³⁷⁷ Anna María Garza Caligaris y Rosalva Aída Hernández Castillo, *Op. cit.*, p. 50, 51.

saberes de las comunidades y, como dijimos en el párrafo anterior, con el fin de debilitar la organización emanada del Congreso Indígena. Las mujeres fueron consideradas “guardianas de las tradiciones”; las cooperativas se consolidaron en organizaciones independientes de artesanas como “Jpas Joloviletik” y “Jolom Mayaetik”. La diócesis de Samuel Ruiz también inició su trabajo pastoral con las mujeres de las comunidades indígenas de Los Altos;³⁷⁸ en Chenalhó trabajó especialmente en la región cafetalera. “El equipo pastoral apoyó los procesos organizativos que comenzaron a desarrollarse [...] en torno al movimiento campesino y luego alrededor de los derechos indígenas.”³⁷⁹

Además, la palabra de Dios -nombre que también se le dio al movimiento de Samuel Ruiz- junto con el movimiento de cooperativas, proporcionaron a las mujeres un contexto “[...] donde pueden hablar públicamente de sus problemas domésticos, como la salud, la vivienda y el consumo compulsivo del alcohol.”³⁸⁰ En esta década se fortaleció la participación de las mujeres indígenas en sus comunidades y obviamente para mejorar su calidad de vida, ya sea a través de programas federales o provenientes de alguna Iglesia.

2. Diversidad religiosa

A continuación describo las tres opciones religiosas que considero representativas en Chenalhó durante el periodo de mi investigación 1974-1983: los tradicionalistas, católicos tradicionalistas o la costumbre; los católicos, catequistas, palabra de Dios (diócesis de Samuel Ruiz) y, los protestantes.³⁸¹

³⁷⁸ *Ibidem*.

³⁷⁹ Anna María Garza Caligaris, “Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó” en *Sociológica*, No. 63, enero-abril, México, UAM, 2007, p.95.

³⁸⁰ Christine Eber, *Mujeres y alcohol en un municipio maya de Los Altos de Chiapas: agua de esperanza, agua de pesar*, Estados Unidos de América, Plumsock Mesoamerican Studies, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2008, p. 297.

³⁸¹ Debemos recordar que es un término para homogeneizar a todos los grupos no católicos, pero mencionaremos los nombres de las distintas Iglesias que arribaron a Chenalhó.

Como apunté en el segundo capítulo, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas decidió en 1975, seguir como línea pastoral “la opción preferencial por los pobres”. De esa manera se comprometió con sus feligreses, buscó mejorar sus condiciones de vida y desarrolló una Iglesia autóctona. Para el caso de Chenalhó, la conversión al catolicismo³⁸² aumentó durante la época de 1970. La Iglesia Católica estuvo a cargo del párroco Miguel Chanteau, quien permaneció en el municipio de 1965 a 1997, año en que fue expulsado por relacionarse con la defensa de los derechos humanos.³⁸³

Grupos católicos, como las misioneras del Divino Pastor, evangelizaron la región norte de Chenalhó. La comunidad de Yabteclum fue su centro de trabajo, donde organizaron talleres de capacitación para mujeres, catequistas y promotores de salud.³⁸⁴ Durante estas reuniones, los catequistas enseñaron a sus feligreses que Jesucristo era un guía, “[...] cuya vida pueden estudiar para una sabia inspiración en su lucha por la justicia.”³⁸⁵ Esta opción de catolicismo renovado que ofreció opciones prácticas y benéficas para la vida de las comunidades también fue cuestionado por los dirigentes tradicionales.

Los tradicionalistas integraron una estructura cívica- religiosa que se le conoce como: sistema de cargos, jerarquía cívico-religiosa o mayordomía. Esta estructura se generó a partir de la herencia de rituales coloniales en combinación con algunos ritos cristianos, creando una novedosa forma de creencia y prácticas religiosas.”³⁸⁶ Algunos de los dioses adorados por el sector tradicionalista fueron

³⁸² Nos referimos a la adopción de los sacramentos católicos (bautizo, primera comunión, confirmación y matrimonio) y la participación en las celebraciones dirigidas por algún párroco o diácono de la diócesis.

³⁸³ Christine Eber, *Op. cit.*, p. 267, 283.

³⁸⁴ Graciela Freyermuth Enciso, *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, México, CIESAS, Instituto Nacional de las Mujeres, 2003, p.33.

³⁸⁵ Christine Eber, *Op. cit.*, p. 285.

³⁸⁶ Carolina Rivera Farfán y Ma. del Carmen García Aguilar Et al., *Op. cit.*, p. 69. Viqueira refiere que el sistema de cargos se creó en el siglo XIX “[...] para la organización y financiamiento de las fiestas de los santos. Las ceremonias en los cerros, cuevas y manantiales volvieron a realizarse en forma abierta [...] Los curanderos y rezadores pudieron ofrecer públicamente sus servicios sin temer más la persecución de los sacerdotes católicos.” Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 231, 232. Para ahondar en el sistema de cargos en Chenalhó Calixta Guiteras Holmes, *Op. cit.*, p. 89-96.

Totik (el sol/padre), Me'tik (la luna/madre); Totil me'il (la tierra); la Virgen María y los santos católicos,³⁸⁷ como San Pedro, que es el santo patrono del municipio. Además se dedicaron a realizar rezos, aportaron cooperaciones para la realización de las fiestas; durante la celebración de sus rituales utilizaron velas, copal, plantas medicinales y “el trago” (bebidas destiladas), entre otros recursos.

Podemos mencionar un par de las principales fiestas celebradas por los tradicionalistas son el carnaval, Semana Santa, Santa Cruz, San Pedro, Todos Santos, Virgen de Guadalupe y Nochebuena. Capillas, como la de Santa Cruz, pertenecieron al grupo tradicionalista, es decir, no fueron dirigidas por párrocos o diáconos adscritos a la diócesis de San Cristóbal. La realización de ceremonias o designación de los cargos tradicionales indígenas se realizó sin la presencia de algún sacerdote católico. La administración del templo siempre estuvo en manos de los dirigentes tradicionalistas.³⁸⁸

El sistema de cargos se convirtió en la principal forma de detentar el poder dentro de Chenalhó, al igual que en el resto de los municipios alteños. Los maestros bilingües y los promotores del INI se volvieron dignos representantes del tradicionalismo, es decir, dicho grupo se transformó en la medida en que se relacionaron con diversas dependencias del gobierno estatal y con el partido oficial.³⁸⁹ Durante la década de 1950 y 1960 exaltaron “[...] su identidad «indígena» así como su afán de defender a su cultura [...] pusieron gran empeño en justificar sus decisiones, por interesadas que éstas fueran, en nombre de la «tradición» (como lo hacían los antepasados) y de la necesidad de unificar a la comunidad (ser una sola alma).”³⁹⁰

³⁸⁷ Graciela Freyermuth Enciso, *Op. cit.*, p. 11.

³⁸⁸ Calixta Guiteras Holmes, *Op. cit.*, p. 95, 96.

³⁸⁹ El sistema de cargos “[...] está abierto a todos los hombres de la comunidad y por lo menos en teoría, resulta obligatorio. Asimismo, otorga el sentido de completa pertenencia a la comunidad reforzando su estructura y asegurando la reproducción y continuidad de la organización social [...]” Los gastos que conlleva ser carguero pueden desencadenar en serios problemas financieros. Carolina Rivera Farfán y Ma. Del Carmen García Aguilar, *Op. cit.*, p. 69-71.

³⁹⁰ Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (edits.), *Op. cit.*, p. 273.

En ese sentido, los dirigentes tradicionalistas (síndicos, mayordomos, escribanos) reprimieron a quienes cuestionaron el orden establecido, justificaron sus acciones como una forma de defender la tradición, la verdadera religión indígena.³⁹¹ Esto significa que los jóvenes que se desempeñaron como promotores culturales o maestros bilingües, después de convertirse en presidentes municipales, pasaron a ser identificados como caciques de la región de Los Altos, porque calificaron de impostores a las personas que no quisieran aceptar algún cargo religioso o que desarrollaron sus negocios sin mediación de los dirigentes tradicionalistas. No era fácil diferenciar el orden político o religioso dentro de Chenalhó, porque las personas que asumían algún cargo tradicional o trabajaron para el ayuntamiento del municipio, atendían problemas referentes a la religión y a la política de Chenalhó. La frontera entre ambas instituciones no se podía ver claramente.

Finalmente los grupos no católicos que arribaron a Chenalhó han sido homogeneizados en la historiografía con el nombre de protestantes. Creo que es pertinente aclarar que el fenómeno de la adopción o conversión a nuevos credos no católicos puede entenderse en primer lugar como una necesidad espiritual, una forma de encontrar nuevos caminos para la salvación. Pero también es una manera de mejorar la calidad de vida de los creyentes, es decir, una posibilidad de oponerse y cuestionar el poder de los “principales” o caciques de Chenalhó, encargados de controlar la tradición.

La Iglesia presbiteriana arribó a la comunidad de Chintik, Chenalhó en 1958 gracias a Marcos Quentío Max. Él trabajó en una finca de Tapachula, ahí conoció “la palabra de Dios”.³⁹² Cuando Marcos Quentío regresó a Chintik empezó a predicar, como relata un creyente: “Primero mi hermano Victorio le creyó. Empezó a predicar también mi hermano. A mí me predicó y le creí [...] Poco

³⁹¹ *Ibid.*, p. 73. Reprimieron a los jóvenes que no quisieron aceptar cargos tradicionales o cooperar para las festividades, también se enfrentaron a los que decidieron adoptar una religión diferente a la tradicional.

³⁹² A través de las fuentes y documentos consultados notamos que es un sinónimo que utilizado por los fieles de las Iglesias presbiterianas, metodistas, de los testigos de Jehová, entre otros para referirse a la adopción, descubrimiento o conocimiento de su religión.

a poco nos juntamos, después pasó a la orilla de Cheanalhó, luego a Xunux y Yabteclum [...]”.³⁹³ El presbiterianismo también se difundió en Pechiquil, Acteal, Yibeljoj, Chanolal, Tzajalch’en, Cruzton, Tzanembolom, Limantik, Baxhulum, Takiukum, Yaxalumil y Puebla.³⁹⁴ De igual manera, la Iglesia presbiteriana ganó adeptos en el paraje de Manuel Utrilla, así como en los ejidos Belisario Domínguez y Santa Martha.³⁹⁵

La presencia de los misioneros presbiterianos hizo posible la alfabetización de diversas comunidades en Chenalhó. Los religiosos instalaron escuelas y aprendieron la lengua que se hablaba en sus comunidades de trabajo. El dominio del tsotsil facilitó a los misioneros la enseñanza de las letras hacia los indígenas, así como el estudio de la Biblia:

[Llegaron] [...] a la comunidad gringos a predicar la palabra de Dios, entonces si teníamos mucha relación con hijos de los gringos en la comunidad, entonces eran personas muy tratables, hablaban bien el tsotsil [...] cantaban bien en tsotsil el himno [...] cantábamos la palabra de Dios [...] Era bueno porque casi toda la gente de la comunidad dejó de tomar trago, dejaron de molestar a sus familias. Había un gran respeto porque fomentaba también la Biblia, a tratarnos como hermanos.³⁹⁶

Como mencioné al inicio de este apartado, el arribo de la Iglesia presbiteriana transformó la vida de los habitantes de Chenalhó y, en general la de todos los municipios alteños donde se asentaron. La adopción de la nueva religión significó dejar de pagar las cuotas monetarias y en especie que implicaba cumplir con un cargo religioso, además de cambiar “[...] las formas de concertación de matrimonio, en el consumo de alcohol, en la poligamia, parcialmente en la forma

³⁹³ María Isabel Pérez Enríquez, *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamch’en de los pobres (Larráinzar)*, México, UNACH-FCS, Asociación Mexicana de Estudios de Población, 1998, p.47, [Migración y población, No. 3]

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ María Isabel Pérez Enríquez, *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, México, Claves Latinoamericanas, 1994, p. 78, 87.

³⁹⁶ Arturo Lomelí González, *Maestros y poder en los pueblos indios de los Altos de Chiapas*, México Secretaría de Educación del Estado de Chiapas, 2009, p. 100, 101.

que se atienden las enfermedades³⁹⁷ y en la distribución de los gastos familiares [...]”.³⁹⁸ La participación de las mujeres jugó un papel fundamental en la conversión al prebiterianismo, ya que pudieron contribuir a la economía familiar y decidir sobre el cuidado de su salud.³⁹⁹

Retomando las ideas expuestas es posible inferir que adquirir otra religión diferente a la católica en Chenalhó significó dejar de participar en rituales tradicionales, como asumir los cargos religiosos designados para el cuidado de los santos o para la organización del carnaval. Pero no aseguró la disminución del consumo de alcohol en muchas familias,⁴⁰⁰ ni el respeto de la mayoría hacia estas nuevas creencias, pues implicó salir del orden establecido por los caciques. Aunque el hecho de elegir una nueva creencia brindó la posibilidad de acceder a servicios que el gobierno no había proporcionado en las comunidades de Chenalhó.

3. Conflictos religiosos

Como he mencionado a lo largo de esta investigación los conflictos religiosos en Los Altos de Chiapas se dieron a conocer en la prensa en octubre de 1974, cuando decenas de familias fueron expulsadas de San Juan Chamula, porque las acusaron de querer atentar contra el templo católico de aquel municipio.

En San Pedro Chenalhó, los problemas por diferencia religiosa se registraron en 1980, en el paraje de Manuel Utrilla (antes llamado Santa Martha). Los presbiterianos de dicha comunidad fueron expulsados porque ya no participaban en actividades colectivas como la restauración de la iglesia o la reparación de los caminos. El poder de los caciques comenzó a debilitarse, porque

³⁹⁷ Es decir, ya no se acudía solamente con el “ilol” o rezador, se tienen nuevas opciones para el cuidado de la salud.

³⁹⁸ Graciela Freyermuth Enciso, *Op. cit.*, p. 34.

³⁹⁹ Christine Eber, *Op. cit.*, p. 280, 313.

⁴⁰⁰ Al respecto puede verse consultarse la investigación de Christine Eber, *Mujeres y alcohol en un municipio maya de Los Altos de Chiapas: Agua de esperanza, agua de pesar.*

los creyentes presbiterianos dejaron de participar en los cargos político-religiosos, por lo tanto decidieron agredirlos, encarcelarlos y expulsarlos de Manuel Utrilla.⁴⁰¹

Dos años después los encargados de vigilar “el costumbre” o la religión tradicionalista, realizaron otra expulsión contra los miembros de la Iglesia presbiteriana en Manuel Utrilla. Durante 1983 los expulsados intentaron regresar a la comunidad. Trabajadores del Programa de Desarrollo del Estado de Chiapas (PRODECH) y de la Secretaría de Gobernación del Estado visitaron en varias ocasiones la comunidad para persuadir a la población de que aceptaran el regreso de los presbiterianos. La comunidad aceptó el regreso de los disidentes hasta 1987.⁴⁰²

Por otro lado, en el ejido Belisario Domínguez arribó la Iglesia presbiteriana gracias a un pastor mestizo proveniente de San Cristóbal de Las Casas que, hablaba tsotsil. La comunidad multó a los conversos por haber cambiado de religión y dejaron de cooperar para las festividades tradicionales.⁴⁰³ Según la investigación de María Isabel Pérez Enríquez “[...] no sólo presbiterianos han sido expulsados de Belisario Domínguez, paraje cuya población es de origen Chamula, pero que está ubicado en el municipio de San Pedro Chenalhó. Además católicos que difieren o se convierten en disidentes, han sido expulsados por indígenas encabezados por los maestros bilingües [...]”⁴⁰⁴

Durante la década de 1980, también se presentaron problemas “[...] en algunas comunidades chamulas del municipio, hubo expulsiones de presbiterianos y católicos ligados a la Diócesis de San Cristóbal. Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido en San Juan Chamula, el gobierno del estado intervino para obligar a los expulsos a aceptar el regreso de los «disidentes» y estos, por su parte, debieron comprometerse con las contribuciones económicas y de trabajo, y asumir los cargos comunitarios.”⁴⁰⁵

⁴⁰¹ María Isabel Pérez Enríquez, *Expulsiones indígenas...Op. cit.*, p. 77, 78.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 79, 80.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁰⁵ Graciela Freyermuth Enciso, *Op. Cit.*, p. 33, 34.

4. Archivo de la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas (SEPI)

Antes del establecimiento en 1951 del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil en San Cristóbal de Las Casas, en 1934 el gobernador Victórico R. Grajales puso en funcionamiento la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas, con el objetivo de brindar atención en los rubros de educación, problemas agrarios, impartición de justicia y promoción de la cultura entre las comunidades indígenas de Chiapas, pero principalmente de la zona de Los Altos. Esta dependencia gubernamental ha recibido diferentes nombres desde su creación:⁴⁰⁶

Año	Nombre
1934-1948	Departamento de Acción Cultural y Protección Indígena
1949-1951	Departamento de Protección Indígena
1952-1982	Dirección General de Asuntos Indígenas
1983	Secretaría de Asuntos Indígenas
1984-1988	Subsecretaría de Asuntos Indígenas
1989-1991	Coordinación Asuntos Indígenas
1992-1994	Dirección Asuntos Indígenas
1995-2000	Secretaría de Atención a los Pueblos Indígenas
2000-2016	Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas

Hasta junio del 2012 el archivo histórico de la Secretaría no contaba con un catálogo para consultar los rubros que lo integraban, pero el personal del archivo nos informó que resguardaba los registros emitidos por los diferentes niveles de gobierno (federal, estatal y municipal) sobre programas sociales, educación, indicadores económicos, estadísticas sobre la población e impartición de justicia en las comunidades indígenas de Chiapas.

Para nuestra investigación seleccionamos expedientes pertenecientes a los ramos “Departamento Jurídico” y “Dirección General”, ya que ahí encontramos los registros de expulsión, encarcelamiento, multa, amenaza u hostigamiento, hacia un grupo y/o persona con una preferencia religiosa diferente a la de la

⁴⁰⁶ Información obtenida en las instalaciones de dicha Secretaría durante el primer semestre del 2012, está ubicada en Quinta la Primavera s/n, Barrio de la Merced, CP 29240, San Cristóbal de Las Casas Chiapas.

mayoría, así como a reuniones entre autoridades municipales y estatales para la solución de la problemática religiosa en las comunidades de Chiapas. Si desea ver la descripción de cada expediente puede consultar el Anexo de esta investigación.

A partir de la historiografía consultada y con base en nuestra investigación presentamos la siguiente tabla sobre los expedientes encontrados en el archivo de la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas (SEPI), que refieren a problemáticas de diversidad religiosa en algunos municipios de Los Altos de Chiapas. Las cantidades representan el número de problemas religiosos registrados en cada municipio, durante el periodo 1974-1983:

Municipio	1974-1979	1980	1981	1982	1983	Total
Altamirano	0	0	1	0	0	1
Chalchihuitán	0	0	0	1	1	2
Chamula	4	2	8	7	11	32
Chenalhó	0	0	18	17	16	52
Chilón	0	1	0	0	0	1
Huixtán	0	0	1	0	0	1
Larráinzar	1	2	1	1	0	5
Mitontic	0	0	0	1	0	1
SCLC	0	0	4	2	0	6
Tenejapa	0	0	0	0	1	1
Zinacantán	0	0	2	2	0	4

*Tabla 2. Elaborada a partir de nuestra investigación en el archivo de la SEPI.

Para el caso de Chenalhó, son dos los poblados con un mayor número de registros sobre conflictos por diversidad religiosa en el archivo de la SEPI: el paraje Santa Martha, conocido actualmente como Manuel Utrilla y, Aldama (anteriormente llamado Magdalenas). El problema religioso en Manuel Utrilla se dio a conocer en 1981 de acuerdo con un documento en el que la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI) pide la intervención del presidente municipal de Chenalhó, para que ayude a los habitantes presbiterianos que fueron presionados por el agente rural. Después de esa carta, continuó la comunicación entre la DGAI, el agente municipal de Manuel Utrilla, así como el juzgado y el

presidente municipal de Chenalhó. La dependencia estatal solicitó la resolución de la problemática a las autoridades municipales y, después de que se presentaron agresiones contra la población no católica, el municipio pidió el apoyo de la DGAI.

Esto indica que como las autoridades estatales y municipales no fueron capaces de solucionar el problema religioso en Manuel Utrilla, porque sólo ceden dicha situación constantemente para que otra dependencia gubernamental lo atienda.

En 1981 se realizó una reunión entre autoridades municipales y la comunidad de dicho paraje; allí la mayoría de la población rechazó a los evangélicos por no respetar y por querer destruir las costumbres. Posteriormente las autoridades de Chenalhó notificaron a la DGAI que no solucionaron el problema, porque condicionaron la permanencia de las 17 personas en Manuel Utrilla únicamente si aceptaban los cargos religiosos, pero los disidentes rechazaron la propuesta. Las autoridades -recordemos que son los maestros bilingües o promotores culturales que consolidaron su poder sobre las comunidades- del paraje justifican la agresión física hacia los no católicos porque no quisieron cooperar y optaron por su expulsión definitiva de la comunidad.

Como lo refleja un acta, es hasta ese momento que las autoridades estatales y municipales se reúnen para enfrentar la problemática: “[...] la gran mayoría solicita que la minoría protestante (religioso), participe en las tradiciones religiosas ocupando cargos, el grupo de DIECISIETE PERSONAS se comprometen a participar en las tradiciones religiosas de la comunidad, con la condición de que no se le obligue de ninguna manera a ingerir bebidas embriagantes [...]”.⁴⁰⁷ Los empleados de la DGAI que se presentaron en la reunión sólo actuaron como mediadores, pues constantemente refieren en los oficios y actas que elaboran, el respeto de los “usos y costumbres” como su principal objetivo.

⁴⁰⁷ SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 3, Expediente 241, “Expediente de Santa Martha, mpio de Chenalhó, Chis”, 17-09-1981, fj. 13.

Empero, esta resolución no agradó de los habitantes presbiterianos, puesto que pidieron la intervención de la diputada local del Estado de Chiapas, es decir, se pusieron en contacto con otro nivel de autoridades, porque en la junta presidida por la DGAI les impusieron una multa y quisieron obligarlos a practicar el catolicismo. Los disidentes argumentaron en una carta que esto “[...] va en contra de la Constitución a la cual hemos invocado en el párrafo anterior y se nos quiere hacer firmar la referida acta en la cual se nos restringen nuestras libertades que como mexicanos tenemos y claramente van en contra del párrafo III del Artículo 5 de la Constitución de Nuestro país.”⁴⁰⁸ También hicieron referencia al Artículo 24, porque su libertad de creencias no fue respetada. El uso de herramientas jurídicas es una característica muy interesante dentro de las solicitudes elaboradas por el sector no católico de Chenalhó, pues significa el uso de nuevos mecanismos en la defensa de los creyentes y sus bienes materiales. Esto conlleva conocer la Constitución, asumirse como ciudadanos o relacionarse con organizaciones no gubernamentales para orientarse en la defensa de sus derechos.

Continuando con la descripción, durante 1982 en el paraje de Santa Martha se llevaron a cabo dos reuniones entre autoridades municipales, religiosas tradicionales y el grupo de personas evangélicas. Una fue realizada en mayo, donde se acordó la expulsión de los disidentes porque no quieren participar como autoridades de sus comunidades. Estos aceptaron el acuerdo para evitar más problemas. En la segunda reunión, efectuada en octubre del mismo año y registrada en un acta, se “[...] determina no aceptar a los antes mencionados miembros de la religión Evangélica por no estar de acuerdo con sus tradiciones [...] Acuerdan además, que los señores antes mencionados se vayan de la comunidad [...] y que no se aparezcan en la comunidad, pues, no serán responsables de lo que les llegará a pasar.”⁴⁰⁹ Las actas muestran cómo las autoridades municipales avalaron de nuevo la expulsión de las personas no

⁴⁰⁸ SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja 30, Expediente 95, “Problemas religiosos del mpio de Chenalhó, Chis. 1981”, 28-09-1981, fj. 3.

⁴⁰⁹ SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 8, “Chenalhó varios”, Octubre-1982, fj. 7, 8.

católicas, sólo porque éstas no desean continuar accediendo a los cargos designados por el orden que establecieron los caciques en Chenalhó.

Frente a la situación anterior, el grupo no católico de Santa Martha conformado por 76 personas se puso en contacto con el entonces candidato a gobernador Absalón Castellanos a través de una carta. Le contaron las agresiones que habían sufrido desde 1981 y que los llevó a refugiarse en la cabecera municipal. Solicitaron justicia por la persecución que realizaron las autoridades de Manuel Utrilla en su contra. En este ejemplo vemos de nuevo la forma en que defienden su ciudadanía y piden el respeto del Art. 24 Constitucional, además solicitaron la intervención de otra autoridad y expresaron la indiferencia que tuvo el Programa de Desarrollo Socioeconómico de Los Altos de Chiapas (PRODESCH) con su problema.

En julio de 1982 los expulsados elaboraron un oficio sobre el mismo asunto, pero al gobernador Juan Sabines; le solicitaron la elaboración de un acta para que las autoridades de Chenalhó les permitan regresar a Manuel Utrilla y que les proporcione seguridad, porque fueron amenazados por los caciques.

En enero y febrero de 1983, la actividad desarrollada por el Departamento de Defensoría de la DGAI fue solicitar reuniones con autoridades municipales para tratar el problema religioso de Santa Martha. Además, las autoridades de Manuel Utrilla notificaron a la oficina de Asuntos Indígenas, a través de un oficio, que no aceptan al sector evangélico, porque no realizaron su cooperación. Estos documentos refiere que los recursos religiosos fueron una fuente de enriquecimiento para los caciques, el hecho de que alguna persona no cumpliera con su cuota dentro de las festividades o que alguien dejara de comprar sus productos, significó menos ingresos. Esta situación era suficiente para ejercer violencia contra las personas que adoptaban una nueva religión y por lo tanto dejaban de participar en los rituales tradicionales

Posteriormente, los representantes de los 76 expulsados de la comunidad de Manuel Utrilla, elaboraron por segunda ocasión una carta dirigida a Absalón Castellanos ya como gobernador de Chiapas en febrero 1983. Le informaron que

el presidente municipal de Chenalhó y la oficina de Asuntos Indígenas no resolvieron su problema. Estas personas pidieron la intervención del gobernador para regresar a su comunidad y protección ante las amenazas ejercidas por los caciques. Aunque los evangélicos no mencionan en este documento la defensa explícita de sus garantías individuales, aluden constantemente a que el hecho de practicar una religión diferente no es un delito; esto refleja su conocimiento acerca de sus garantías individuales: “[...] que se comprometan los tantas veces mencionados caciques a respetarnos y que nos dejen regresar a nuestras casas de donde fuimos corridos sin delito alguno, tan solo por profesar la religión Evangélica que no es delito.”⁴¹⁰

Durante marzo, el departamento de defensoría de la Secretaría de Asuntos Indígenas giró dos citatorios para las autoridades de Chenalho, donde solicitó al presidente municipal y al agente municipal de Santa Martha que asistieran a una reunión programada para solucionar el problema religioso de los 76 habitantes de Manuel Utrilla. No encontramos más indicios de los resultados que se obtuvieron en dicho encuentro.

Sin embargo, en junio de 1983 el Secretario General de Gobierno, Javier Coello Trejo, solicitó al agente municipal de Santa Martha el retorno de los expulsados por motivos religiosos, porque estos acudieron a su oficina informándole de sus problemas. El Secretario expresa en un oficio su descontento pues “[...] estos hechos constituyen un delito y son anticonstitucionales, ya que todo ciudadano es libre de pensar y profesar la religión que mejor le parezca [...]”⁴¹¹ La reacción del Secretario Coello sobresale dentro de nuestro corpus documental, ya que pocos funcionarios expresaron abiertamente su inconformidad con las decisiones de las autoridades municipales, y mucho menos reconocían las garantías constitucionales de la población no católica.

De hecho el Secretario Coello remitió el documento elaborado por los indígenas al Secretario de Asuntos Indígenas en el mismo mes que él lo recibió,

⁴¹⁰ SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 15, “Oficios varios”, 21-02-1983, fj. 5.

⁴¹¹ SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 9, “Expulsados de Chamula”, 16-06-1983, fj. 33.

es decir, en junio de 1983. Sin embargo, fue hasta octubre, cuatro meses después, que la DGAI envió un citatorio al presidente municipal de Chenalhó para que resolviera la situación de las familias expulsadas de Santa Martha, pero nunca le solicitaron que los dejará regresar a sus comunidades.

Quizá el único móvil para la emisión de este documento fue el oficio enviado por el Secretario Coello, pues llamó la atención sobre el desempeño de las autoridades de Santa Martha, aunque no puedo asegurar que la inconformidad expresada por el secretario tuvo un efecto a largo plazo para dar solución a la problemática religiosa, ya que los funcionarios de la DGAI justificaron, como ya dijimos anteriormente, su mediación en los conflictos y permiten las expulsiones como una forma de respetar los “usos y costumbres indígenas”.

El segundo caso que analicé dentro del municipio de Chenalhó es el problema religioso en la agencia de Aldama, conocida anteriormente como Magdalenas. Solamente encontré documentos de los años 1981 y 1982, sin embargo, es una muestra de que a diferencia de la historiografía consultada, un mayor número de comunidades en dicho municipio tuvieron problemas por motivo de diversidad religiosa durante el periodo de nuestra investigación.

En el archivo de la SEPI el primer registro que encontré sobre el problema en Aldama fue en julio de 1981, con un oficio enviado por el jefe Departamento jurídico del Instituto Nacional Indigenista (INI) de Chiapas, donde se le informó al agente municipal de dicha comunidad que asistieron dos personas

[...] los señores Pedro Ruiz Hernández y Miguel de la Cruz Mendez, para manifestar que desde hace algunos días están siendo víctimas de agresiones por parte de la Agencia Municipal y del Juez de ese lugar por la razón de que han adoptado la religión “Adventista del Séptimo día”. Me permito informarle que el hecho de que estos señores hayan adoptado esta religión, NO ES DELITO, ya que la constitución general de la República dice todo ciudadano mexicano puede tener la religión que desee. Por lo que agradeceré se respete la libertad de estos Señores y no se continúe molestándoles.⁴¹²

⁴¹² 1-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja 26, Expediente 149, “Agente municipal del mpio de Chenalhó, 1981”, 20-jul-1981, fj. 13.

Este documento es el segundo ejemplo en el que un funcionario, perteneciente a otra dependencia gubernamental, en este caso el INI, expresó que la diversidad religiosa no es un delito. Además, el oficio refleja que las personas no católicas decidieron pedir ayuda en otra institución, porque las autoridades de su comunidad son las mismas que los agredieron.

Estos documentos me permitieron identificar otra Iglesia asentada en Chenalhó, porque en las fuentes secundarias que se consultaron sólo se manejan los términos *evangélico* o *presbiteriano*. Aunque la mayoría de los casos registrados en el archivo de la SEPI no especifican el tipo de Iglesia con el que se tuvo el problema y también se generaliza con el término protestante o evangélico, la documentación sobre el problema religioso en Aldama refiere que la otra Iglesia con adeptos en Chenalhó fue la Adventista del Séptimo Día.

Continuando con el caso de Aldama, en agosto de 1981 se llevó a cabo una reunión entre las autoridades municipales, el subdirector de Asuntos Indígenas y dos representantes del grupo de 12 personas que practican la religión adventista. La mayoría decidió la solución al problema: que los disidentes debían cooperar para las obras de la comunidad y las fiestas religiosas, además de realizar sus cultos fuera de la comunidad. Tres meses después, el departamento jurídico de la DGAI solicitó una reunión a través de un citatorio con el grupo de adventistas para aclarar puntos sobre la solución al problema religioso en Magdalenas.

Supongo que este último documento sólo fue una advertencia de lo que sucedió en una segunda reunión entre las diferentes autoridades efectuada el mismo mes de noviembre, pues ahí se decidió la expulsión definitiva de los adventistas, aunque en el acta se registró como si ellos hubieran decidido salir por su propia cuenta: “Que los señores que profesan esa religión (ADVENTISTA) No serán molestados de lo más mínimo dentro de su religión que ellos profesan, por lo tanto ellos acordaron desalojar las tierras de su pertenencia, dentro del área de la misma agencia rural de Aldama.”⁴¹³ Las autoridades no cumplieron el primer

⁴¹³ SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja 26, Expediente 149, “Agente municipal del mpio de Chenalhó, 1981”, 4-11-1981, fj. 9.

acuerdo que habían realizado con los adventistas para que continuaran dentro de la comunidad a cambio de su participación en los cargos cívico religiosos.

Como respuesta a este supuesto acuerdo, a finales de noviembre, los expulsados de Aldama, escribieron un oficio al procurador general de justicia de la nación para pedirle su intervención en la solución del problema religioso en su comunidad, pues sufrieron agresiones por parte del sector católico de Aldama y fueron expulsados. Por si fuera poco, tuvieron que emigrar al municipio vecino de San Andrés Larráinzar. En el oficio le explicaron al procurador los beneficios de ser adventista, afirmaron que no violaron ninguna ley, y lo expresaron en el documento de la siguiente manera:

[...] hemos tratado de aprender a leer, aunque sea un poco, a no tomar aguardiente, y esto sólo lo hemos logrado profesando la religión adventista, esto lo hemos hecho seguros de que con ello no ofendemos a nadie, ni faltamos a ninguna ley, nuestra Constitución nos da ese derecho, al consagrar en su artículo 24 la libertad de cultos, pero desgraciadamente, esto a los caciques de nuestro pueblo no les ha parecido y unidos a las autoridades municipales de nuestro pueblo, nos han venido haciendo la vida imposible, pues por cualquier motivo sin que sea delito, nos meten a la cárcel, allanan nuestros hogares, destruyen nuestras propiedades, principalmente nos queman nuestros propios libros [...]⁴¹⁴

De nuevo aparece una alusión por parte de los indígenas a sus garantías individuales, específicamente sobre el Art. 24, para reafirmar que no es un crimen practicar la religión adventista. De hecho, con la descripción de los beneficios que alcanzaron al ser adventistas se ejemplifica la explicación elaborada en el segundo capítulo de mi investigación, me refiero a la oportunidad de acceder a servicios educativos y dejar de consumir alcohol fueron algunas de las características por las que numerosas familias indígenas decidieron adoptar religiones no católicas.

En el informe de labores de marzo de 1982, el departamento jurídico de la DGAI afirma que atendió en enero a representantes de 19 familias expulsadas de Magdalenas por motivos religiosos y que en febrero se reunió con las autoridades municipales para tratar el problema de dichas familias. No se brinda mayor

⁴¹⁴ SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 8, "Chenahó varios", noviembre-diciembre 1981, fj. 22.

explicación de estas acciones y no encontré otro registro relativo a la atención que la DGAI dio a los expulsados, pero es evidente que se trata de las familias expulsadas en noviembre de 1981 que decidieron pedir ayuda al procurador general de justicia, porque la DGAI no pudo solucionar su problema.

Continuando con el problema religioso en Aldama, dos representantes del grupo adventista elaboraron en marzo de 1982 un oficio para el subdirector de Asuntos Indígenas del Estado donde solicitaron su intervención para mejorar su condición, debido al problema religioso que enfrentaron desde agosto de 1981. Los adventistas expresaron en el documento que fueron obligados a dejar sus hogares y reconocieron que “[...] con esta aptitud tomada por las autoridades del lugar antes mencionado es desde todos los puntos de vista violatoria a nuestra Constitución General de la República, y con esta viola nuestros derechos y garantías individuales que la misma le da a todo ciudadano Mexicano.”⁴¹⁵ Es interesante como en este oficio los expulsados se asumen claramente como ciudadanos de México con derechos que deben ser respetados, en otros documentos sólo mencionan los artículos donde se respaldan, pero aquí el uso de herramientas jurídicas es más complejo, es decir, un año después de que inició su problema lograron transformar su discurso en busca de justicia.

Después la DGAI generó dos citatorios en marzo de 1982, donde solicitó la presencia de cuatro habitantes de Magdalenas para arreglar un asunto de carácter religioso, sólo que no puedo inferir si son personas que pertenecen a la Iglesia católica o adventista, pues el documento no da mayores especificaciones.

Pero también el departamento jurídico elaboró cuatro citatorios durante el mes de junio de 1982 hacia diferentes autoridades civiles y religiosas de Aldama para reunirse y resolver el problema de las familias que salieron de dicha comunidad por motivos religiosos. En un acta de julio se registró una reunión entre autoridades de Chenalhó y Chamula, representantes del grupo adventista y de la

⁴¹⁵ SEPI, DGAI, Subdirección, Caja 16, Expediente 317, “Problemas religiosos del municipio de Chenalhó”, 8-marzo-1982, fj. 3.

DGAI. Los expulsados de 1981 expresaron en el documento que no abandonarán su religión y por lo tanto no aceptarán los cargos religiosos, aunque si cumplirán con los de carácter civil y en beneficio de la comunidad. Sin embargo, las autoridades de Chenalhó argumentaron que

[...] aún cuando entienden que hay libertad de cultos manifiestan que culturalmente ellos se rigen por sus costumbres y tradiciones las cuales han normado sus vidas y sus actos durante años, opinión unánime de los reunidos por parte de la comunidad; el Secretario de Asuntos Indígenas y autoridades asistentes, trataron de mediar en el sentido de que el grupo religioso de referencia fuera aceptado de nueva cuenta no logrando ningún resultado positivo [...].⁴¹⁶

Con esta acta se cierra el registro del problema religioso en Aldama en el archivo de la SEPI. Es claro que la intervención de dicha dependencia no fue fructífera y los expulsados no pudieron volver a su comunidad, a pesar de las diferentes instancias gubernamentales a las que acudieron para solucionar su situación, a saber INI, DGAI y Procuraduría General de Justicia. También puedo señalar que la condición para que los disidentes permanezcan en la comunidad es que continúen participando con los cargos cívicos y religiosos, una característica constante en la documentación.

Finalmente podemos mencionar otras características particulares sobre los documentos encontrados en el archivo de la SEPI relativos al problema religioso en Chenalhó. La primera es que además de las dos comunidades ya mencionadas (Santa Martha y Aldama), los poblados de Xunuch, Jolxic y el ejido Puebla también registraron uno o dos casos de este tipo durante los años de 1982 y 1983.

La segunda cualidad de estos expedientes es que no sólo se presentaron problemas entre el grupo tradicionalista y alguna Iglesia no católica, sino que hubo problemas con las personas que seguían las tradiciones y no tuvieron dinero para aceptar algún cargo religioso. Se encontraron tres documentos de este tipo, en uno de estos la DGAI pidió la intervención del presidente municipal de Chenalhó

⁴¹⁶ SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja 22, Expediente 332, "Agencias municipales de Chenalhó, Chiapas", 15-07-1982, fj. 10.

para que ayudara a un habitante a quien le fue encargada la fiesta de carnaval, pero no pudo reunir el dinero a tiempo:

El C. Jiménez es originario del Ejido Poló en donde todos los años se celebra la fiesta de carnaval, pero una persona es la encargada de todos los gastos para esta celebración, avisandocele con tiempo suficiente para reunir la cantidad necesaria. Pero el día 25 de los corrientes se le dijo al C. Jiménez que el sería el encargado de las Celebraciones correspondientes al Carnaval de Este año. Como usted puede suponer no cuenta con el dinero para ello [...] únicamente falta para las celebraciones una semana, acudimos a Usted para que intervenga y vea de que forma no sale perjudicado [...] ⁴¹⁷

Este documento nos permite dimensionar la inversión monetaria que debía hacerse en caso de ser designado mayordomo de alguna festividad y la razón por la que muchas personas decidieron convertirse al protestantismo para ya no realizar estos grandes gastos. Recordemos que fue precisamente en la década de 1980 donde la crisis económica y el desgaste de las tierras obligaron a muchos indígenas de Los Altos a migrar hacia otras ciudades de Chiapas o estados de la República Mexicana. Por lo tanto, era difícil ahorrar grandes cantidades de dinero para una festividad.

Desde mi perspectiva, este tipo de expedientes enriquecen la descripción que realicé en el segundo capítulo sobre el éxito de las Iglesias evangélicas en Los Altos, pues el hecho de no tener que cumplir con el costo de los cargos religiosos, es decir, sacudirse de esa forma de control político y económico, fue una de las razones por las que muchas personas decidieron adoptar una religión no católica.

Otro documento particular encontrado fue un oficio elaborado por la oficina de Asuntos Indígenas en julio de 1982, donde solicitaron al presidente municipal de Chenalhó que permitiera regresar a un habitante de la colonia Jolshic que fue expulsado “[...] ya que lo acusan de estar practicando brujería lo cual no está debidamente comprobado y él asegura no ser cierto el delito por el cual lo acusan [...]” ⁴¹⁸

⁴¹⁷ SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja 27, Expediente 88, “Presidencia municipal de Chenalhó, Chiapas”, 26-02-1981, fj. 3.

⁴¹⁸ SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 2, Expediente 99, “Lic. Rafael Mancilla Trujillo”, 28-07-1982, fj. 92.

Es interesante ver el uso del término *brujería* en este documento, pues denota una práctica no aprobada dentro de una comunidad de Chenalhó, cuando se sabe que los rituales tradicionales implican todavía hoy en día la celebración de ceremonias en pozos que son considerados sagrados; la llegada de la temporada de lluvias también conlleva ofrendas y diferentes celebraciones a la madre tierra, sin olvidar la importancia de los iloles (curanderos tradicionales) en las comunidades de Chenalhó durante el siglo XX. Quizá la acusación se generó a partir de que no cumplió con algún tipo de cooperación o dejó de consumir ciertos recursos religiosos como aguardiente o veladoras.

La cuarta característica encontrada sobre los problemas religiosos en Chenalhó la hallé en tres documentos que tratan sobre la población católica del municipio. En el primero la DGAI elaboró un citatorio en enero de 1982 dirigido al juez municipal para que se presenten cuatro habitantes católicos a las oficinas y traten un problema religioso de Aldama. No encontré algún otro documento que tuviera conexión con este.

El segundo expediente que alude al sector católico de Chenalhó es muy peculiar, porque fue una reunión celebrada en diciembre de 1982 para solucionar las discrepancias entre católicos tradicionales y catequistas (los que siguieron la línea pastoral de Samuel Ruiz) con la finalidad de mejorar las condiciones del pueblo:

[...] se reunieron por tercera ocasión los c. c., representantes de la asociación católica tradicional y la asociación de catequistas procedentes de 11 comunidades de Chenalhó [...] después de haber analizado detenidamente las versiones y puntos de vista a los representantes de cada comunidad y se entendió aceptaron todos que es la misma religión con distintos modos de practicar, en esta misma reunión se logró el propósito de unificarse todos los habitantes católicos del pueblo de Chenalhó [...] con el fin de contribuir para el progreso general del pueblo y la renovación moral de sus habitantes; participando así en ésta manera en la ideología del C. Presidente Constitucional de México, Lic. Miguel de la Madrid y actual Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, el General Absalón Castellanos [...] se bislumbra la aceptación de algunas sectas que no son originarias y vecinos del municipio.⁴¹⁹

⁴¹⁹ SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 8, "Chenalhó varios", 26-12-1982, fj. 1.

Me llama la atención la postura que deja ver el expediente anterior, porque refleja en primer lugar las acciones que la propia comunidad realizó para resolver la problemática religiosa entre estas dos vertientes del catolicismo, más allá de pedir la intervención de alguna dependencia gubernamental, ellos acordaron aceptarse y al parecer discutieron la posibilidad de permitir la existencia de otras religiones aunque no fueran originarias de Chenalhó. En segundo lugar sobresale la mención al entonces presidente del país, porque en los otros documentos se habían limitado a pedir ayuda a los funcionarios de la DGAI, el INI, procuradores de justicia, diputados y al gobernador en turno. Aunque no solicitan nada al poder ejecutivo, creo que es una forma de hacerle saber las problemáticas por las que atravesó el municipio, expresaron su apoyo hacia las políticas de la Madrid quizá como una manera de asegurar su atención en futuros problemas.

El tercer documento es un oficio que los ancianos de Chenalhó enviaron en abril de 1983 al gobernador Absalón Castellanos. Le narraron las resoluciones que fueron tomando en las reuniones celebradas de noviembre de 1982 a abril de 1983. Estuvieron presentes los tres grupos religiosos: catequistas, protestantes y católicos tradicionalistas. Al inicio, los mayores se quejaron de todos los grupos existentes en el municipio, después exigieron el pago de las cooperaciones para que todos puedan permanecer en Chenalhó, pero al final solicitan la ayuda del gobernador para la solución del problema a través de una reunión con todo el pueblo.

Quise cerrar esta parte del análisis con estos documentos que son una particularidad dentro del material recopilado en el archivo, porque a través de ellos logré darme cuenta que la organización de los habitantes indígenas para la solución de la problemática religiosa no sólo se desarrolló adoptando herramientas jurídicas para hacer valer sus derechos o escribiendo oficios a diferentes autoridades. Sino que las comunidades se reunieron sin la mediación de la DGAI para mejorar las condiciones de la comunidad y por lo menos intentaron acabar con las diferencias entre las diferentes religiones asentadas en Chenalhó. No obstante, el sector evangélico tomó otro rumbo, consolidando sus demandas en la

creación de organizaciones civiles para la defensa de sus derechos y la exigencia de mejores condiciones de vida.

4. La participación de las autoridades en la problemática.

Antes de continuar con el análisis de los expedientes sobre la problemática de Chenalhó, es fundamental mencionar la perspectiva que me proporcionó la prensa estatal sobre los conflictos religiosos durante el periodo 1974-1983. Los periódicos que pude consultar fueron *La Voz del Sureste* y *El Heraldito*. No encontré notas específicas sobre el problema religioso en Chenalhó; se menciona básicamente las expulsiones en Chamula y las acciones que estas personas realizaron para intentar solucionar su situación, como el hecho de manifestarse en San Cristóbal de las Casas para conseguir una reunión con el procurador de justicia del estado o con el gobernador, y así poder volver a sus comunidades.

Una constante que comparten las notas en el diario *La voz del sureste* es la crítica hacia los programas del gobierno que supuestamente fueron creados para atender las necesidades de los indígenas como el INI o el PRODESCH, como lo muestra la siguiente columna de 1978

El PRODESCH nació bajo signos de esperanza para cientos de miles de indígenas que cada día sienten más pesado el fardo de su miseria [...] con ello se pretendía unificar esfuerzos con el Instituto Nacional Indigenista [...] Esa cualidad de funciones nunca pudo conciliarse ya que preservaron los intereses políticos y económicos. El Instituto Nacional Indigenista inoperante desde hace mucho, nunca se ha preocupado por estudiar y resolver a fondo los problemas. Sus genios sólo se han dedicado a explotar al indígena en todo lo que pueden. [...] Y el PRODESCH caso similar. Ahí se fomentó una casta que difícilmente se podrá extinguir. Sus sistemas están viciados desde su creación.⁴²⁰

Estas críticas sólo mostraban la ineficiencia a finales de la década de 1970, de los programas estatales frente a los problemas que padecían las comunidades indígenas. De alguna manera el periódico trató de hacer una llamada de atención para que otras autoridades, como la procuraduría de justicia, atendieran el problema religioso en Chamula, así como la mejora en las condiciones de vida de

⁴²⁰ "Chiapas y su verdad política. Abandono en el PRODESCH", *La Voz del Sureste. Semanario Regional de Información Nacional*, Tuxtla Gutiérrez, del 31 de julio al 6 de agosto de 1978, p. 3.

los indígenas. Otro tema que sobresale en estos periódicos es la presencia de clérigos extranjeros en la zona de La Selva y los problemas que generaron dentro de las comunidades. Pero esta referencia no alude al control del sector tradicional, sino a la presencia del Instituto Lingüístico de Verano en Chiapas.⁴²¹

En relación a los documentos expuestos en el apartado anterior identifiqué dos visiones sobre el trabajo realizado por los distintos niveles de gobierno frente a los conflictos religiosos: por una parte está la versión conciliadora del Estado que resuelve las problemáticas respetando los usos y costumbres. En segundo lugar está la percepción expresada por las comunidades disidentes que sufrieron violencia por parte del sector tradicional y exigen justicia.

Más que lograr una conciliación, los trabajadores de la DGAI participaron como mediadores o espectadores, dejando que la mayoría del pueblo tomara las decisiones. Estas acciones permitieron la expulsión de decenas de personas adscritas a iglesias no católicas. Además, tomando en cuenta no sólo los casos de Chenalhó, sino los de otros municipios de Los Altos que hayamos en el archivo de la SEPI, como Chamula, Larráinzar o Zinacantán, las expulsiones fueron la última forma de violencia ejercida contra los disidentes. Fue muy común el encarcelamiento, robo de bienes, ofensas o prohibición del acceso a ciertos recursos como el agua a los disidentes, antes de llegar a su expulsión.

Si bien es cierto el archivo donde trabajé es de la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas, ésta no fue la única dependencia gubernamental a la que se dirigieron los indígenas para buscar una solución a la problemática religiosa. Elaboraron documentos para el gobernador del estado, en este caso Jaime Sabinés Gutiérrez (1979-1982) o Absalón Castellanos Domínguez (1982-1988); también hacia la Procuraduría General de Justicia; la diputada local del Estado; al Instituto Nacional Indigenista y al Secretario General de Gobierno. Es obvio que los disidentes no solicitaron ayuda a las autoridades municipales, porque estas permitieron y realizaron las expulsiones como vimos a lo largo del apartado anterior.

⁴²¹ Este tema lo abordamos en el segundo capítulo de la investigación.

La otra visión de los documentos es la expuesta por las comunidades o representantes de los grupos no católicos que exigieron justicia, mejora en sus condiciones de vida y solución del problema por diversidad religiosa. Para el caso de Chenalhó fueron diez los documentos realizados por personas pertenecientes a la Iglesia presbiteriana o adventista. Es importante mencionar que otros municipios de Los Altos también elaboraron este tipo de documentos durante 1974-1983: Chamula once; Tenejapa tres; Chilón, Mitontic y Oxchuc hicieron sólo uno.

Sólo en cuatro expedientes hechos por la población disidente de Chenalhó, cinco por la de Chamula y uno por el de Chilón se solicitó específicamente el respeto a las garantías individuales y en específico de los artículos 5, 14 y 24 constitucional. Esta característica llamó mi atención, por la forma como los indígenas se asumen y defienden sus nuevas creencias, establecieron una nueva relación con las instituciones al hacer referencia a estos artículos constitucionales y exigir el respeto de las libertades que tienen a través de estos.

El Artículo 5 dice “A ninguna persona podrá impedirse que se dedique a la profesión, industria, comercio o trabajo que le acomode, siendo lícitos. El ejercicio de esta libertad sólo podrá vedarse por determinación judicial, cuando se ataquen los derechos de tercero, o por resolución gubernativa [...].⁴²² Es utilizado en los documentos como argumento para defender su derecho a continuar profesando la religión que desean. Pero no se menciona tanto como el Artículo 14 o 24.

Respecto al Artículo 14, refiere “Nadie podrá ser privado de la libertad o de sus propiedades, posesiones o derechos, sino mediante juicio seguido ante los tribunales previamente establecidos, en el que se cumplan las formalidades esenciales del procedimiento y conforme a las Leyes expedidas con anterioridad al hecho.”⁴²³ Dicho Artículo se menciona en los documentos donde se acordó

⁴²² *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* [en línea], Capítulo I “De los derechos humanos y sus garantías”, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas – UNAM, Octubre 2015 (fecha de consulta 12-10-2015), disponible en <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/6.htm?s=>

⁴²³ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* [en línea], Capítulo I “Delos derechos humanos y sus garantías”, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas – UNAM, Octubre 2015 (fecha de consulta 12-10-2015), disponible en <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/15.htm?s=>

desalojar de la comunidad a los evangélicas, se decide dañar sus terrenos o se les prohíbe el retorno y la siembra en sus tierras de cultivo.

Por último, el Artículo 24 constitucional dice “Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo [...]”.⁴²⁴ De este artículo se retoma la idea de que “La ley no prohíbe ninguna religión”, los indígenas evangélicos manifiestan que la restricción para practicar otra religión distinta a la católica es un “delito.

La utilización de este lenguaje jurídico refleja los alcances que tuvieron las acciones del gobierno frente a los conflictos religiosos, porque los indígenas expulsados tuvieron que conocer y apropiarse de estas herramientas para intentar solucionar este tipo de problemas en sus comunidades. Sin embargo, frente a los argumentos de los evangélicos para defender su libertad de creencias, es interesante mencionar el contraste que existe con la postura del sector tradicionalista que, alude al respeto de “el costumbre” y de las autoridades, para mantener “la paz y la tranquilidad de la comunidad. Tomando como referencia a Rodolfo Stavenhagen, la postura tradicionalista se puede identificar como derecho indígena o derecho consuetudinario: “[...] normas legales de tipo tradicional no escritas, ni codificadas, distinto al derecho positivo vigente en un país determinado [...] un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad.”⁴²⁵

Con lo anterior reafirmo el planteamiento de que los indígenas pertenecientes a una Iglesia evangélica rompieron con el orden establecido al dejar de participar en las tradiciones, las autoridades municipales respondieron expulsándolos de las comunidades. Los disidentes no sólo adoptaron

⁴²⁴ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* [en línea], Capítulo I “De los derechos humanos y sus garantías”, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas- UNAM, Octubre 2015 (fecha de consulta 12-10-2015), disponible en <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/25.htm?s=>

⁴²⁵ Rodolfo Stavenhagen, “Introducción al Derecho Indígena” en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, Año VI, No. 17, mayo-agosto, 1991, p. 304, 305.

herramientas jurídicas para su defensa en los documentos encontrados en la SEPI, también desarrollaron comités y organizaciones en defensa de los expulsados, a través de las cuales se solicitaron apoyos para el campo o acceso a servicios básicos.

De hecho, en la investigación que realicé en el archivo de la SEPI, encontré dos documentos del Comité de Defensa de los Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chiapas (CODEAPECH) fundado en 1982 por los expulsados de Chamula. En uno de los oficios, elaborado en febrero de 1983, solicitaron al gobernador Absalón Castellanos su intervención para conseguir el cese de las expulsiones, porque no obtuvieron resultados favorables con el gobernador anterior:

Ahora nos dirigimos con usted, pero dos Comités de Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula y Chalchihuitán y queremos hacerle saber lo que nos hacen los caciques y pedimos ser escuchados por usted señor gobernador [...] Queremos que haya paz en la religión que ya no nos molesten nuestros religiosos; porque nuestro comité la mayor parte católico y unos cuantos evangelistas y hemos aprendido a respetarnos entre ambos, pero además nos ampara nuestra constitución política de los Estados Unidos mexicanos de acuerdo con el artículo 24.⁴²⁶

Con el expediente anterior se evidencia a creación de comités para otros municipios de Los Altos que sufrieron expulsiones, en este caso Chalchihuitán. Además, de que los expulsados se unificaron aunque no pertenecieran a la misma religión, pero compartieron el hecho de ser violentados de la misma manera por los caciques. En el otro expediente redactado por el Comité solicitaron a las autoridades estatales las mismas demandas, además de la devolución de terrenos de cultivo que los caciques les quitaron.

Las acciones del Comité no se limitaron a la elaboración de documentos, realizaron movilizaciones para exigir el cumplimiento de sus demandas:

El 11 de febrero de 1983, el Comité organizó una marcha en las calles de San Cristóbal para exigir y presionar al gobierno de Chiapas que resolviera el problema de los expulsados. En respuesta a la marcha, el Presidente Municipal de San Cristóbal se reunió con una Comisión de expulsados quienes expusieron el problema religioso y el cacicazgo

⁴²⁶ SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 9, "Expulsados de Chamula", febrero 1983, fj. 19.

de San Juan Chamula. El Comité consiguió una audiencia con el nuevo gobernador, Absalón Castellanos.⁴²⁷

De nuevo el gobierno no realizó nada para detener la violencia, así que continuaron difundiendo la problemática en distintos medios de comunicación como televisión, radio y periódicos, además de continuar con las marchas y plantones. El Comité tuvo problemas internos y sufrió divisiones.⁴²⁸

En septiembre de 1984 se creó el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH). Fue integrado por expulsados de Chamula y de otros municipios alteños; sus demandas se transformaron, además de exigir el retorno de los expulsados a sus comunidades consiguió el establecimiento de programas estatales de financiamiento, con los cuales se crearon cooperativas de comerciantes y transportistas. Actualmente sigue siendo una de las organizaciones más importantes de Chiapas.⁴²⁹

En la década de 1990 surgieron más organizaciones como la OPEACH (Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas) o “Guardián de mi hermano”, cuyo principal objetivo fue la autodefensa, las comunidades de evangélicos se mantenían en comunicación ante las amenazas de expulsión y todos acudían a la defensa de sus compañeros para impedir tales actos.⁴³⁰

Como mencioné anteriormente, estas organizaciones surgieron como respuesta a las acciones que realizó el gobierno frente a las problemáticas religiosas que padecieron las comunidades de Los Altos desde la década de 1970, si bien primero intentaron obtener ayuda de diferentes dependencias gubernamentales, al final aprehendieron nuevas herramientas para tratar de hacer más eficaces sus demandas.

Por otro lado, es importante mencionar que a través de una serie de cuestionarios que realizó la DGAI en noviembre de 1981 a los jefes de familias en

⁴²⁷ Rosa Isabel Estrada Martínez, *Indígenas de San Cristóbal de las Casas, Chiapas*, México, 2009, GROPE, p. 95.

⁴²⁸ *Ibidem*.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 108.

dos colonias de San Cristóbal de las Casas, se confirma la migración de los disidentes hacia otras ciudades como consecuencia de las expulsiones. De acuerdo con estos expedientes algunos de los disidentes de Santa Martha y Aldama se asentaron en la cabecera municipal de Chenalhó, pero la mayoría emigró a San Cristóbal de Las Casas, situación que padecieron los expulsados de otros municipios.

Dichos documentos señalan que durante el periodo 1970-1979 se expulsó a decenas de familias por ser “evangélicos” y las colonias formadas por expulsados son Nueva Esperanza y Tlaxcala, ubicadas al norte de la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Este cinturón de miseria fue creciendo a lo largo de las décadas de 1980 y 1990, sobre todo después de la violencia ejercida por el gobierno federal contra los simpatizantes del EZLN. Existen investigaciones sobre la creación de estos asentamientos, pero lo que me interesa resaltar es que los conflictos religiosos que padeció Chenalhó al igual que otros municipios alteños, tuvieron consecuencias no sólo en la forma como los indígenas se organizaron para exigir justicia, sino que transformó completamente la arquitectura y desarrollo de una ciudad como San Cristóbal de las Casas.

CONCLUSIONES

En nuestra investigación logramos ver que los problemas por diversidad religiosa no son exclusivos de una región de México. No obstante, existe un contraste entre la región norte y el sureste; donde la frontera con Estados Unidos de Norteamérica es un factor que ha marcado a lo largo de la historia a las entidades que colindan con aquel país. Se han transformado en territorios con mayor disponibilidad para recibir y aprehender elementos religiosos externos. Esto ha permitido una convivencia entre diferentes credos y la casi inexistencia de conflictos religiosos.

Por otro lado, el sureste comenzó una transformación más tardía en materia de diversidad religiosa. Como ya mencionamos, en la década de 1970 se intensificó el asentamiento de iglesias no católicas y su evangelización en comunidades indígenas. El aumento de feligreses en las religiones no católicas es muy evidente en las estadísticas del INEGI durante el periodo 1960-1980. Para el caso de Chiapas, se pasa de 19,292 habitantes “protestantes” en 1960 a 239,107 habitantes pertenecientes a una religión “protestante o evangélica” en la década de 1980.

Es importante mencionar que los rubros del censo registrados como “otra”, “no tiene religión” o “no especificado”, también incrementaron su número y puede reflejar un sector de la población que se siente identificada con más de un credo o prefiere no confesar su adscripción religiosa por cuestiones de seguridad, pensando en el contexto de los conflictos religiosos.

El incremento de las conversiones a las nuevas iglesias asentadas en Los Altos de Chiapas impactó en el orden establecido tradicionalmente. Esta región comenzó a tener problemas por diversidad religiosa a partir de 1974, con la expulsión de decenas de familias no católicas en Chamula. Las demás zonas de la entidad también presentaron conflictos religiosos a lo largo de la década de 1980.

San Pedro Chenalhó fue uno de los municipios donde las autoridades municipales y tradicionales realizaron expulsiones contra los habitantes que adoptaron una nueva religión, porque a través de sus nuevas prácticas lograron cuestionar los usos y costumbres. Recordando que dejaron de participar en las

festividades y eso implicó no proporcionar su cooperación a las autoridades tradicionales; tener acceso a nuevos espacios como servicios médicos y educativos, además de aprender a leer en su lengua materna a través de sus nuevas religiones.

Los adventistas, presbiterianos y católicos de Chenalhó elaboraron documentos primero hacia las autoridades municipales, después al director de la Dirección General de Asuntos Indígenas, finalmente a dos gobernadores y dos presidentes, entre otros funcionarios.⁴³¹ Esto significa que solicitaron ayuda e intervención de distintos órganos, porque las resoluciones no los favorecieron.

En consecuencia, hicieron uso de nuevas herramientas y se organizaron para defender sus creencias. Esta idea tiene sentido porque el hecho de adoptar una nueva religión significa cambiar nuestros referentes, la percepción que tenemos del mundo, así como asumirnos como miembros, y en este caso ciudadanos de una nueva comunidad bajo sus derechos y obligaciones.

Chenalhó es un ejemplo del control que ejercieron los promotores y maestros bilingües sobre sus comunidades. Si bien, los primeros registros que encontré en el archivo sobre reuniones para tratar el problema son de 1981, con los cuestionarios elaborados en las entonces nuevas colonias al norte de San Cristóbal de las Casas, se verifica la presencia de una familia proveniente de Chenalhó que fue expulsada en 1970. Quizá la DGAI no tomó en cuenta el inicio de esta problemática o no intervino porque sólo fue una familia afectada.

Es un hecho que el número de disidentes religiosos creció y con ellos los conflictos. Los indígenas evangélicos se cansaron de no recibir respuestas favorables por parte del gobierno y se organizaron, primero conocieron sus derechos y después formaron comités para tratar de hacer efectivas sus demandas. Esta acción no se desarrolló a partir de los conflictos religiosos, las comunidades indígenas tienen una larga relación y conocimiento de las leyes desde la época colonial para defender sus tierras, como el hecho de conservar y presentar en los tribunales los títulos primordiales o consultar el Archivo General

⁴³¹ Tomando en cuenta la temporalidad de nuestra investigación.

de la Nación para encontrar este tipo de documento que pueda probar la antigüedad de sus asentamientos.

También se llega a mencionar en dos documentos que un funcionario de la DGAI le brindó orientación a una comunidad evangélica y las autoridades tradicionales de Chamula solicitaron su destitución. De hecho el Comité Estatal de Defensa Evangélica fue creado en 1990 por un dirigente de la Iglesia presbiteriana, que se convirtió en asesor jurídico de los expulsados. Esto podría darnos la idea de que también los pastores u otros miembros de las Iglesias no católicas, apoyaron a sus compañeros expulsados en la defensa de su libertad religiosa.

Frente a la postura de mediador u observador por parte de las autoridades frente a los conflictos religiosos, las comunidades disidentes de Chenalhó y de otros municipios como Chamula, dieron el siguiente paso para exigir el respeto a sus creencias y solución a la problemática. Después de migrar a San Cristóbal de Las Casas, los expulsados solicitaron terrenos para cultivar y construir sus nuevos hogares, servicios de luz, drenajes y agua potable, así como material para la construcción de sus templos.

Las acciones del Estado frente a los conflictos religiosos nos dejan ver una constante contradicción entre los preceptos del Estado mexicano moderno que, en el aspecto jurídico establece la libertad de creencias como una garantía individual. Pero también permite la intolerancia religiosa en comunidades indígenas, a pesar de que éstas tienen representantes del gobierno constitucional en la figura del presidente municipal y sus colaboradores.

Estamos hablando de un Estado que se comporta de distintas maneras, pues el establecimiento de la ley no asegura su práctica en la realidad. El Estado laico no está presente en las comunidades indígenas, por problemas de cobertura educativa, servicios básicos, entre otros. Pero continuamos preguntándonos ¿por qué se contraponen el Estado moderno liberal contra las tradiciones? Los documentos analizados nos permitieron observar un constante choque entre una legislación de corte liberal y los usos y costumbres de Chenalhó.

La complejidad de la problemática está en la contradicción de los distintos niveles políticos (nacional, estatal, municipal) y en cuestionarnos si el Estado va a intervenir proporcionando concesiones o garantías individuales. Es un hecho que el proceso por el que atravesó Chenalhó fue un factor que permitió la creación de organizaciones civiles y evangélicas en defensa de los expulsados. Los pueblos originarios “[...] se organizan políticamente para hacerse visibles frente al abandono, la indiferencia y la negligencia gubernamentales,” porque a pesar de que existe la legislación y tienen el reconocimiento jurídico del Estado, en la práctica la población indígena continua siendo discriminada y no recibe justicia.⁴³²

Sería interesante seguir revisando la documentación y analizar el proceso de los demás municipios que integran Los Altos de Chiapas, además de identificar si se retoman instrumentos jurídicos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo “Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”.

Reiteramos que el anexo de esta investigación es una invitación para que los historiadores trabajemos estos archivos que incluyen también acervos fotográficos muy ricos y diversos, además de que se encuentran en constante amenaza de ser clausurados. Vale la pena mencionar que además existe un archivo de la Dirección General de Asociaciones Religiosas, instancia que forma parte de la Secretaría de Gobernación, al que intenté acceder en diversas ocasiones, pero nunca obtuve una respuesta, creemos que es un acervo donde existe la posibilidad de seguir desarrollando la presente investigación.

A pesar de que existen trabajos realizados por antropólogos y sociólogos respecto al proceso de expulsión en Los Altos de Chiapas o sobre las organizaciones indígenas, creo que es necesario realizar aportaciones desde la historia y de una forma integral, para analizar las expulsiones en Los Altos como hechos con temporalidades y condiciones específicas, no son eventos fortuitos.

⁴³² Natividad Gutiérrez Chong, “El activismo político indígena y la institucionalización del Estado: ¿políticas de indiferencia o de reconocimiento cultural?” en Ilán Bizberg y Francisco Zapata (coords.), *Los grandes problemas de México. Edición abreviada*, Vol. II Sociedad, México, El Colegio de México, 2012, p. 96, 98.

Finalmente creemos que nuestra investigación es una muestra más de cómo los pueblos originarios continúan transformándose y luchando por adecuarse a los nuevos contextos. Valió la pena visitar estos archivos, conocer Chenalhó y la compleja dinámica que tiene la zona norte de San Cristóbal de las Casas ¿por qué el problema adquirió esas dimensiones en esa región? Siempre me hace pensar en la colonia donde vivo: en la esquina de mi calle hay un templo mormón, a dos cuadras está un templo cristiano y 10 minutos más adelante está la iglesia católica del santo patrono. Sé que es otro contexto completamente diferente, pero la convivencia no es imposible y eso lo demostraron las mismas organizaciones que en varias ocasiones fueron integradas por católicos y protestantes para frenar las expulsiones en Chiapas.

ANEXO

-Archivo de la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas

1	1979	San Andrés Larráinzar	Agentes municipales y habitantes de diversos parajes se reunieron el 3-jun-1979 para solucionar el problema de los adventistas, porque perjudican la comunidad. La solución fue que abandonen el municipio, pues ya no cooperan y no obedecen.	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja20, Exp 257, "Problemas religiosos del municipio de Larráinzar, Chiapas", 3-jun-1979, fj.3-6.
2	1980	Chilón	Habitantes de Chilón escriben al licenciado de la CNC solicitando su ayuda, porque son hostigados para afiliarse al PRI y para convertirse a la religión bautista. Hablan de los derechos que les da el Art. 24 Constitucional.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 11, Exp 222, "Habitantes de Chilón escriben al licenciado de la CNC", 23-agosto-1980, fj.1.
3	1980	San Juan Chamula	Familias que fueron expulsadas de Chamula el 23-agosto-1976 solicitan al gobernador Juan Sabines que los ayude para regresar a su hogar (16-08-1980). Hacen referencia a los Art. 14 y 24.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 4, "Expulsados de Chamula solicitan al gobernador su intervención para regresar a sus hogares", 16-agosto-1980, fj. 48-50, 53-55.
4	1980	San Andrés Larráinzar	Se reunieron el 4-feb-1980 funcionarios del gobierno estatal y representantes de 27 comunidades para tratar problemas religiosos. Acordaron que el gobierno trasladará a las 30 personas practicantes de una religión diferente hacia la ciudad de SCLC, pues generan problemas en el municipio.	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja20, Exp 257, "Problemas religiosos del municipio de Larráinzar, Chiapas", 4-feb-1980, fj.1.
5	1980	San Andrés Larráinzar	Lista de personas que practican el protestantismo y serán expulsadas del municipio por	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja20, Exp 257, "Problemas religiosos del municipio de Larráinzar, Chiapas", 4-enero-

			acuerdo unánime 4-enero-1980.	1980, fj. 1,2.
6	1980	San Juan Chamula	Personas que practican el evangelio escriben un oficio al gobernador Juan Sabines Gutiérrez para que los ayude a regresar a Chamula; durante 1980 fueron expulsadas violentamente 59 personas por creer en el evangelio. El presidente municipal lleva acabo tales acciones. Conocen el art.24 y su libertad de creencia.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja4, Exp 118, "Oficios Varios", 1980, fj. 22.
1	1981	San Pedro Chenalhó	Campeños de Chenalhó le escriben al gobernador Juan Sabines Gutiérrez para pedirle que elimine la acción penal que hay en su contra desde 1979, han sufrido agresiones por miembros del PST. Ninguna autoridad los ha apoyado.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja7, Exp 215, "Archivo penal", 28-dic-1981, fj. 1-3.
2	1981	San Juan Chamula	Un comerciante le escribe una carta al gobernador Juan Sabines Gutiérrez el día 14-02-1981 para exponerle que en 1972 fue acusado junto con otras personas de homicidio, sus acusadores forman parte del sector protestante del pueblo. Después se generaron conflictos y los protestantes fueron expulsados del municipio, estos también acusaron a las autoridades municipales y, en 1980 son asesorados por un Lic. de PST, para exigir indemnización por ser	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja9, Exp155, "Gobernador constitucional del Estado", 14-feb-1981, fj. 3-5.

			expulsados. La Direc. de Asuntos Indígenas intervino para calmar el problema. Ahora lo acusan de vender armas y desea que paren las denuncias en su contra.	
3	1981	San Pedro Chenalhó	Un cuestionario para conocer recursos, necesidades y problemas de c/municipio. Lo respondió el síndico municipal el 22-dic-1981; hay presencia del PRI y del PST en el municipio; existen dos religiones, la católica y la evangélica, dice que los evangélicos ya no respetan las costumbres tradicionales. Se anexa lista de obras que se realizaban en el municipio.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 10, Exp 362, "Chenalhó", 22-dic-1981, fj. 1-9, 14, 15.
4	1981	San Pedro Chenalhó	Otro cuestionario elaborado el 21-nov-1981, lo respondieron el agente y el comisariado de la agencia Manuel Utrilla. Contesta que sólo hay religión católica y presencia del PRI.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 10, Exp 362, "Chenalhó", 21-nov-1981, fj. 20, 27, 28.
5	1981	Oxchuc	Cuestionario que respondió el presidente municipal el 21-dic-1981, reconoce dos religiones en el municipio: "católico y evengelio", dice que no hay problemas religiosos.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 10, Exp 361, "Oxchuc", 21-dic-1981, fj. 1, 8.
6	1981	Mitontic	Cuestionario que respondió el presidente municipal el 22-dic-1981,"evangélica (50 personas) y católica", no hay ningún conflicto religioso.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 10, Exp 360, "Mitontic", 22-dic-1981, fj. 1, 8.
7	1981	Chanal	Cuestionario que respondió el presidente municipal el día 20-	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 10, Exp 278, "Chanal",

			dic-1981; dice que hay religión católica y protestante, pero que no existe ningún problema religioso.	20-dic-1981, fj. 1, 8.
8	1981	San Juan Chamula	Representantes de 69 padres de familia de Chamula le envían una carta al director Gral. de Asuntos Indígenas el día 28-enero-1981, para comunicarle las condiciones en las que viven después de salieron de su municipio hacia SCLC, debido a “la problemática religiosa”; exigen apoyo de dicha institución para tener un mejor trabajo y vivienda.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 12, Exp 197, “Solicitudes del C. Domingo López Ángel”, 28-enero-1981, fj. 1-4.
9	1981	San Cristóbal de Las Casas	Otro tipo de cuestionarios realizados a jefes de familia de la Col. Nueva Esperanza el 24-nov-1981; 2 familias que salieron de Chamula por la religión 2 años atrás (1979), se asumen como evangelistas/evangélico. Su templo se llama Divino Salvador.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 12, Exp ¿?, “Cuestionario de la Nueva Esperanza, Municipio de SCLC”, 24-nov-1981, fj. 1-9.
10	1981	San Cristóbal de Las Casas	24-nov-1981 Cuestionarios a jefes de fam. 2 Familias que salieron de Chamula 3 años atrás (1978) por su religión, viven en NE; se asumen evangelistas, su templo es el Divino Salvador. Viven de la albañilería.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 12, “Cuestionario de la Nueva Esperanza, Municipio de SCLC”, 24-nov-1981, fj. 10-14, 30-34.
11	1981	San Cristóbal de Las casas	Cuestionarios a jefes de familia, hace 2 años salieron de Chamula, viven en NE; los “sacaron “de su pueblo, se les entrevistó el 19-nov-1981, su religión es Evangélica y su templo Presbiteriana. Hace	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 12, “Cuestionario de la Nueva Esperanza, Municipio de SCLC”, 17 y 19-nov-1981, Fj. 15-19, 25-29.

			chamarras de lana. Otro cuestionario el 17-nov-1981, familia de Chamula que salió por expulsión 2 años atrás, su fe y su templo es Presbiteriano.	
12	1981	San Cristóbal de Las Casas	Cuestionario a jefes de familia, realizado en la NE, el día 24-nov-1981 a un padre de familia proveniente de Chamula; salieron de su pueblo por la religión 5 años atrás (1976); pertenecen a la fe "evangélica"; es comerciante.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 12, "Cuestionario de la Nueva Esperanza, mpio de SCLC", 24-nov-1981. Fj. 20-24.
13	1981	Zinacantán	Relación de evangélicos que asistieron a una reunión el 21-feb-1982; acta del 25-enero-1981 con la presencia del presidente municipal (como mediador) y un grupo de 343 personas de 12 parajes distintos, los cuales denuncian a otro grupo de 32 personas (practicantes de la religión evangélica). Los invitan a renunciar a dicha religión porque afectan a la comunidad o serán desterrados, los disidentes aceptan.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 13, Exp 131, "Problemas religiosos en Zinacantán", 25-enero-1981, fj. 1-6.
14	1981	Zinacantán	Cuestionario para conocer recursos, necesidades y problemas de cada municipio. Lo contestó el presidente municipal el 22-dic-1981. Hay religión católica y problema religioso es el evangelio. El PAN no respeta la autoridad.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 13, Exp 375, "Zinacantán", 22-dic-1981, fj. 1, 8, 9.

15	1981	Larráinzar	Cuestionario para conocer recurso, fue contestado por el presidente municipal el 21-dic-1981. Ubica 3 religiones en el municipio: católica, adventista y pentecostés. Hay "pequeñas discordias sociales por causas religiosas". "Algunos verdaderos católicos no respetan la autoridad, se sienten superiores".	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 13, Exp377, "Larráinzar", 21-dic-1981, fj. 1, 8, 9.
16	1981	Pantelhó	Cuestionario para conocer recursos, contestado por el presidente municipal el 19-dic-1981. Hay religión católica y "secta evangelista". No responde sobre problemas religiosos. Los "promotores bilingües y los maestros educativos" ya no respetan las costumbres.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 13, Exp379, "Pantelhó", 19-dic-1981, fj. 1, 8, 9.
17	1981	Tenejapa	Cuestionario para conocer recursos, 1981 las religiones son católicos, evangelistas, sabatistas, ateos, mazonos, etc. Dice que no hay ningún problema religioso.	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 13, Exp378, "Tenejapa", 1981, fj. 8, 9.
18	1981	Villa de Teopisca	Cuestionarios para conocer recursos... lo contestó Don Mario Bernardino el 25-dic-1981; dice que hay "80 católica y evangelista 20", no hay problemas religiosos;	SEPI, DGAI, Direc. General, Caja 14, Exp 370, "Teopisca", 25-dic-1981, fj. 1, 8.
19	1981	San Cristóbal de Las Casas	Acta de reunión para solucionar el problema religioso en Ejido de Mitzitón, habitantes de la comunidad y 5 personas que	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja 23, Exp119, "Problemas religiosos del municipio de San Cristóbal", 26-oct-1981, fj.

			“profesan la religión del 7º día”; autoridades ejidales y representantes de la DGAI estuvieron presentes el 26-oct-1981. La comunidad decide que los disidentes se vayan porque ya no siguen la costumbre, atentan contra la estabilidad y la tranquilidad.	1-3.
20	1981	Huixtán	Oficio donde Funcionario del gobierno estatal le escribe al presidente municipal de Huixtán, para que resuelva el problema de un grupo de presbiterianos de su municipio que no quieren cooperar para las festividades. Le recuerda la libertad de creencias. 10-agos-1981	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja23, Exp120, “Presidencia Municipal Huixtán, Chiapas”, 10-agos-1981, fj. 5.
21	1981	Tenejapa	El comité de educación, de agua potable y de mejoras materiales envían una denuncia al gobernador Juan Sabines Gutiérrez el 30-agos-1981, para solicitar la expulsión de el “líder Manuel Luna López” y de su gente del municipio de Tenejapa. Pues han robado, asesinado, incluso encarcelado a mucha gente desde 1979 por practicar la religión sabática.	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja23, Exp 130, “Problemas suscitados en Tenejapa, Chiapas”, 30-agos-1981, fj. 27-29.
22	1981	San Cristóbal de Las Casas	Funcionario de la DGAI informa de su trabajo (acta de acuerdo) en el conflicto de Mitzitón, SCLC, mismo que se le encomendó el 26-oct. El día 28-oct-1981 rinde su informe se reunió con la comunidad, 9 meses atrás se presentó el problema por 6	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja24, Exp72, “Informes generales del dpto. Jurídico”, 28-oct-1981, fj. 34, 35.

			<p>personas que se convirtieron a la religión del 7º día, “se expresan mal de los santos, ya no van a misa y ya no cooperan con la comunidad”. Se escuchó a las dos partes, les dijo que si dejaban el proselitismo podían permanecer en la comunidad, pero los disidentes prefirieron irse.</p>	
23	1981	San Juan Chamula	<p>Informe de labores del Dpto. Jurídico de la DGAI, menciona que el 8-abril visitó Chamula para actuar como intermediarios en el problema de religión con personas de Majomut, se acordó en presencia del presidente municipal que pueden seguir cosechando, pero ya no pueden vivir en el paraje.</p>	<p>SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja24, Exp62, “Informe del Dpto Jurídico”, abril 1981, fj. 30, 32, 33.</p>
24	1981	San Juan Chamula	<p>Funcionarios del Dpto. Jurídico le escriben al presidente municipal de Chamula para pedirle su colaboración.</p> <p>Carta 1: una persona fue sacada de su paraje porque se le denunció como evangelista, piden su intervención pues la acusación es falsa.</p> <p>Carta 2: solicitan su intervención para que le quiten la multa a una persona a la que le dieron un cargo para una fiesta, pero no tiene dinero, se le encarceló y se le castigó con dicha multa. 22-sep-1981</p>	<p>SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja25, Exp66, “Informe del C. Lic. Silvano Bonilla Pavon del año de 1981”, fj. 94.</p> <p>-Exp 67, “Expediente personal de Pedro Martínez Martínez del año de 1981”, fj. 1.</p>

25	1981	San Pedro Chenalhó	El Dpto. Jurídico de la DGAI solicita el 19-marzo-1981 la intervención del 1er regidor de Chenalhó, para que ayude a un habitante de su comunidad que está siendo obligado a aceptar el cargo de capitán, pero no tiene dinero y no puede ser obligado a cumplir dicho cargo.	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja30, Exp180, "Oficios varios del año de 1981", 19-marzo-1981, fj. 14.
26	1981	San Pedro Chenalhó	<p>Conjunto de documentos sobre problemas en Santa Martha, después llamado Manuel Utrilla:</p> <p>1-la DGAI Solicita la intervención del presidente municipal en el problema del grupo de personas de "religión evangélico presbiteriano".</p> <p>2-Reunión el 10-jul-1981 con habitantes y autoridades de Chenalhó, debido a que los "Evangelicos querían destruir las costumbres", la mayoría si respeta las costumbres y rechazan a los que no las cumplen.</p> <p>3-Autoridades de Chenalhó le escriben el 11-jul-1981 al director de Asuntos Indígenas para informarle que no pudieron solucionar el problema religioso de las 18 familias evangélicas en Manuel Utrilla (antes Santa Martha). Se les iba a permitir quedarse si aceptaban los cargos, pero no quisieron.</p> <p>4-DGAI escribe al agente</p>	<p>1-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja25, Exp65, "Informe del C. Lic. Rafael Mancilla Trujillo del año de 1981", fj. 43.</p> <p>2- SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp241, "Expediente de Santa Martha, mpio de Chenalhó", 10-jul-1981, fj.14.</p> <p>3-SEPI, DGAI, Dpto Jurídico, Caja26, Exp94-A, "Juez Municipal del mpio de Chenalhó, Chis", 11-jul-1981, fj.3,3v.</p> <p>4-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja26, Exp149, "Agente municipal del mpio de Chenalhó, 1981", 17-agosto-1981, fj. 5.</p> <p>5- SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja30, Exp 95, "Problemas religiosos del municipio de Chenalhó", 26-agosto-1981, fj. 4, 5, 6.</p> <p>6- SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico,</p>

			<p>municipal de Santa Martha el día 17-agosto-1981 para que organice una reunión el día 26 y se pueda solucionar el problema religioso de la comunidad.</p> <p>5- El juzgado municipal de Chenalhó escribió el 26-agosto-1981 al Subdirector de AI de PRODESCH, para informarle que dos personas de la “religión evangélica” fueron golpeados, otros huyeron y otros están en la cárcel. Pide su intervención para resolver el problema. Le recomienda venir con policías “para ver si no hay muertos”. Se anexan los certificados de lesiones de los 2 habitantes de Manuel Utrilla.</p> <p>6- Autoridades de Sta. Martha, Chenalhó le escriben el 2-sep-1981 al Srio. De Gob. Para contarle lo sucedido el día 26-agosto, se justifica la agresión hacia el grupo que practica el Evangelio debido a que no cooperan ni participan en las festividades, el 26 se decidió su expulsión. Solicitan ayuda para solucionar el problema.</p> <p>7-El presidente municipal de Chenalhó escribe a autoridades de SCLC el 17-sep-1981 para pedir su presencia en la solución del problema en la agencia de Santa Martha, pues la gente de otra religión no quiere tener cargo religioso, pero la mayoría</p>	<p>Caja26, Exp149, “Agente municipal del mpio de Chenalhó, 1981”, 2-sep-1981, fj. 7, 6.</p> <p>7-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp241, “Expediente de Santa Martha, mpio de Chenalhó, Chis”, 17-sep-1981, fj. 15.</p> <p>8- SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp 241, “Expediente de Santa Martha, mpio de Chenalhó, Chis”, 17-sep-1981, fj13.</p> <p>9-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja28, Exp198, “Citatorios. Ángel Alvarez Orozco/1981”, 18-sep-1981, fj. 237.</p> <p>10-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja30, Exp95, “Problemas religiosos del mpio de Chenalhó, Chis. 1981”, 28-sep-1981, fj. 3.</p>
--	--	--	--	---

			<p>de la población no quiere perder la costumbre.</p> <p>8- Autoridades de la DGAI, de Chenalhó y del paraje de Santa Martha, elaboran acta de la reunión del 17-sep-1981 sobre la solución del problema religioso, acordaron que las 17 personas protestantes participarían en las fiestas, pero no consumirían alcohol, los otros 200 habitantes respetaran el acuerdo.</p> <p>9-El Dpto. Jurídico le informa al Subdirector de AI 18-sep-1981 sobre su participación como mediador en la asamblea de Santa Martha, para evitar la expulsión, la minoría evangelista aceptará los cargos religiosos, sin ser obligada a beber y podrá continuar reuniéndose para sus "cultos religiosos".</p> <p>10-Habitantes no católicos de Santa Martha le escriben a la diputada de Chis. 28-sep-1981 para contarle su problemática, han sido obligados a participar en los cargos católicos, amenazados y golpeados. Solicitan su ayuda porque saben que las autoridades municipales y el Dpto. De AI no respetan sus garantías constitucionales, Art. 24 y 5.</p>	
27	1981	Altamirano	El Dpto. Jurídico le escribe a la presidenta municipal de Altamirano el día 5-nov-1981	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja25, Exp196, "Presidencias municipales diversas,

			para que intervenga en el problema de un habitante que fue expulsado por ser presbiteriano, le piden que hable con el comisariado ejidal.	Altamirano, Tumbalá”, 5-nov-1981, fj. 1.
28	1981	San Pedro Chenalhó	<p>Expedientes de la problemática sobre diversidad religiosa de la agencia Aldama (antes Magdalenas).</p> <p>1-Dpto. Jurídico del INI se dirige al agente municipal de Aldama el 20-jul-1981 para que respete la libertad de 2 personas que adoptaron la religión adventista del 7º día, pues han sido agredidos por el juez y la agencia municipal. No es delito elegir otra religión.</p> <p>2-Acta de la reunión en la Subdirección de AI del Estado (17-agosto-1981) con autoridades de la agencia municipal de Aldama y un representante de las 12 personas que “profesan la religión adventista”. La solución fue que tendrán que cooperar para las obras de la comunidad y para las fiestas, pero no tendrán cargos, practicarán sus cultos fuera de la comunidad.</p> <p>3- DGAI cita al representante de los protestantes de Aldama y a sus demás compañeros “para aclarar ciertos puntos contenidos en el acuerdo”.3-</p>	<p>1-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja26, Exp149, “Agente municipal del mpio de Chenalhó, 1981”, 20-jul-1981, fj. 13.</p> <p>2-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja26, Exp149, “Agente municipal del mpio de Chenalhó, 1981”, 17-agosto-1981, fj. 10, 10v.</p> <p>3- SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja28, Exp198, “Citatorios. Ángel Álvarez Orozco/1981”, 3-nov-1981, fj. 256.</p> <p>4- SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja26, Exp149, “Agente municipal del mpio de Chenalhó, 1981”, 4-nov-1981, fj. 9, 9v</p> <p>5-SEPI, DGAI, Direc. General, “Chenalhó varios”, Caja8, nov-dic1981, fj. 22, 23.</p>

			<p>nov-1981.</p> <p>4-Acta de acuerdo 4-nov-1981 entre autoridades de Aldama y la población que profesa la religión Adventista. “Ellos acordaron desalojar la tierra de su pertenencia”, no serán molestados por su religión. Viene el nombre de 19 personas que profesan dicha religión.</p> <p>5-Se dirigen al procurador general de justicia de la nación, 26 personas originarias de Aldama que ahora rentan en San Andrés Larráinzar. Expresan los beneficios de ser Adventista, saben que no están violando ninguna ley: “nuestra constitución nos da ese derecho, al consagrar en su artículo 24 la libertad de cultos”. Los caciques y las autoridades del pueblo los corrieron, no cumplen los acuerdos, piden su intervención para que solucione su situación.</p>	
29	1981	San Cristóbal de Las Casas	<p>Expediente problemática religiosa en SCLC.</p> <p>1-DGAI escribe al agente municipal (10-feb-1981) de la ranchería “La Sierra”, piden que se respeten los derechos agrarios del grupo de personas que profesan la “religión protestante”, pues ha sido molestados sólo por pertenecer a la “religión evangélica”. Solicita que lo mantengan al tanto de los</p>	<p>1-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja26, Exp116, “Agencias municipales”, 10-feb-1981, fj. 1.</p> <p>2- SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja26, Exp78, “Actas diversas del año de 1981”, 29-jun-1981, fj. 51, 51v.</p>

			<p>problemas.</p> <p>2-Acta del 29-jun-1981 sobre la intervención de la Subdirección de AI del Estado en la problemática entre las autoridades de los parajes Yalboc y El Pinar con 15 familias que profesan la “religión evangélica presbiteriana”. Los disidentes aceptan dar cooperación para las fiestas y las obras de la comunidad, no harán proselitismo. Habrá respeto entre todos los miembros de la comunidad.</p> <p>3-Documento del Hospital Rural de SCLC del 1-sep-1981, que avala las heridas que presenta un hombre agredido el día 29 de agosto.</p>	3-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja30, Exp95, “Problemas religiosos del municipio de Chenalhó, Chiapas, 1981”, 1-sep-1981, fj. 7.
30	1981	San Juan Chamula	La DGAI expidió un acta el 12-enero-1981 para hacer constar que un habitante del paraje Laguna del Petej, no pertenece a la Asociación Evangelista como se le acusaba. El acta se expide para que no se dude de la religión de esta persona.	DGAI, SEPI, Dpto. Jurídico, Caja26, Exp78, “Actas diversas del año de 1981”, 12-enero-1981, fj. 125.
31	1981	San Juan Chamula	Acta del 16-feb-1981 dirigida al ministerio público donde las Autoridades de Chamula exponen que han sido acusadas por un grupo de personas que fueron sacadas de la comunidad por motivos religiosos (ahora habitantes de la Col. Nueva Esperanza, CSLC), piden la	DGAI, SEPI, Dpto. Jurídico, Caja27, Exp145, “Agencias del ministerio público”, 16-feb-1981, fj. 2, 3.

			intervención de la DGAI. Los acusan de vender armas, solicitan una investigación para saber el origen de dicha acusación.	
32	1981	San Juan Chamula	Exiliados de Chamula por motivos religiosos se dirigen al representante del gobernador en la región de Los Altos el día 19-marzo-1981. Habitan el barrio de Tlaxcala y saben que se está realizando obras públicas, piden su intervención para que la PRODESCH les proporcione material para instalar agua potable.	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja30, Exp179, "Solicitudes diversas", 19-marzo-1981. Fj. 3, 5.
33	1981	San Pedro Chenalhó	DGAI escribe al presidente municipal de Chenalhó el 26-feb-1981 para que solucione la situación de un habitante del ejido Poló, pues le designó la celebración del carnaval y no cuenta con el dinero, le avisaron con poco tiempo de anticipación. Recomienda que entre varias personas se repartan los gastos, para que el individuo no sea perjudicado.	SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja27, Exp88, "Presidencia municipal de Chenalhó, Chis", 26-feb-1981, fj. 3.
34	1981	San Juan Chamula	2 Cuestionarios respondidos por jefes de familia en la Col. Tlaxcala SCLC, aplicados el 17-nov-1981. Son familias originarias de Chamula. La primera familia salió por motivos religiosos de su comunidad 10 días atrás, su fe es pentecostés, trabaja de peón; dejó de ser mujeriego y pleitista; la religión	SEPI, DGAI, Dpto .de Promoción, Caja32, "Cuestionario Col. Tlaxcala", 17-nov-1981, fj. 1-10.

			le enseña cómo comportarse, a leer y escribir. La 2ª familia salió de Chamula por motivos de religión 4 años atrás (1977), visita cada mes su pueblo; su fe es evangélica (menciona al mismo encargado del templo que la familia anterior, trabaja de velador; dejó de tomar. Ambos alquilan casa/terreno.	
35	1981	San Pedro Chenalhó	Cuestionario aplicado a jefe de familia en la Col. Tlaxcala, SCLC, 19-nov-1981. Familia originaria de Santa Martha, Chenalhó, salieron de su comunidad 11 años atrás (1970), pero llevan en la Col. 1año. No visitan el pueblo, se asumen como evangelistas, es vendedor de refresco; alquila terreno para poder vivir ahí.	SEPI, DGAI, Dpto. de Promoción, Caja32, "Cuestionario Col. Tlaxcala, 19-nov-1981, fj. 11-15.
1	1982	San Juan Chamula	Campesinos le escribieron el 15-02-1982 al gobernador Juan Sabinés Gutiérrez, provenientes de 8 diferentes parajes de Chamula, desde el 14-10-1976 fueron expulsados de sus tierras por practicar la religión Adventista del 7° día; saben que sus garantías individuales fueron violadas. Piden la intervención del gobernador para que las tierras que les fueron prometidas les sean entregadas, ya que viven en condiciones muy precarias desde que los	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja7, Exp?, "Mayo 24/82", 15-02-1982, fj. 25, 26, 29.

			expulsaron.	
2	1982	San Pedro Chenalhó	<p>Documentos sobre funcionarios de Chenalhó:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. El candidato a la presidencia municipal de Chenalhó escribe al Srio. De AI del Edo., para invitarlo el 27-dic-1982 al “cambio de autoridades constitucionales y tradicionales”. 2. Representantes de diversos parajes (Yabteclum, Yaxalumil, Las Limas, Tzabalhó y la cabecera municipal), le escriben al Srio. Gral de AI el día 5-dic-1982 para decir que no aceptan al alcalde Hilario Pérez Guzmán, pues se comporta mal, amenaza gente y golpea. Piden su intervención para que resuelva su problema. 3. Padres de familia de la comunidad Tzabalhó, Chenalhó, escriben al comité directivo estatal del PRI (22-nov-1982), no están de acuerdo con el alcalde que se nombró, porque los ha amenazado y los ha golpeado. 4. El comité directivo estatal del PRI le escribe al alcalde Hilario Pérez Guzmán (24-nov-1982), lo citan el día 29 para arreglar algo importante de su comunidad 	SEPI, DGAI, Direc. Gral., Caja1, “Chenalhó. Correspondencia recibida”, nov-dic-1982, fj. 1-5.
3	1982	San Pedro Chenalhó	<p>Expediente Aldama.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Oficio enviado por la DGAI el 14-enero-1982 al juez municipal 	-SEPI, DGAI, Direc. Gral., Caja1, Exp111, “Lic. Filiberto Hernández Paz”, 14-enero-

			<p>de dicho municipio solicitando la presencia en las oficinas de SCLC de 4 habitantes católicos, para resolver un problema de carácter religioso.</p> <p>2. Informe de actividades del Dpto. Jurídico; menciona el 14 de enero como el día que se citó a 4 personas (del documento anterior) de Chenalhó para resolver problema religioso.</p> <p>3-Dos representantes de los habitantes de Aldama pertenecientes a la religión adventista se dirigen al subdirector de AI (8-03-1982), solicitan su intervención para mejorar su condición, debido al problema religioso que enfrentan desde el 17-agosto-1981, donde los sacaron de sus tierras. Saben que les violentaron sus garantías individuales.</p>	<p>1982, fj. 7</p> <p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja20, Exp293, "Informes Generales", 1-marzo-1982, fj. 11, 12.</p> <p>-SEPI, DGAI, Subdirección, Caja16, Exp317, "Problemas religiosos del municipio de Chenalhó", 8-marzo-1982, fj. 3.</p>
4	1982	San Pedro Chenalhó	<p>-Documentos sobre autoridades del municipio:</p> <p>1. Un auxiliar de Chenalhó escribe el 27-03-1982 al director de AI para informar que ha sufrido agresiones desde que fue designado con ese cargo. Ninguna autoridad municipal lo apoya, por lo tanto suspenderá su cargo.</p> <p>2. Oficio dirigido al director del Dpto. Jurídico de AI, 23-abril-</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. Gral., Caja8, Exp268, "Antecedentes varios", 27-03-1982, fj. 16.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. Gral., Caja1, Exp111, "Lic. Filiberto Hernández Paz", 23-04-1982, fj. 27.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. Gral., Caja1, Exp111, "Lic. Filiberto</p>

			<p>1982. Le informan sobre el avance de un expediente procedente de Chenalhó.</p> <p>3. Un empleado del Dpto. Jurídico se dirige al agente municipal de Aldama, Chenalhó para informarle sobre el nuevo principal, 18-05-1982.</p>	Hernández Paz”,18-05-1982, fj. 36.
5	1982	San Pedro Chenalhó	<p>-Documentos sobre Magdalenas, Chenalhó.</p> <p>1. El Dpto. Jurídico envía su informe de labores al subdirector de AI. Menciona una asamblea con autoridades de Mitzitón, SCLC por el problema religioso que presentan; también describe la atención prestada a 19 familias expulsadas de Magdalenas por motivos religiosos 19-01-1982. El 12-feb habló con las autoridades de Magdalenas y programó una reunión para el 26-feb. Después se entrevistó con los expulsados y se reunió con las autoridades municipales el 18-feb para acordar como se trataría el problema religioso.</p> <p>2. La Direc. Gral. le escribe al juez municipal de Chenalhó el día 3-03-1982 para solicitar la presencia de 4 vecinos de Magdalenas, para que se presenten en las oficinas de la DGAI y solucionen un problema religioso. Dos días después envía el mismo documento para</p>	<p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja20, Exp293, “Informes generales”, 4-03-1982, fj. 22, 23, 24.</p> <p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja22, Exp331, “Jueces Municipales del Municipio de Chenalhó”, 3-03-1982, fj. 4, el 5-03-0982, fj. 5.</p>

			recordarle al juez municipal que hará dicha reunión el 8-feb y necesita la presencia de los 4 vecinos.	
6	1982	Larráinzar	Acta sobre incidente en el paraje Ninamó (11-05-1982), un habitante evangelista quemó su casa y culpó a personas católicas del incendio.	SEPI, DGAI, Direc. Jurídica, Caja20, Exp236, "Exp1982, oficios girados y recibidos Dpto. defensoría de oficio, coordinación", 11-05-1982, fj. 65.
7	1982	San Pedro Chenalhó	<p>-Documentos de Santa Martha (ahora Manuel Utrilla).</p> <p>1. Autoridades municipales de Chenalhó y del poblado Manuel Utrilla se reunieron el 14-05-1982 para acordar la expulsión de las personas que practican el evangelio, porque no participan con las autoridades y prefieren evitar problemas.</p> <p>2. El Director de Asuntos Jurídicos de la SEPI solicita la presencia del Agente municipal de Santa Martha (15-06-1982) y la de otros 6 habitantes de la comunidad, para resolver el problema religioso existente el día 22 de junio. Después el día 18-06 le mandaron un recordatorio al Agente municipal para el mismo asunto.</p> <p>3. Evangélicos perseguidos de Santa Martha le escriben al candidato a gobernador Absalón Castellanos Domínguez en Junio de 1982. Piden justicia porque</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. Gral., Caja3, Exp241, "Expediente de Santa Martha, mpio. De Chenalhó, Chiapas", 14-05-1982, fj. 14,15,16.</p> <p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja22, Exp332, "Agencias municipales de Chenalhó, Chiapas", 15 y 18 de junio de 1982, fj. 2, 5.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. Gral, Caja8, Exp94, "Presidencia municipal de Chenalhó, Chiapas", junio 1982, fj. s/n.</p>

			<p>han sido encarcelados y agredidos desde enero de 1981 por las autoridades municipales. La PRODESCH no los ha ayudado. Los derechos que les brinda el Art.24 han sido "pisoteados".</p> <p>4. Acta de acuerdo sobre el problema religioso que lleva años en Santa Martha (octubre 1982). Estuvieron presentes las autoridades municipales y religiosas, así como representantes del grupo evangélico. Se acordó que la gente perteneciente a la religión evangélica debe dejar la comunidad y terminarán las cosechas de este año. Se les amenaza si deciden regresar.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. Gral, Caja8, Exp?, "Chenalhó varios", octubre-1982, fj. 7, 8.</p>
8	1982	San Pedro Chenalhó	<p>-Problema religioso en Aldama (antes Magdalenas):</p> <p>1. El Dpto. Jurídico envía un citatorio a las autoridades municipales de Chenalhó y de Aldama el día 2-06-1982, para solicitar su presencia el lunes 7 en una reunión que abordará el problema religioso en dicha comunidad.</p> <p>2. El Dpto. Jurídico envió un citatorio el 15-06-1982 al Agente municipal de Aldama para tratar el problema religioso de la comunidad el día 22. El Dpto. Jurídico envió una copia del mismo citatorio el día 18-06-</p>	<p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja23, Exp97, "Lic. Jorge A. Martínez Tamayo",2-06-1982, fj. 15.</p> <p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja22, Exp332, "Agencias municipales de Chenalhó, Chiapas", 15 y 18 de junio-1982, fj. 3, 6.</p> <p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja21, Exp321, "Presidencia municipal-Chenalhó, Chiapas", 18-06-1982, fj. 13</p>

			<p>1982.</p> <p>3. El Dpto. Jurídico envió un citatorio el 18-06-1982 al presidente municipal de Chenalhó para solicitar su presencia en la reunión del día 22, para tratar el problema religioso del municipio.</p> <p>4. Acta de la reunión (15-07-1982) entre autoridades municipales de Chamula, Chenalhó, autoridades de la agencia Aldama, el grupo adventista y la SEPI, para tratar el problema religioso en Aldama. Los disidentes aceptarán los cargos civiles, pero no los tradicionales, abogan por su libertad de cultos. Las autoridades de Chenalhó afirman que se rigen por sus costumbres y tradiciones a pesar de la existencia de la libertad de cultos. La SEPI actuó como mediador para que los adventistas fueran aceptados, pero no lo logró, pues abandonarán la comunidad en 1mes.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja22, Exp332, "Agencias municipales de Chenalhó, Chiapas", 15-07-1982, fj. 10, 11d-v.</p>
9	1982	San Pedro Chenalhó	<p>-Informes de autoridades de la SEPI:</p> <p>1. Citatorio enviado por el Dpto. Jurídico al presidente municipal de Chenalhó el día 29-06-1982, para realizar una reunión el 9-07-1982 en la cabecera municipal, donde se tratará el</p>	<p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja21, Exp321, "Presidencia municipal-Chenalhó, Chiapas", 29-06-1982, fj. 14.</p>

			<p>problema religioso acontecido en las comunidades de Manuel Utrilla, Santa Martha y Aldama.</p> <p>2. Informe de labores al director del Dpto. Jurídico durante el mes de julio-1982: menciona problema en Ixtapa 8 de junio, donde se le quitó el servicio de agua al grupo adventista; los días julio 22 y julio 28 se giraron citatorios a las autoridades de Chenalhó para tratar problemas religiosos.</p> <p>3. Informe de las actividades realizadas por el Dpto. Jurídico desde enero hasta noviembre de 1982. Se menciona la existencia de problemas religiosos en Santa Martha y Magdalenas, Chenalhó, porque la mayoría de la comunidad no quiere a las personas que son evangélicas. Las autoridades de la SEPI afirman que respetan las costumbres y tradiciones de la mayoría, después de dialogar con la comunidad se acordó que los evangélicos debían salir de la comunidad.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja20, Exp293, "Informes Generales", 1982, fj. 40, 96, 103.</p> <p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja20, Exp293, "Informes Generales", 1982, fj. 108, 112, 113.</p>
10	1982	San Pedro Chenalhó	<p>Documentos sobre Chenalhó.</p> <p>1. Autoridades del ayuntamiento saliente 1981-1982.</p> <p>2. Nuevas autoridades del ayuntamiento municipal para el periodo 1983-1985.</p> <p>3. Historia del municipio de</p>	<p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja23, Exp375, "Varios del municipio de Chenalhó", 1982, fj. 1.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. General,</p>

			Chenalhó: fundación, primeros representantes, tipo de población, localidades y territorio que lo conforman, migración, infraestructura, servicios educativos y de salud, partidos políticos, entre otras cosas.	Caja12, Exp276, "Monografías municipales", fj. 89-98, 112.
11	1982	San Pedro Chenalhó	El dpto. Jurídico le escribe al presidente municipal 28-07-1982 de Chenalhó para informarle que un habitante de la colonia Jolschic fue corrido de su comunidad, pues lo acusaron de brujería, pero tal afirmación no está comprobada, le piden que intervenga para que pueda regresar a su casa.	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja2, Exp99, "Lic. Rafael Mancilla Trujillo", 28-07-1982, fj. 92.
12	1982	San Pedro Chenalhó.	Acta de la tercera reunión en la casa de un ex presidente municipal de Chenalhó (26-12-1982), entre la asociación católica tradicional y la asociación de catequistas. Dialogaron para concluir que son la misma religión pero con distintas prácticas. Acordaron su unificación para apoyar a las autoridades y renovar la moral de Chenalhó. También se plantea la posibilidad de aceptar sectas que no son originarias de Chenalhó.	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja8, Exp?, "Chenalhó varios", 26-12-1982, fj. 1-3.
13	1982	San Pedro Chenalhó	Acta de acuerdo 28-08-1982 sobre personas que se niegan a cooperar para las fiestas en tres	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja4, Exp384, "Acta de acuerdo (Aldama, municipio

			parajes de Aldama, Chenalhó: Epalché, Fiu y Shulumó.	de Chenalhó)", 28-08-1982, fj. 1, 2.
14	1982	San Pedro Chenalhó	Acta de acuerdo sobre problema religioso en el ejido Puebla 19-05-1982, la SEPI intervino para la resolución del problema. La comunidad acordó el respeto de todas las creencias, tanto la población tradicionalista, como la perteneciente a la religión adventista, realizará el pago de las cooperaciones para las fiestas.	-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja18, Exp126, "Acta de la Colonia Puebla, municipio de Chenalhó", 19-05-1982, fj. 1, 2.
15	1982	Zinacantán	<p>Problemática en el paraje Navenchac.</p> <p>1. El comandante de la Policía Judicial del Estado le envió un informe al Director de la Policía Judicial del Estado el día 22-02-1982, sobre el incidente del día 21, donde fueron secuestradas Juan Pérez García y Pedro Pérez Vázquez a bordo de un camión de redilas. Los policías encontraron el camión donde hallaron a los secuestrados, a quienes un extranjero llamó "hermanos". Los policías asumieron que era un problema religioso, pues en ese momento 5 camiones se arribaron con personas de Zinacantán y comenzaron a agredir a todos los ahí presentes. Los policías aclaran que los zinacantecos estaban tratando de evitar la expansión de la religión evangélica en su pueblo, al no</p>	<p>-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja23, Exp112, "Oficios varios", 22-02-1982, fj. 47, 48.</p> <p>-SEPI, DGAI, Subdirección, Caja16, Exp318, "Agencias municipales del Municipio de</p>

			<p>tener ninguna orden se retiraron del lugar.</p> <p>2. Acta del paraje Navenchac donde el 22-03-1982 se reunió la comunidad y sus autoridades. Mencionan que el 21-02-1982 de acordó desterrar a los habitantes Juan Pérez García y Pedro Pérez Vázquez, porque no cumplieron el acuerdo de abandonar su religión. Sus casas fueron cerradas por la agencia municipal. Pero el día 22 regresaron por sus pertenencias violando los candados, fueron detenidos por el agente municipal.</p>	Zinacantán”, 22-03-1982, fj. 4.
16	1982	San Pedro Chenalhó	<p>Nota del periódico <i>Tiempo. Informa y Orienta</i>, por Amado Avendaño, “Otra versión de los problemas religiosos en los Altos”, 2-06-1982. Se describe brevemente el culto tradicional realizado en el ejido Puebla, Chenalhó y, el poder que tienen los ancianos en dicha comunidad, así como su rechazo a los cultos diferentes al tradicional (católico y/o evangélico). El autor afirma que no será fácil resolver esos problemas religiosos, pues tendrán que adecuarse al contexto.</p>	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja8, Exp349, “Recortes de periódicos”, 2-06-1982, fj. 11, 12.
17	1982	San Juan Chamula	<p>Familias amenazadas de expulsión enviaron una carta (11-09-1982) al gobernador Juan Sabines Gutiérrez por el</p>	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp?, “Chamula”, 11-09-1982, fj. 2-5.

			<p>problema que han sufrido al no respetarles su Art.24. El 2-09-1982 se reunión agentes municipales para programar una asamblea donde intentarían expulsar a algunos habitantes de Chamula. Dicha asamblea se celebró el día 8-09 con autoridades de otros parajes y el presidente municipal. En el paraje de Romerillo el escribano separó a los católicos y a los que no tienen creencias (costumbre). Los que no quisieran abandonar sus creencias serían expulsados o asesinados. La misma situación se presentó en los parajes de Ichin Ton y Chilinjovertic. Los expulsados piden al gobernador protección a través de los Art. 24, 14 y 16. Las familias afirman que ya no es sólo un problema religioso, también es político, desean evitar un “enfrentamiento violento”.</p>	
18	1982	San Juan Chamula	<p>-Acta sobre habitantes del paraje Jolbón (23-09-1982), las personas que practican el evangelio “deciden” salir de la comunidad, pero las autoridades municipales les proponen seguir con las costumbres, los disidentes no aceptan.</p> <p>-Acta donde habitantes del paraje Milpoleta solicitaron intervención de las autoridades municipales para resolver el problema de las personas que</p>	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp?, “Chamula, 23-09-1982, fj. 7, 14.

			<p>practican la religión evangélica. Las autoridades les pidieron abandonar sus creencias y seguir respetando la religión católica, pero no aceptaron, prefieren salir de su comunidad para no ser molestados, así la gente de Milpoleta conservará su tranquilidad.</p>	
19	1982	San Juan Chamula	<p>Autoridades y representantes de Chamula enviaron una carta al gobernador Juan Sábines Gutiérrez (23-09-1982). Exponen la existencia del problema con los evangélicos desde 1974; afirman que los disidentes salieron por su voluntad hacia SCLC, es decir, no fueron “expulsados” por las autoridades. Desean la intervención del gobernador para detener el crecimiento de evangélicos en su comunidad, porque “engañan y orillan a que la gente salga de sus hogares”.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp?, “Chamula”, 23-09-1982, fj. 20.</p>
20	1982	San Juan Chamula	<p>Actas de tres parajes (24-09-1982): Laguna Patej, Saclamantón, Chilinjovertic. Los habitantes evangélicos decidieron abandonar sus hogares. Según las autoridades, los expulsados ya residentes en SCLC convencieron a estos habitantes de Chamula de convertirse al evangelio, para posteriormente abandonar su comunidad. Las autoridades les propusieron dejar la nueva</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp?, “Chamula”, 24-09-1982, fj. 9, 11, 13.</p>

			religión, así podrían continuar en Chamula, pero rechazaron la propuesta.	
21	1982	San Juan Chamula	Acta de tres parajes (25-09-1982): Yitic, Las Minas, Pozuelos. Los habitantes evangélicos decidieron abandonar sus hogares. Según las autoridades, los expulsados ya residentes en SCLC convencieron a estos habitantes de Chamula de convertirse al evangelio, para posteriormente abandonar su comunidad. Las autoridades les propusieron dejar la nueva religión, así podrían continuar en Chamula, pero rechazaron la propuesta.	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp?, "Chamula", 25-09-1982, fj. 8, 10, 12.
22	1982	San Cristóbal de Las Casas	Acta de acuerdo del ejido Yaalhoc (28-09-1982), donde autoridades y ejidatarios pertenecientes a la religión católica deciden expulsar a una familia integrada por 5 personas, porque profesan la religión evangélica y ya no quieren celebrar las fiestas religiosas. Las autoridades dieron a la familia cuatro días para salir del ejido.	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp241, "Expediente de Santa Martha, municipio de Chenalhó, Chiapas", 28-09-1982, fj. 1.
23	1982	San Cristóbal de Las Casas	Acta de una reunión en SCLC, donde 124 personas originarias de diversos parajes de Chamula - expulsadas por motivos religiosos- (2-10-1982) eligieron representantes que gestionarán un terreno en SCLC para que puedan sembrar y residir ahí. Buscan el apoyo de las	-SEPI, DGAI, Subdirección, Caja16, Exp317, "Problemas religiosos del municipio de Chenalhó", 2-10-1982, fj. 36.

			autoridades del sector agrario.	
24	1982	San Miguel Mitontic	Acta de reunión de habitantes de la comunidad de Chalam (7-11-1982), presentaron una queja contra los evangelistas, porque violan las costumbres, no cooperan para las fiestas, ni para el mejoramiento del pueblo. Nombraron representantes para que lleven su problema al gobernador y se intervenga desalojando a los evangelistas de su municipio.	-SEPI, DGAI, Dpto. Jurídico, Caja17, Exp?, "Mitontic, varios", 7-11-1982, fj. 1, 2.
25	1982	Chiapas	<i>Diagnóstico general y problemas prioritarios del medio indígena del Estado.</i> Presenta algunas cifras sobre la tenencia de la tierra; ejemplifica tradiciones de las comunidades indígenas; en el rubro de religión dice que "80% practica la católica sincretista, 15% la protestante de diversas sectas, 5% dicen no tener, 100% tiene creencias sobrenaturales." Instituciones tradicionales.	-SEPI, DAGI, Direc. General, Caja8, Exp278, "Diagnóstico general y problemas prioritarios del medio indígena, perfil económico del medio indígena del Estado", 1982, fj. 1, 3, 10, 23, 24.
26	1982	Chiapas	<i>Funciones de la subsecretaría de asuntos indígenas.</i> Enlista objetivos sobre la promoción de proyectos para mejorar el medio indígena; el Dpto. Jurídico como guía con las autoridades tradicionales, buscando conciliar; intervenir en "hechos sociales que afecten a la población"; vigilar los procesos judiciales a los que pueda ser sometida la población indígena. Traducir textos jurídicos a	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja15, Exp121, "Funciones de la subsecretaría de asuntos indígenas del Estado", 1982, fj. 1, 2, 8-12.

			diferentes lenguas indígenas de Chiapas.	
1	1983	San Juan Chamula	<p>-El Srio. de la AI invitó al presidente municipal de Chamula a una reunión para abordar el problema religioso de su municipio, específicamente del paraje Jolvón (12-01-1983).</p> <p>-El H. Congreso de Chiapas escribió al secretario general de gobierno (25-02-1983) para informarle sobre el problema en Jolvón, solicitó una reunión para tratar de solucionar las expulsiones religiosas.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja4, Exp?, "Minutario. Oficios", fj. 211.</p> <p>-SEPI, DGAI, Dirección, Caja13, Exp46-98-76-37PRODESCH, "Municipio de Chamula, varios 1983", 25-02-1983, fj. 12.</p>
2	1983	San Pedro Chenalhó	<p>-Expediente Santa Martha</p> <p>1. El Dpto. de Defensoría de la SEPI solicitó (14-01-1983) la presencia del presidente municipal de Chenalhó para una reunión el 17 de enero, con el objetivo de tratar el problema de la religión protestante en Santa Martha. El presidente municipal debe comunicar la información a las autoridades tradicionales.</p> <p>2. El Dpto. de Asuntos Jurídicos envió un citatorio al presidente municipal de Chenalhó (22-02-1983) para que se presente a la reunión con autoridades agrarias y regionales, donde tratarán el</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja8, Exp94, "Presidencia municipal de Chenalhó, Chiapas", 14-01-1983, fj. 3.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. Jurídica, Caja16, Exp97, "Citatorios girados, Lic. Ángel Álavarez Orozco, Lic. Ángeles Cossio Santiago y Lic. Blanca Elena Jiménez Cruz", 22-02-1983, fj. 36.</p>

			<p>problema religioso en Santa Martha. Le piden al presidente que algunos habitantes de la comunidad lo acompañen.</p> <p>3. Otro citatorio enviado por el Dpto. de de Defensoría (25-02-1983) para el presidente municipal de Chenalhó, solicitaron su presencia en la plática del día 28 de febrero, donde se busca resolver -junto con otras autoridades- el problema religioso en Santa Martha.</p> <p>4. El Srio. General de Gobierno envió un oficio al agente municipal de Santa Martha (16-06-1983) para informarle que un grupo de habitantes de dicha comunidad se presentaron en las oficinas afirmando que fueron expulsados por motivos religiosos. El Srio. pidió al agente que les permita regresar a Santa Martha, porque es un delito que hayan sido expulsados.</p> <p>5. El Dpto. de Defensoría solicita la intervención del presidente municipal de Chenalhó (19-10-1983) para que resuelva el problema de la expulsión de 13 familias en Santa Martha.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja8, Exp94, "Presidencia municipal de Chenalhó, Chiapas", 25-02-1983, fj.32.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja9, Exp?, "Expulsados de Chamula", 16-06-1983, fj. 33.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. Jurídica, Caja16, Exp97, "Citatorios girados, Lic. Ángel Álavarez Orozco, Lic. Ángeles Cossio Santiago y Lic. Blanca Elena Jiménez Cruz", 19-10-1983, fj. 110.</p>
3	1983	Chalchihuitán	<p>El presidente municipal de Chalchihuitán le escribió a su homónimo de Chenalhó (15-01-1983) para solicitarle que no le venda alcohol a sus habitantes y,</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja14, Exp46-98-83-7-PRODESCH, "Municipio de Chenalhó. Correspondencia</p>

			que respete sus garantías individuales.	recibida”, 15-01-1983, fj. 49.
4	1983	San Pedro Chenalhó	Autoridades del paraje Manuel Utrilla enviaron un informe (18-01-1983) al Srio. de AI sobre los problemas que causa la religión evangélica. Las autoridades acordaron no aceptar ningún evangélico en su comunidad, porque no participan en las fiestas y generan problemas, tampoco van a permitir que los expulsados regresen.	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja8, Exp94, “Presidencia municipal de Chenalhó, Chiapas”, 18-01-1983, fj.4.
5	1983	San Pedro Chenalhó	Plan General de Trabajo de 1983 para el municipio de Chenalhó. Menciona los 2 tipos de ayuntamientos que tiene (constitucional y tradicional); el trabajo del juzgado municipal deberá apegarse a la ley, “Habrá justicia para quien tenga la razón, no se tomarán en cuenta las sectas religiosas”; programas de alfabetización; créditos para el campo; distribución de servicios básicos; presupuesto desglosado.	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja8, Exp94, “Presidencia municipal de Chenalhó, Chiapas”, 1983, fj. 6, 7, 10, 12-15.
6	1983	San Juan Chamula	Un grupo de Adventistas del 7° día (de 10 parajes distintos) escribieron al gobernador Absalón Castellanos (26-01-1983), para presentarle su solicitud de adquisición de tierras en SCLC, porque fueron desplazados de Chamula en 1981. Le informaron al ex gobernador Juan Sabines, pero	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja11, Exp46-98-22-51PRODESCH, “Tuxtla Gutiérrez, correspondencia recibida”, 26-01-1983, fj. 31-33.

			no los ayudó.	
7	1983	Oxchuc	<p>Templo de Oxchuc:</p> <p>-La Sría. de AI informó a un habitante de Oxchuc (23-02-1983) que, su solicitud donde pidió apoyo para la construcción de un templo “evangélico presbiteriano” será conducida al gobernador del estado.</p> <p>-Integrantes de una congregación presbiteriana de Oxchuc solicitaron al gobernador Absalón Casatellanos (19-12-1983), la construcción de un templo para el año de 1984.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja4, Exp?, “Minutario. Oficios”, 23-02-1983, fj. 164.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja2, Exp?, “Solicitud de un templo”, 19-12-1983, fj. 1.</p>
8	1983	San Juan Chamula	<p>Autoridades municipales de Chamula realizaron una asamblea (27-02-1983) para informar de la acusación que había sufrido el presidente municipal, pues un grupo de regidores y jueces municipales lo culpó de dar permiso a un expulsado evangélico de regresar a Chamula. La acusación resultó falsa. Los responsables decidieron salir del municipio.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja13, Exp46-98-76-37PRODESCH, “Municipio de Chamula, varios 1983, 27-02-1983, fj. 6.</p>
9	1983	San Juan Chamula y Chalchihuitán	<p>El Comité de Defensa de Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula y Chalchihuitán, escribieron al gobernador Absalón Castellanos (febrero y marzo de 1983). Le piden que detenga las</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja9, Exp?, “Expulsados de Chamula”, febrero-1983, fj. 18-20.</p> <p>-SEPI, DGAI, Dirección, Caja13,</p>

			expulsiones; en Chalchihuitán el problema empezó desde 1982 y en Chamula en 1974. Se amparan en el Art. 24, quieren paz, el ex gobernador Juan Sábines no los ayudó.	Exp46-98-77-17PRODESCH, "Chamula", marzo-1983, fj. 1-3.
10	1983	San Juan Chamula	Autoridades municipales de Chamula escribieron al Srio. de AI (13-03-1983), informan que los evangelistas han causado muchos problemas, no los dejarán regresar a sus tierras. Exigen la destitución del trabajador Gaspar Morquecho, porque apoya a los evangélicos dentro de la AI.	-SEPI, DGAI, Direc. Jurídica, Caja20, Exp?, "Presidencia municipal Chamula, Chiapas", 13-03-1983, fj. 1, 2.
11	1983	San Juan Chamula	Caso adventistas de Chamula: -Un grupo de expulsados desde 1976 le escribieron al director del INI (4-04-1983), solicitaron su orientación para comprar un terreno y poder establecerse. -Informe sobre la reunión con el gobernador Absalón Castellanos (14-03-1983), la Sria. de AI, el INI e integrantes del Comité de Defensa de Expulsados. Se culpó a los caciques de la problemática, los desplazados piden la intervención del gobierno para regresar a sus comunidades, solicitan que los cargos religiosos sean voluntarios y, quieren libertad de cultos. El gobernador hablará con todos los implicados y	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja9, Exp?, "Expulsados de Chamula", abril/marzo-1983, fj. 2-4.

			profundizará el caso.	
12	1983	San Juan Chamula	<p>Caso Ucuntic:</p> <p>-El Dpto. de Asesoría Legal envió un oficio al presidente municipal de Chamula (28-03-1983), para pedirle que resuelva el problema religioso del paraje de Ucuntic y, les notifique la solución.</p> <p>-Diez habitantes del paraje de Ucuntic relatan que los caciques los obligaron a abandonar sus casas los días 26 y 27 de septiembre-1983, fue un problema religioso. Piden justicia a las autoridades municipales. Saben que existen leyes que los protegen de esos problemas.</p>	-SEPI, DGAI, Direc. Jurídica, Caja16, Exp98, "Lic. Filiberto Hernández Paz. Citatorios", marzo-1983, fj. 52, 53.
13	1983	San Pedro Chenalhó	<p>-Documentos sobre caso en Manuel Utrilla.</p> <p>-El Srio. General de Gobierno escribió al Srio. de AI (23-06-1983) sobre el envío de un documento fechado el 26-07-1982. El documento lo elaboraron campesinos expulsados por motivos religiosos del paraje Manuel Utrilla, Chenalhó.</p> <p>-Documento mencionado anteriormente: Tres hombres representantes de 76 personas escribieron al gobernador Juan Sabines (26-07-1982), porque</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja11, Exp46-98-22-51PRODESCH, "Tuxtla Gutiérrez, correspondencia recibida, 23-06-1983, fj. 8.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja11, Exp46-98-22-51PRODESCH, "Tuxtla Gutiérrez, correspondencia recibida", 26-07-1982, fj. 9, 10.</p>

			<p>fueron expulsadas de Manuel Utrilla “el 16 de mayo del presente” por los caciques de la comunidad, debido a que practican la religión evangélica. Ya han acudido a diferentes autoridades sin obtener una solución a su problema, solicitan la intervención del gobernador.</p> <p>-Carta que enviaron 76 expulsados de Manuel Utrilla al gobernador Absalón Castellanos (21-02-1983) para que intervenga y los caciques dejen de molestarlos. Fueron expulsados por practicar la religión evangélica, desean regresar a su comunidad.</p> <p>-Oficios enviados (1-03-1983) por el jefe del Dpto. de Defensoría para el presidente municipal de Chenalhó y para autoridades del paraje de Santa Martha (actualmente Manuel Utrilla). Solicita su presencia para una reunión donde se buscará solucionar el problema de 76 personas.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja15, Exp?, “Oficios Varios”, 21-02-1983, fj. 5, 6.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. Jurídica, Caja16, Exp97, “Citorios girados, Lic. Ángel Álvarez Orozco, Lic. Ángeles Cossio Santiago y Lic. Blanca Elena Jiménez Crus”, 1-03-1983, fj. 41, 42.</p>
14	1983	San Pedro Chenalhó	Oficio dirigido al gobernador Absalón Castellanos (19-04-1983) donde autoridades de Chenalhó solicitan su apoyo para la reconstrucción de su iglesia municipal.	-SEPI-DGAI, Direc. General, Caja8, Exp94, “Presidencia municipal Chenalhó, Chiapas”, 19-04-1983, fj.37, 38.
15	1983	San Pedro Chenalhó y San	<p>Citorios del mes de abril.</p> <p>-El Srio. de AI escribió (26-04-</p>	-SEPI, DGAI, Direc. General,

		Juan Chamula	<p>1983) a José Arias de Chenalhó para que acuda a las oficinas de la secretaría y hablar sobre el municipio.</p> <p>-La AI envió (15-04-1983) un citatorio a Agustín Gómez de Chamula, para que se presente en la secretaría y analice la problemática del municipio.</p> <p>-SEPI mandó un oficio al presidente municipal de Chenalhó (2-05-1983), solicita su presencia para una reunión donde se tratará el problema religioso de su municipio.</p>	<p>Caja11, Exp46-98-19-21-83, "Minutario de citatorios", 15 y 26 de abril 1983, fj. 2, 14.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja4, Exp?, "Minutario. Oficios.", 2-05-1983, fj. 74.</p>
16	1983	San Pedro Chenalhó	<p>-Representantes de más de 3000 indígenas de Chenalhó escribieron (28-04-1983) al gobernador Absalón Castellano para informarle que llevan 30 años siendo evangélicos presbiterianos (1953), pero desde diciembre de 1982 los caciques del municipio los han molestado para que acepten los cargos religiosos tradicionales. Realizaron una reunión con los tradicionalistas en presencia del presidente municipal, los caciques acabaron amenazándolos de expulsión.</p> <p>-Evangélicos de Chenalhó le escribieron al Srio. de AI (28-04-1983), le informan que han respetado a todas las autoridades y cooperan para su comunidad. Sin embargo, un</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja11, Exp46-98-22-51PRODESCH, "Tuxtla Gutiérrez, correspondencia recibida", 28-04-1983, fj. 12, 13.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja11, Exp46-98-22-51PRODESCH, "Tuxtla Gutiérrez, correspondencia recibida", 28-04-1983, fj. 14, 15.</p>

			grupo de personas los ha amenazado de expulsión y los culpan de no cooperar para la tradición. Los evangélicos piden la intervención del Srio. para que su caso llegue al gobernador. No quieren sufrir violencia como pasó en Chalchihuitán.	
17	1983	San Pedro Chenalhó	Representantes de los ancianos de cada paraje y cabecera municipal de Chenalhó escribieron al gobernador Absalón Castellanos (30-04-1983), relataron las reuniones que han hecho debido a los problemas que las otras religiones causan en sus comunidades. Se quejan de protestantes y católicos, pero aceptan la existencia de ambas religiones en Chenalhó, sólo desean que cooperen con la tradición.	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp46989033PRODESCH83,, "Chenalhó", 30-04-1983, fj. 1-3.
18	1983	San Pedro Chenalhó	Caso Manuel Utrilla: -El comisariado y agente municipal de Manuel Utrilla le escribieron al Srio. de AI (6-05-1983), pidieron su intervención para que le devuelvan sus pertenencias a un habitante que fue agredido por policías. -El presidente municipal de Chenalhó también le escribió al Srio. de AI (8-05-1983) por el mismo problema con los policías.	-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja14, Exp46-98-83-7-PRODESCH-83, "Municipio de Chenalhó, correspondencia recibida", 6 y 8 de mayo-1983, fj. 3, 4. -SEPI, DGAI, Direc. General, Caja4, Exp?, "Minutario. Oficios.", 31-05-1983, fj. 51.

			<p>-SEPI envió un oficio al subsecretario de gobierno (31-05-1983) para informarle sobre la presencia de policías en Manuel Utrilla el día 2 de mayo, pues agredieron a un habitante y le quitaron sus pertenencias.</p> <p>-El Srío. general de gobierno le escribió al procurador general de justicia del estado (17-06-1983), le presentó el caso donde un habitante de Manuel Utrilla que fue agredido por policías, pide su intervención para solucionar el problema</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja1, Exp46-98-23-26PRODESCH-83, "Tuxtla Gutiérrez. Varios.", 17-06-1983, fj. 5.</p>
19	1983	San Pedro Chenalhó	<p>Acta de acuerdo en la comunidad de Xunuch (27-05-1983), debido a los problemas con los presbiterianos, se acordó que cooperaran en las fiestas y deben realizar trabajo comunitario.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp46989033PRODESCH83, "Chenalhó", 27-05-1983, fj. 6.</p>
20	1983	San Pedro Chenalhó	<p>Documentos sueltos:</p> <p>-Firmas de autoridades regionales, documento de la Agencia Aldama (28-05-1983).</p> <p>-Autoridades Santa Martha, Manuel Utrilla enviaron un oficio al gobernador Absalón Castellanos (28-07-1983), solicitan ayuda para hacer más grande su iglesia.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja3, Exp46989033PRODESCH83, "Chenalhó", 28-05-1983, fj. 23.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja2, Exp4698891383, "Municipio de Chenalhó. Varios.", fj. 3.</p>
21	1983	Tenejapa	<p>Documentos Tenejapa:</p> <p>-Padres de familia acordaron expulsar a 7 personas de la</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja14, Exp82, "Oficios varios. Presidencia municipal Tenejapa, Chiapas", 26-08-</p>

			<p>comunidad de Sibaniijá (26-08-1983), porque pertenecen al Partido Socialista de los Trabajadores, además no cooperan, ni participan en el trabajo comunitario y han causado problemas.</p> <p>-Tres habitantes del paraje Majosik escribieron al gobernador Absalón Castellanos (oct/nov1983), para informarle que los han encarcelado y agredido por practicar la "curación tradicional". Piden la ayuda del gobernador para que castigue a los caciques y se respeten sus derechos.</p>	<p>1983, fj. 12.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja2, Exp?, "Solicitudes 1983, pendientes archivo", octubre-noviembre-1983, fj. 42.</p>
22	1983	San Pedro Chenalhó	<p>Caso Jolxic:</p> <p>-Autoridades de la colonia Jolxic/Jolshic elaboraron un acta donde acordaron con la mayoría de la población (5-11-1983), conservan la religión católica, pues es la tradición. Si cambian de religión serán expulsados.</p> <p>-Autoridades de Jolxic/Jolshic elaboraron un acta (9-11-1983) donde informan la expulsión de dos ejidatarios y sus familias, porque son practican la religión evangélica. La única religión permitida es la católica.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja2, Exp?, "Solicitudes 1983, pendientes archivo", fj. 116-119.</p>
23	1983	San Juan Chamula	<p>El Comité de Defensa de los Expulsados, Amenazados, Oprimidos y Explotados del Estado de Chiapas escribió al</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja9, Exp?, "Expulsados de Chamula", 1983, fj. 10-13.</p>

			<p>governador Absalón Castellanos (s/f 1983), pidieron solución a diversos problemas: la devolución de cafetales a 5 personas, de terrenos a todos los expulsados; castigo a los responsables de la matanza de Tzakiukum, Chalchihuitán (24-03-1983); también piden que paren las expulsiones encabezadas por los caciques contra católicos y evangelistas; exigen el respeto a sus garantías individuales y al Art. 24. (documento incompleto)</p>	
24	1983	Chiapas	<p>Documentos sobre la creación de la Subsecretaría de Asuntos Indígenas en mayo de 1983, como una dependencia de la Secretaría de Desarrollo Rural. Enlista y describe las direcciones en las que se divide la Subsecretaría, sus funciones y objetivos. En la Direc. de Asuntos Jurídicos menciona que “debe conciliar las costumbres con el Derecho Positivo Mexicanos para lograr la solución justa”; tiene que coordinarse con otras dependencias para estar al tanto de los procesos en los que haya indígenas involucrados; actualizar el censo de la población indígena que labora en fincas.</p>	<p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja9, Exp7/83, “Dec. De Organización y Capacitación 1983. SUB’SAI”, 1983, fj. 1, 2.</p> <p>-SEPI, DGAI, Direc. General, Caja10, Exp14/83, “Artículos de la SAI”, 1983, fj. 1, 2, 20-22.</p>
25	1983	Chiapas	<p>Anteproyecto de acción en zonas indígenas, para “investigación y</p>	<p>SEPI, DGAI, Direc. General, Caja10, Exp14/83, “Artículos</p>

		<p>control socio-político". Conciben a los indígenas como "sujetos manipulables", están siendo influenciados por agentes como la Iglesia católica de SCLC, organizaciones agrarias, grupos políticos de izquierda, iglesias no-católicas, la Facultad de Ciencias Sociales-UNACH, el INI y el comité de auxilio a los refugiados guatemaltecos. Todos los grupos anteriores critican el gobierno y quieren que los indígenas actúen en contra de este. Los grupos en la región Selva y en Los Altos. Con el anteproyecto se desea cambiar la imagen que tienen las comunidades sobre el gobierno, a través del establecimiento de pequeños programas de infraestructura, crédito y educación.</p>	<p>de la SAI", 1983, fj. 35-39.</p>
--	--	---	-------------------------------------

BIBLIOGRAFÍA

Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991.

Aguirre Cristiani, María Gabriela, "El episcopado mexicano, la santa sede y la cuestión social" en *¿Una historia compartida?. Revolución mexicana y catolicismo social 1913-1924*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008, p. 76-116.

Arias, Jacinto, *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990 [Nuestros Pueblos, 1]

Aubry, Andrés, "Cuatro décadas de la diócesis de Don Samuel: la Iglesia se convierte en actor de transformaciones sociales en Chiapas" en Olivia Gall (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2001.

Bastian, Jean Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1989.

Bastian, Jean Pierre, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Benjamin, Thomas, *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, México, Grijalbo, 1995.

Blancarte, Roberto, *Historia de la iglesia católica en México 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Mexiquense, 1992.

Bobbio, Norberto y Nicola Matteucci, *Diccionario de política. A-J*, México, Siglo XXI, 1984, p. 626-634.

Butler, Matthew, "Jesús coronado: la consagración mexicana al Sagrado Corazón y el huertismo", Ponencia presentada en el *Congreso Internacional la dimensión religiosa en lo político*, Universidad Iberoamericana, Octubre 2009.

Casillas, Rodolfo, "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes" en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México,

Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales, Instituto Francés de América Latina, 1996.

Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

Córdova, Arnaldo *La revolución en crisis. La aventura del maximato*, 3ª ed., México, Cal y Arena, 1996.

Damboriena, Prudencio, *El protestantismo en América Latina*, Madrid, Federación Internacional de Institutos Católicos de Investigaciones Socio-Religiosas, 1962.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Gobernación, 2007.

Díaz, Lilia, "El liberalismo Militante" en *Historia General de México. Versión 2000*, México, Centro de Estudios Históricos del Colegio de México, 2007.

Dominación ideológica y ciencia social. El Instituto Lingüístico de Verano en México, Declaración de José Carlos Mariategui del Colegio de Etnólogos y Antropólogos sociales, A.C., México, Nueva Lectura, 1979.

Eber, Christine, *Mujeres y alcohol en un municipio maya de Los Altos de Chiapas: agua de esperanza, agua de pesar*, Estados Unidos de América, Plumsock Mesoamerican Studies, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2008.

Espejel López, Laura y Rubén Ruíz Guerra (et al.), *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

Estrada Martínez, Rosa Isabel, *Indígenas de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. De dónde vienen, dónde viven, cómo son y cómo son vistos*, México, GROPE, 2009.

Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, 53ª ed., México, siglo veintiuno editores, 2007.

Freyermuth Enciso, Graciela, *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, México Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de las Mujeres, 2003.

García de León, Antonio, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2ª ed., México, Era, 2002, [Colección Problemas de México].

García Méndez, José Andrés, *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*, México, MC Editores, 2008.

García Ugarte, Marta Eugenia, "Proyección de las relaciones estado-iglesia: de la Reforma Liberal a la Revolución Mexicana" en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Secretaría de Gobernación, 2007.

Garma Navarro, Carlos *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987[Antropología Social, 76].

Garza Caligaris, Anna María, *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, 2002 [Científica, 10].

Garza Caligaris, Anna María y Rosalva Aída Hernández Castillo, "Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el Estado mexicano. Una perspectiva histórico-etnológica para entender la violencia en Chenalhó" en Rosalva Aída Hernández Castillo (coord.), *La otra palabra, mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS, 1998.

Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Gutiérrez Chong, Natividad, "El activismo político indígena y la institucionalización del Estado: ¿políticas de indiferencia o de reconocimiento cultural?" en Ilán Bizberg y Francisco Zapata (coords.), *Los grandes problemas de México. Edición abreviada*, Vol. II Sociedad, México, El Colegio de México, 2012.

Hernández, Alberto y Carolina Rivera (coord.), *Regiones y religiones en México. Estudio de la transformación socioreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, 2009.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, "Protestantismo, identidad y poder entre los mayas de Chiapas" en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (edits.),

Protestantismo en el mundo maya contemporáneo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 2005, pp. 99-128, [Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 30].

Juárez Cerdí, Elizabeth, *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón, Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

Judd, Elizabeth y Fotunato Mallimaci (coord.), *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias*, Buenos Aires, CLACSO, CEHILA, 2013.

Krauze, Enrique, *Reformar desde el origen. Plutarco E. Calles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, [Biografía del poder, 7]

Lomelí González, Arturo, *Maestros y poder en los pueblos Indígenas de los Altos de Chiapas*, México, Secretaría de Educación del Estado de Chiapas, 2009.

Martínez Assad, Carlos, "La iglesia católica entre el pasado y el presente" en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 1999.

Medin, Tzvi, *El sexenio alemanista. Ideología y praxis política de Miguel Alemán*, México, Era, 1990. [Colección problemas de México]

Medin, Tzvi, *El minimato presidencial: historia política del maximato (1928-1935)*, México, Era, 1998. [Colección problemas de México]

Meyer, Jean, *La cristiada. El conflicto entre la iglesia y el estado 1926-1929*, Vol. 2, México, Siglo XXI, 1973.

Meyer, Lorenzo, "La institucionalización del nuevo régimen" en *Historia General de México. Versión 2000*, México, Centro de Estudios Históricos del Colegio de México, 2007.

Monsiváis, Carlos y Carlos Martínez García, *Protestantismo, diversidad y tolerancia*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2002.

Morales Bermúdez, Jesús, *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de las Las Casas 1950-1995*, México, Casa Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Intercultural de Chiapas, 2005.

Nuevo código de la Reforma. Leyes de Reforma. Colección de las disposiciones que se conocen con este nombre, publicadas desde el año de 1855 al de 1868

formada y anotada por el Lic. Blas José Gutiérrez, Tomo II, Parte 3, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, Poder Judicial de la Federación, 2009.

O'Dogherty Madrazo, Laura, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

Olivera Sedano, Alicia *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987, [Cien de México].

Pérez Enríquez, María Isabel, *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamch'en de los pobres (Larraínzar)*, México, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas – Facultad de Ciencias Sociales, Asociación Mexicana de Estudios de Población, 1998. [Migración y religión, 3]

Pérez Enríquez María Isabel, *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larraínzar y Chamula*, México, Claves Latinoamericanas, 1994.

Pérez Montfort, Ricardo, *Miguel Alemán Valdés. Su tiempo y trayectoria política. Cartones y caricaturas*, México, Fundación Miguel Alemán, 2013.

Plutarco Elías Calles. Pensamiento político y social. Antología (1913-1936), México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 1988.

Pombo París, Dolores, “Discriminación laboral y segregación espacial en ciudades del sureste mexicano” en Alicia Castellanos Guerrero (coord.), *Imágenes del racismo en México*, México, Universidad Autónoma de México-Unidad Iztapalapa, Plaza y Valdés, 2003.

Ralph Roeder, “La actividad política de la Iglesia” en Ralph Roeder *Hacia el México moderno: Porfirio Díaz*, Tomo I, México, FCE, 1996.

Rangel Lozano, Claudia Esperanza, *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, 2011.

Ríos Figueroa, Julio, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, 2002, [Ensayos 2].

Rivera Farfán, Carolina y Ma. Del Carmen García Aguilar *Et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Rivera Farfán, Carolina y Elizabeth Juárez Cerdí (edit.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, 2007. (Publicaciones de la Casa Chata).

Romano Delgado, Agustín, *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal- Tzotzil, 3ª parte La acción indigenista: (1953-1988) acciones y reacciones*, México Instituto Nacional Indigenista, 1996. [Antropología Social]

Romano Delgado, Agustín, *Historia Evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, Vol. 1, México, Instituto Nacional Indigenista, 2002.

Romano Delgado, Agustín, *Historia Evaluativa del Centro Coordinador Indigenista, Tzeltal-Tzotzil*, Vol. 2, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003.

Ruiz García, Samuel, "El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral" en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, UNAM-IIS, Instituto Francés de América Latina, 1996, pp. 217-226.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés, *Diversidad religiosa y construcción de paz en indígenas de México*, España, Universidad de Granada, 2009 [Colección Eirene, 26].

Vázquez Palacios, Felipe, *La vivencia religiosa protestante en la vida cotidiana de la sociedad Xalapeña*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, 1991.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (edits.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004.

Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Tusquets, 2002.

Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner, *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas*, México, El Colegio de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Federal Electoral, 2000.

Wasserstrom, Robert, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 [Sección de obras de antropología].

Zepeda Lecuona, Guillermo Raúl, “La invasión hereje” en *Constitucionalistas, iglesia católica y derecho del trabajo en Jalisco (1913-1919)*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 1997, p. 41-56.

Publicaciones Periódicas:

Aguirre Beltrán, Gonzalo, “El Instituto Lingüístico de Verano” en *América Indígena*, Vol. 41, No. 3, julio-septiembre, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1981, pp. 435-461.

Aguirre Cristiani, Gabriela, “La iglesia católica y la revolución mexicana, 1913-1920”, *Estudios*, No. 84, Primavera, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2008, p. 43-62.

Baldwin, Deborah “Diplomacia Cultural: escuelas misionales protestantes en México” en *Historia Mexicana*, Vol. XXXVI, Núm. 2, Octubre-Diciembre, México, El Colegio de México, 1986, p. 287-322.

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, “Ideología y política en antropología: el caso del ILV en México” en *América Indígena*, Vol. 41, No.3, julio-septiembre, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1981, pp. 555-561.

Garza Caligaris, Anna María, “Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas” en *Sociológica*, No. 63, enero-abril, México, UAM, 2007, p. 85-110.

Oltrogge, David F., “El Instituto Lingüístico de Verano en Centroamérica” en *América Indígena*, Vol. 32, No. 2, enero-marzo, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1972, pp. 481-484.

Patiño, Silvia, “El Estado Mexicano y el Instituto Lingüístico de Verano” en *Unidad y Línea. Revista de Educación Popular*, No. 3, junio-julio, México, 1979, pp. 25-34.

Portal, María Ana, “Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana” en *Iztapalapa*, No. 39, enero-junio, México, Universidad Autónoma de México- Unidad Iztapalapa, 1996, pp. 25-42.

Robledo Hernández, Gabriela, “Construyendo fronteras. El protestantismo en Chiapas y Guatemala” en *Culturas Indígenas*, Vol. 1, No. 1, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2009, pp. 46-51.

Robledo Hernández, Patricia y Jorge Luis Cruz Burguete, “Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de

género” en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXIII, Núm. 68, mayo-agosto, México, El Colegio de México, 2005, pp. 515-534.

Rus, Jan y Robert Wasserstrom, “Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México” en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Año XXV, No. 97, julio-septiembre, México, 1979, pp. 141-157.

Stavenhagen, Rodolfo, “Introducción al Derecho Indígena” en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, Año VI, No. 17, mayo-agosto, 1991, p. 304, 305.

Valtierra Zamudio, Jorge, “En busca de la Iglesia Autóctona: la Nueva Pastoral indígena en Las Cañadas tojolabales” en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, Año 10, Núm. 2, Vol. X, Julio-Diciembre 2012, México, pp. 74-89.

Tesis:

Aquino Monzón, Alberto Darinel, *Historia del Instituto Bíblico de Chiapas: Instrumento de evangelización de la Iglesia Presbiteriana en San Cristóbal de Las Casas (1948-1965)*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, 2009.

Cassaretto, Mary A., *El movimiento protestante en México 1940-1955*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1956.

Mosqueda Tapia, Eloy, *Una representación de los indio desde el discurso del Obispo Samuel Ruiz García, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: 1959-2004*, Tesis de maestría en Ciencias Sociales, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2006.

Rasgado Cruz, Abel y Orlando Díaz Solís, *Formas de expansión y penetración de las sociedades religiosas no católicas en Los Altos de Chiapas*, Tesis de Licenciatura en Sociología, México, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, 1992.

Silvano Jiménez, Miguel, *La educación como política de evangelización de los Jesuitas en la misión de Bachajón (1958-1974)*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, 2009.

Hemerografía:

-*El Nacional*, 29-nov- 1948.

-La Voz del Sureste.

-El Heraldó.