

Conflicto religioso y prácticas jurídicas en comunidades indígenas de México

Aunque una amplia corriente de pensamiento actual pregona el fin de las ideologías, al menos en los últimos cincuenta años la cultura de la legalidad y de los derechos humanos ha crecido constantemente en varias partes del mundo, de manera que hoy constituye un nuevo paradigma para enarbolar ideales sociales y luchas políticas.

La difusión de esta cultura de los derechos humanos, intensificada en el marco de la creación de la Organización de las Naciones Unidas, ha sido tan amplia que incluso una gran parte de los pueblos indígenas de Latinoamérica están inmersos en ella tratando de reivindicar sus principales demandas. Esta exigencia de derechos no sólo se produce cuando los movimientos indígenas debaten con los estados nacionales en que están inmersos, sino que también dentro de las mismas comunidades indígenas, las disputas intergrupales suelen ampararse bajo el cobijo de los argumentos legales y las denuncias judiciales.

En el presente trabajo se describe la forma en que al interior de algunas comunidades indígenas de México, grupos religiosos en conflicto utilizan los instrumentos que les concede la ley para tratar de proteger sus intereses. Sin embargo, el problema de fondo que aquí se discute, consiste en analizar de qué manera retoman el derecho positivo entidades étnicas en donde continúan vigentes instituciones de impartición de justicia propias. En otras palabras, deseamos dar cuenta de las prácticas jurídicas que emplean sectores religiosos indígenas en conflicto, ya sean las que les permite el derecho nacional e internacional, o las que al margen de él siguen ejerciendo dentro de sus comunidades.

La investigación parte del análisis de la situación conflictiva que prevalece en algunos lugares de los Altos de Chiapas y la región Huicot (huichol, cora, tepehuán), dos zonas que se distinguen por una fuerte presencia étnica, localizadas en las serranías del sur y occidente del país respectivamente. Las comunidades estudiadas cuentan con una base económica precaria que depende del cultivo de maíz, la ganadería extensiva y la producción de artesanías, complementada con un alto índice de expulsión migratoria de tipo temporal a las plantaciones de la costa o a las áreas de servicio urbanas que posibilita a sus miembros el retorno a sus comunidades de origen. Sus sistemas de gobierno en teoría están controlados por una instancia municipal que forma parte de la división política del país, sin embargo, el verdadero órgano de poder resulta ser un cabildo o asamblea indígena, el cual se rige bajo las fórmulas identitarias que en los planos de la resistencia histórica la sociedad colonial, primero, y la sociedad nacional, después, le han permitido ejercer. Las pugnas religiosas aquí contempladas se producen entre comunidades que representan una versión del catolicismo nativo-popular y nuevas tendencias que retoman cultos evangélicos (presbiterianos, bautistas y pentecostales).

Pero antes de entrar en materia, quisiera plantear algunas de las preguntas que subyacen detrás del tema del conflicto religioso y las prácticas jurídicas en el seno de las comunidades indígenas: ¿Qué aspectos del derecho asumen los grupos en disputa para justificar sus actividades?, ¿la incorporación de los indígenas a la cultura de los derechos humanos está exenta de elementos interpretativos o reelaboran su esencia dándole matices

propios?, ¿asumir los valores jurídicos de la sociedad nacional significa prescindir de las fórmulas vernáculas, o se genera una multiplicidad de alternativas?, ¿estamos ante un fenómeno de transformación, fusión o contradicción de principios?

Conversión y adaptación

En México, al igual que en casi todos los países de América Latina, la religiosidad indígena fue moldeada por las formas que le impuso el régimen colonial español. Esta conquista espiritual varió de intensidad según las regiones geográficas y las oposiciones que mostraron los pueblos sometidos. Lo cierto es que la nueva religión católica no borró del todo las expresiones locales y su evolución histórica devino en un cristianismo vernáculo. Esta situación no cambió mucho hasta que con la revolución liberal de la segunda mitad del siglo XIX se rompió el monopolio de la religión de Estado.

A partir de entonces penetraron sin obstáculos las iglesias protestantes. Los liberales que impulsaron este cambio tuvieron en mente resquebrajar el poder absoluto de la Iglesia católica en materia de fe creando una república laica con ciudadanos libres de las ataduras corporativas del pasado. Esta ideología embonaba con las nuevas fuerzas ascendentes de la burguesía y las empresas extranjeras constructoras de un nacionalismo moderno, de ahí que el protestantismo tuviera entonces poca influencia entre los indígenas. Un segundo momento del avance protestante se presentó durante la Revolución de 1910, con la formación de sociedades de ideas opuestas al régimen porfirista. No obstante ello, el acontecimiento decisivo que señaló la entrada programada de las iglesias no católicas al medio indígena dependió del apoyo brindado por los presidentes Calles, Obregón y Cárdenas, quienes al igual que los liberales, se valieron de ellas para minar la fuerza del catolicismo revivido durante la guerra cristera. El propósito de la nueva cruzada consistía en promover el cambio de la mentalidad campesina sacándola de la enajenación y fanatismo.¹

En este sentido vale la pena destacar el convenio que en 1934 estableciera la Secretaría de Educación Pública con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una asociación sostenida e integrada básicamente por estadounidenses. El convenio contemplaba el fomento de la edu-

cación entre la población indígena a través del estudio y elaboración de cartillas en lengua indígena. Sin embargo, el trabajo de algunos miembros del ILV se orientó premeditadamente a fomentar una sensibilización cristiana y a traducir la *Biblia*, sembrando semillas para el crecimiento del cristianismo no católico. Estas actividades fueron duramente criticadas por antropólogos, sacerdotes católicos y otros sectores pronacionalistas que denunciaron el presunto carácter disolvente de las agrupaciones religiosas que incursionaban en el medio indígena, culpándolos de fomentar el sectarismo y destruir la tradición.

Algo de cierto hay en ésta que fue llamada la teoría de la conspiración, sobre todo en lo que se refiere al proselitismo no autorizado. Pero la crítica al ILV, que oficialmente terminó sus actividades en 1979, estuvo exenta de un cuestionamiento real sobre las causas endógenas que propiciaron el cambio religioso. El debate sobre su presencia ignoró mucho de lo que acontecía en las comunidades indígenas y se concentró más en zanjar una polémica propia de la época entre nacionalismo *versus* imperialismo, olvidando el contexto interno que lo produjo.

Pero, con o sin el ILV, el proceso de conversión hacia las religiones no católicas ha continuado. Este indicador obliga a plantearnos otras causas que, además de la influencia exterior, propician el cambio de adscripción religiosa. Los censos oficiales muestran que en los últimos treinta años el crecimiento de dichas religiones ha sido constante. En 1960, los seguidores de grupos no católicos representaban el 2 por ciento de la población. Para 1980, constituían el 4 por ciento y en 1990 alcanzaron el 4.9 por ciento. Si volteamos la mirada a las cifras de conversión entre los indígenas, los datos son todavía más significativos. De la población mayor de cinco años, hablante de una lengua indígena, 10.4 por ciento se declaró protestante y 81.4 por ciento católica, lo cual nos dice que en el país el sector con menos inclinación por el catolicismo es precisamente el indígena. En estados como Chiapas y Tabasco, los índices de protestantismo alcanzan hasta el 20 por ciento. Un hecho que llama la atención es que el 80 por ciento del total de la población protestante se adhiere a denominaciones pentecostales, las cuales crecieron por difusión a partir de los años veinte con el regreso de braceros que estuvieron en Estados Unidos.

En las estadísticas mencionadas podemos detectar dos acontecimientos inusuales en el comportamiento del campo religioso mexicano. En primer lugar, del monolitismo católico que trató de imponer el Estado colonial y del dualismo católico-protestante predominante de los periodos liberal y revolucionario, hemos pasado a un plu-

¹ Véase Jean-Pierre Bastian, "Protestantismos minoritarios y protestatarios en México", en *Protestantismos y pueblos indígenas de México. Taller de Teología*, núm. 10, México, Instituto de Estudios Superiores de la Comunidad Teológica de México, 1982.

ralismo religioso o multiconfesionalismo, que si bien no ha puesto en peligro el dominio de la mayoría católica, sí la cuestiona. En segundo lugar, la explosión de los movimientos pentecostales y otros de tipo milenarista, nos indican que las iglesias históricas ya no son la única corriente religiosa con presencia destacable, y nos proponen una nueva manera de entender el cambio religioso.

En efecto, si observamos cuáles sectores de la sociedad están adoptando los nuevos cultos y cuáles son sus características confesionales, debemos admitir que estamos ante una ruptura religiosa muy singular. A diferencia del protestantismo racional que siguieron las clases medias y ascendentes hasta principios de siglo, los pentecostalismos e incluso las mismas denominaciones históricas, se difunden por lo general entre sectores de la población de bajos recursos que viven en áreas rurales y cinturones de miseria de las grandes ciudades.

Hablando de los pueblos indígenas, vemos que se reagrupan en un abanico de opciones alternativas cuyo ambiente se distingue por desarrollarse en comunidades rurales polarizadas, con espacios de participación cada vez más rígidos o en zonas urbanas marginadas donde la integración a la sociedad nacional es tenue o efímera. Bajo estas condiciones, los procesos de conversión en muy pocas ocasiones implican el rompimiento individualista o el abandono del pasado. Por el contrario, más que un camino de transculturación, el debilitamiento o carencia de lazos cohesivos provoca la afiliación a iglesias no católicas con el fin de subrayar la necesidad de reproducir la identidad ahí donde los límites de la supervivencia muestran agotamiento.

Las colonias urbanas fundadas por disidentes del catolicismo indígena en San Cristóbal de las Casas, Chiapas o en Guadalajara, Jalisco, muestran que el refugio geográfico y cultural asumido no implica una ruptura con la tradición. Por ejemplo, el trabajo comunal, que habían rechazado en sus localidades de origen, aquí les sirvió para construir calles, escuelas o templos. Aunque ciertos principios o valores pueden ser inculcados por la nueva religión, muchos elementos de la cultura se mantienen. Como veremos en la siguiente parte, una de las características que reproducen es la estructura corporativa de organización social. Al observar los cambios en la religiosidad ocurre un fenómeno muy interesante. Las denominaciones que crecen entre los pueblos indígenas casi siempre incorporan fórmulas ya existentes. Caso ejemplar es el de los pentecostales. Este movimiento, al respaldarse en aspectos sobrenaturales y taumatúrgicos, empata con las tradiciones indígenas del curanderismo y el chamanismo. La conjunción de ambas corrientes tiene otros puntos de coin-



Altar y veladoras. Nahuas de Colatlán, Veracruz.
(Foto: Yuri Escalante)

cidencia, como el énfasis que se le da a la exaltación de los sentidos y la experiencia personal antes que a las interpretaciones racionales o al dogma escrito.²

En el fondo siguen siendo formas religiosas ajenas a las estructuras rígidas de las iglesias históricas. En este sentido, el cambio que experimenta la religiosidad indígena apunta a una reelaboración del pasado y una reapropiación de los nuevos cultos. El empuje de la identidad indígena en esta dirección aparece claramente cuando sabemos que también las iglesias pertenecientes al protestantismo histórico, como la presbiteriana, sufren procesos de pentecostalización. Por eso Aída Hernández opina que: "Esta experiencia viene a confirmar una vez más que son los sujetos sociales los que le dan contenido a las doctrinas; no son transformadoras o conservadoras en sí mismas, es la coyuntura histórica, espacial y sobre todo, los grupos sociales los que le dan contenido en uno

² Para una mejor comprensión de este proceso de adaptación, véase Patricia Fortuny Loret de Mola, "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", en *Nueva Antropología*, núm. 45, México, abril de 1994.

u otro sentido.”³ Una conclusión a las que nos conduce el análisis de esta realidad es que, como hace quinientos años, la importación o la imposición de cultos y creencias religiosas no suplantaron de raíz las identidades religiosas indígenas. Estamos otra vez ante el surgimiento de sincretismos nativistas y religiosidades populares.⁴

Disidencia y conflicto

Hemos dado cuenta de algunos aspectos históricos de la conversión, de las clases sociales inmersas en ella y de la naturaleza de los nuevos cultos. Ahora trataremos de analizar la dinámica interna que se genera en las comunidades indígenas cuando surge el cambio religioso. Salvo pocas excepciones, las conversiones no comprenden a la totalidad de los miembros que conforman una comunidad. Es una parte de ella, casi siempre minoritaria, la que opta por el cambio.

No contamos con estadísticas que señalen en cuántas localidades indígenas se da la disrupción religiosa pero debe ser un número considerable. Este hecho no necesariamente ocasiona pugnas internas. Por ejemplo, con frecuencia las familias prósperas (comerciantes, ganaderos, profesores, etcétera) adoptan la nueva religión como una forma de remarcar su posición social frente a sus paisanos y/o extraños, pero esto no genera alteraciones sociales pues solo confirman una situación *de facto*. Al parecer, en comunidades donde no existe una diferenciación política o económica notable, las conversiones difícilmente terminan en disputas grupales, ya que en condiciones de sobrevivencia la cooperación está por encima de las diferencias religiosas.

¿En qué momento aparecen entonces los conflictos? En los casos que abordaremos de los Altos de Chiapas y la región Huicot, existen un conjunto de factores que conducen a la confrontación. Estos factores aparecen en un contexto general en que las comunidades, al ligarse con intereses económicos y políticos nacionales, generan polarizaciones notables. El fortalecimiento de rela-

³ Véase el artículo de Aída Hernández Castillo, “Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas”, en *Nueva Antropología*, núm. 45, México, abril de 1994.

⁴ Para un acercamiento al problema véase Gilberto Giménez, “Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. III, núm. 7, Universidad de Colima, septiembre de 1989; y Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

ciones caciquiles sofoca la alternancia política y la redistribución económica. Entre los tepehuanes, por ejemplo, varias rancherías pentecostales de Santa María Ocotán, Durango, se niegan a participar en las actividades y asambleas comunales, ya que sostienen que ahí priva la corrupción y los acuerdos que se toman para explotar y concesionar el bosque sólo benefician a unos cuantos. Igualmente, en Chamula, Chiapas, la negativa de participar y cooperar en los gastos para las fiestas patronales es un rechazo a la acumulación desigual del prestigio que alcanza una minoría que cuenta con la capacidad de patrocinar los rituales.

Evidentemente, la abstención participativa de los integrantes de grupos opuestos al catolicismo tradicional ocasiona una reacción no sólo de quienes permanecen fieles a este culto sino también de los sistemas de autoridad que organizan las actividades económicas y religiosas representados por los cabildos indígenas. De este modo, al mismo tiempo que se critica la innovación religiosa porque va contra los intereses de un sector de comuneros, también se pone en movimiento un mecanismo de sanciones sociales que afectan los derechos y obligaciones de los disidentes.

Lo que aquí estamos proponiendo es que, al menos en los casos que conocemos, los conflictos surgen primordialmente por las oposiciones manifiestas en el campo político, aunque existen otras variables que contribuyen a fomentar el cambio religioso (como las crisis de salud y la recomposición familiar que se produce mediante la abstinencia al alcohol). Las diferencias en el campo político, irónicamente, no pueden resolverse por este medio, ya que las vías de participación se encuentran cerradas por los mecanismos corporativos que privan en las comunidades y que son reforzadas por intereses de partido y/o capital. Por eso, la religión se presenta como una alternativa adecuada para producir un movimiento contestatario, pues en el medio indígena, donde las instituciones culturales, políticas y económicas están poco diferenciadas, constituye el elemento aglutinador por excelencia de valores y actitudes. La pregunta ahora sería, ¿qué tipo de cohesión social fomenta la creación de una religión opuesta al catolicismo popular?

Carlos Garma ha destacado que las agrupaciones no católicas presentan una organización faccional y segmentaria renuente a someterse a una jerarquía rígida. Esto es un indicador de la tendencia dislocadora que las puede caracterizar,⁵ pero a pesar que con gran facilidad

⁵ Carlos Garma Navarro, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987,



Iglesia de San Francisco Ocotán, Durango. (Foto: Yuri Escalante)

se dividen, también se agrupan con fines comunes ya que el medio social y político en que se desenvuelven no les permite desentenderse de la conformación sectorial y las estructuras corporativas que condicionan la actuación de los individuos hacia propósitos comunes y clientelares.

La creación de cooperativas de producción semejantes a hermandades, la afiliación indiscriminada a un partido político, la fundación de ejidos o colonias exclusivas y otras prácticas comunitarias son tan similares como las de sus contrincantes. De aquí se colige que la ética individualista que supuestamente distingue al movimiento protestante no se cumple en el medio indígena, pues las causas y las circunstancias del surgimiento son históricas e ideológicamente diferentes. Así, vemos que mientras en Chalchihuitán, Chiapas, un líder agrario bautista comienza a expulsar católicos para reproducir una comu-

en especial el capítulo VII, "Liderazgo, fusión y alianza entre los grupos protestantes".

nidad cerrada,⁶ en Santa María Ocotán, un pastor pentecostal se hace llamar director general indigenista de su comunidad.⁷ Este detalle será importante para entender cómo se llevan a cabo las prácticas jurídicas en los casos de conflicto.

Prácticas jurídicas

En un principio mencionamos que ciertos procedimientos y prácticas jurídicas, no reconocidos por la ley, continúan vigentes en las comunidades indígenas. Varias de estas prácticas entran en juego para presionar a los miembros de agrupaciones evangélicas a que abandonen sus

⁶ La información proviene de *El Problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Chiapas y los derechos humanos*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995.

⁷ Documentos obtenidos en Canoas, municipio de Mezquital, Dgo. (1995). Sobre el corporativismo disidente véase también Fortuny y Bastian, *op. cit.*

cultos y cumplan con las normas internas. Se aplican a líderes o miembros cuya disidencia se torna destabilizadora. Uno de los primeros pasos represivos, después de avisos e intimidaciones para que cambien de actitud, consiste en que las autoridades de los cabildos o gubernancias indígenas los recluyen por unos cuantos días en las cárceles que tiene la localidad. Es muy posible que, como en Durango, pasen ahí uno o dos días en ayuno o, como en Chiapas, se les escarmiente rapándoles la cabeza.

Hay otras sanciones más duras que tienen que ver con la privación permanente de derechos aplicados al grupo. Por ejemplo, se impide la construcción de nuevos templos o se destruyen los ya existentes. Esta medida también se aplica a las pistas aéreas u otras obras que concretan la existencia de una iglesia. Como la disidencia por lo general se expresa mediante la renuncia a las actividades que coordinan las autoridades locales (invariablemente ligadas a asuntos municipales o agrarios), éstas les niegan la atención respectiva y no pueden obtener beneficios por ese conducto.

Cuando estas advertencias no han sido suficientes para impedir que los conversos cumplan con las disposiciones o dejen de afectar los intereses de los gobiernos tradicionales, se les destierra en su sentido literal, es decir, pierden sus derechos al usufructo de la tierra y son expulsados de la localidad. En varios municipios y comunidades de Chiapas esta resolución es ya una práctica cotidiana. Tan sólo en Chamula se dice que a lo largo de diez años han sufrido el ostracismo más de 15 000 personas. En Zoquipan, Nayarit, tal medida fue aplicada en 1994 a varias familias bautistas.

Sin lugar a dudas, en lugares como Chamula se vive ya un proceso de descomposición social irreversible, en donde lo religioso y lo mezquino se han confundido. Hay casos en donde las víctimas ni siquiera pertenecen a religiones evangélicas pero pagan por igual las consecuencias de la imposición caciquil. Por supuesto que muchos de los métodos empleados aquí se alejan de todo antecedente y son consecuencia de la agudización del problema. Prácticas como rociar con gasolina a una persona amenazándolo con prenderle fuego, cometer violaciones sexuales y asesinar a mansalva, no son prácticas jurídicas sino licencias de grupo.⁸

La manera en que las iglesias no católicas responden ordinariamente a estos hechos violentos, consiste en aislarse socialmente y adoptar una actitud defensiva. Pero

⁸ Es importante tener claro esta diferencia ya que existe la tendencia de confundir el sistema normativo de una comunidad con las crisis sociopolíticas anómicas, que incluso ni las autoridades judiciales competentes pueden controlar.

cuando el hostigamiento se vuelve sistemático y la violencia sobre sus bienes o personas se torna grave, entran en funcionamiento las estrategias de tipo legal. Las iglesias y asociaciones religiosas consultan entonces a sus abogados e interponen demandas judiciales. Hay que reconocer que poco han obtenido mediante este procedimiento ya que, a la negligencia de las autoridades judiciales cuando se trata de asuntos que involucran indígenas, se suma el hecho de éstas casi siempre actúan en colusión con los representantes de los gobiernos indígenas, debido a las alianzas que éstos sostienen con el gobierno y el partido en el poder.

La experiencia que deja la incursión de las iglesias no católicas en el campo de la legalidad, si bien no ha transformado las fallas que tiene el sistema de justicia mexicano, sí han permitido que la organización de este sector emergente se fortalezca al amparo del discurso de la legalidad que garantiza la libertad de cultos. La mayoría de las asociaciones religiosas de Chiapas y Nayarit han dado lugar a la formación de organizaciones evangélicas de derechos humanos. A través de estas figuras han interpuesto constantes denuncias ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) la cual, por su parte, ha respondido con varias recomendaciones públicas instando a las autoridades regionales para que apliquen justicia.

Actualmente, el activismo de dichas organizaciones alcanza el nivel internacional. El Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas promueve una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, argumentando que las instancias legales para atender sus casos ya han sido agotadas en el país. Por otro lado, sus interpelaciones repercuten en la incipiente lucha por lograr un ambiente de tolerancia. Tan es así, que en Chiapas y Nayarit los gobiernos de esos estados ya han tomado cartas en el asunto y dialogan con las partes involucradas para negociar la posibilidad del retorno de los expulsados.

No cabe duda que las autoridades competentes, de proteger o mostrar ojos cerrados a los actos de autoridades indígenas tradicionales, ahora se enfrentan al grave problema de solucionar un conflicto no solamente legal sino también de índole político y de estabilidad social. Pero sin salirnos de los terrenos de lo jurídico, ya tenemos aquí otro conflicto bastante serio. En 1992 la Constitución mexicana fue reformada para incorporar en su artículo cuarto un mandamiento que reconoce la composición pluriétnica de la nación y que, entre otras cosas, se protegerán y promoverán los usos, costumbres y formas de organización social de los pueblos indígenas. Respaldadas en dicho artículo, las autoridades étnicas

tradicionales han tratado de justificar las acciones que emprenden contra las agrupaciones no católicas.⁹

Tal posición es interesante, pues revela que tanto los indígenas que tienden a reivindicar su pasado como los que adoptan nuevos valores, se introducen en la cultura de la legalidad. Esto plantea un difícil problema, ya que entre la posición que establece la prioridad de defender la cultura indígena y la que demanda que se respete la libertad de culto se crea un antagonismo. Al menos así es como se presenta en los discursos de ambas partes. En sentido estricto, la CNDH ha dictaminado para estos casos que la protección de las particularidades de los pueblos no debería hacerse a costa de las garantías individuales de sus miembros.

No vamos a entrar en este lugar en un debate de interpretación del derecho. Simplemente quisiéramos dejar marcados los puntos en que el conflicto religioso origina también la confrontación en el uso de la ley. Y es así porque en esta arena se va construyendo la legitimidad, y con ello las justificaciones de los actos y aspiraciones de los involucrados. Sobre el problema suscitado entre los huicholes de Zoquiapan, Nayarit, resulta muy revelador el documento que las autoridades tradicionales huicholas de Jalisco, Durango y Nayarit dirigieron al gobernador de este último estado con el fin de justificar legalmente la decisión de expulsar a los protestantes bautistas de esa comunidad. Además de que llama la atención la manera poco usual de que las autoridades tradicionales de los tres estados firmaron un documento en forma conjunta, aquí se mencionan los artículos de la Constitución y del reglamento del ejido que según su criterio, fueron violados por los evangélicos. El ya mencionado artículo cuarto es uno de ellos. Aparece también el tercero, que supuestamente fue violado por los indígenas bautistas que distribuían ejemplares de la *Biblia* en escuelas públicas. Finalmente, la falta decisiva que ocasionó la pérdida del derecho a pertenecer al ejido consistió en la ausencia continua a las asambleas.

Un repaso de los acontecimientos descritos nos indica que entre los pueblos indígenas, cuando hablamos de conflictos religiosos, se está produciendo un desplaza-

⁹ Sobre el debate jurídico que surgió en torno a los expulsados de Chiapas, consultar la *Memoria de la Audiencia Pública sobre las Expulsiones Indígenas y el Respeto a las Culturas, Costumbres y Tradiciones de esos Pueblos*, México, H. Congreso del Estado de Chiapas, 1992 y un análisis de esta audiencia en Magdalena Gómez, "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica. El caso de las expulsiones de indígenas por supuestos motivos religiosos en Chiapas, México", en *Pueblos indígenas ante el derecho*, Victoria Chenaut y Teresa Sierra (coords.), México, CIESAS-CEMCA, 1995.



Ofrenda huichol. Tatei Matineri, San Luis Potosí.
(Foto: Yuri Escalante)

miento cada vez más elaborado hacía una cultura que trata de respaldarse en la legalidad. Mientras en un primer momento las autoridades tradicionales ejercieron sus decisiones basadas en las prácticas jurídicas que por mucho tiempo les permitieron mantener la unidad y cohesión internas, éstas ahora son cuestionadas por los grupos evangélicos afectados que se reagrupan en organizaciones de derechos humanos. La reacción de aquellos no se ha hecho esperar e igualmente se valen de los argumentos jurídicos para avalar su proceder.

Como tendencia, este hecho es comprobable y tiene consecuencias relevantes, según veremos en el último punto. Sin embargo, este proceso no sigue una sola dirección. En los procesos de conversión y adaptación religiosa, el tránsito de un estado a otro no es total ni está libre de reelaboraciones. Todo esto complica aún más las perspectivas a futuro de los conflictos religiosos.

Y es que uno pudiera pensar que entrando al terreno de la ley, las dificultades comenzarán a sortearse, pero



El Santo Pus, monolito maya. Pustunich, Campeche.
(Foto: Yuri Escalante)

dicho deseo está lejos de alcanzarse pues los evangélicos, aunque preferentemente luchan valiéndose de los aparatos de justicia nacional, también recurren a las prácticas tradicionales y se oponen corporativamente a sus contrincantes. Ya mencionamos el caso de Chalchihuitán, donde los bautistas expulsaron a los católicos de un ejido recién creado. Caso semejante ocurre en La Hormiga y otros asentamientos no católicos. En Chiapas, los presbiterianos también han fundado comunidades y colonias cerradas donde sólo ellos tienen cabida. En cuanto a las instituciones jurídicas, la situación no es muy diferente ya que la incursión al derecho positivo no elimina del todo las sanciones tradicionales. Por ejemplo, cuando el conflicto de Chamula llegó a su punto más grave, los evangélicos que radicaban en San Cristóbal secuestraron a varias autoridades de aquel municipio e imitando el procedimiento del cabildo, les cortaron el pelo. En Durango, durante el conflicto entre tradicionalistas y pentecostales, estos últimos propinaron varios azotes a un católico que maltrataba a su mujer, retomando la costumbre de los castigos corporales que tienen los tepehuanes.

No tratamos de señalar el rumbo futuro que vayan a tomar los conflictos religiosos entre católicos y no católicos indígenas. Simplemente describimos las fórmulas y es-

trategias que ambos siguen. Con énfasis distintos, las partes interesadas se valen, simultáneamente, de los recursos que les proporciona la tradición y el derecho nacional.

Pluralismo o intolerancia

Una aproximación final al fenómeno del conflicto religioso en comunidades indígenas tiene que partir de una realidad ineludible: México es efectivamente un país pluricultural, no sólo porque existen diferentes pueblos, sino porque existen diferentes formas de ser y proceder. Una de estas formas son las prácticas jurídicas autóctonas. Por otra lado, México es también un país pluriconfesional, en el sentido de que la dicotomía católicos-protestantes cedió a la variedad de cultos. Ahora bien, esta pluralidad de hecho no es una pluralidad de derecho. No existe un marco sociopolítico efectivo, ni dentro de las comunidades, ni fuera de ellas, para que la diversidad étnica o religiosa pueda vencer las manifestaciones de intolerancia. Ello a pesar de que las dinámicas mundiales y nacionales son las generadoras de la heterogeneidad (pues no existen mundos aislados), y de la polaridad (con políticas que restringen la alternancia en el poder y mantienen la desigualdad social).

Con todo, parece que la única puerta abierta que ha permitido el paso a una discusión y posible negociación de las diferencias aquí esbozadas, es la cultura de los derechos humanos. Sin quedar libre tampoco de disputas e interpretaciones (¿cuáles son los derechos humanos que pueden ser universales en contextos de multiculturalidad?), al menos es un espacio más aceptable que el de la represión. El problema de dirimir conflictos religiosos de la complejidad descrita con los recursos que proporciona la ley, estriba en que al no existir otros caminos alternos, ésta se convierte en un arma instrumental de uso político donde la legalidad funge como parapeto y no como el fondo de la cuestión.

Para dar cuenta de cómo los indígenas interpretan las leyes nacionales de tal manera que puedan dar una salida adecuada a sus intereses dentro de los mismos parámetros jurídicos, resumiremos la propuesta que de manera parecida sugieren las autoridades tradicionales de las dos regiones mencionadas, pretendiendo terminar con los conflictos que mantienen con los evangélicos. En primer lugar, ellos sostienen que no cuestionan la libertad de cultos. Con lo que no están de acuerdo es que otras personas estén en contra de las costumbres. Lo que piden, entonces, para aquellos que disienten de la tradición, es a) que no salgan de las rancherías donde

viven a predicar sus creencias (caso de los tepehuantes); b) que el gobierno dote de nuevas tierras a los que niegan la costumbre para que ahí practiquen sus cultos (caso de los huicholes); o c) que independientemente de la religión que les guste, den la cooperación para los gastos de la comunidad (caso de los tzotziles). En otras palabras, sugieren la separación física de ambas religiones o el cumplimiento de las obligaciones cívicas.

Igualmente, en los variados intentos llevados a cabo para tratar de establecer un arreglo por medio de convenios, se han planteado alternativas que contienen interpretaciones sesgadas del derecho, como insistir en que una de las partes no celebre cultos fuera de sus domicilios y templos, o que la entrada y salida de ministros sea controlada. Estas propuestas han provocado que finalmente ninguna de las partes haya querido firmarlos o cumplirlos. Lo poco que de todo este esfuerzo se puede concluir es que con la intercesión de un ordenamiento normativo, el diálogo ha iniciado, aunque al parecer éste sea un diálogo de Babel.

Para terminar, no quisiéramos dejar de recordar un dilema que varios investigadores comentan a propósito

de los problemas sociorreligiosos que se desarrollan en las comunidades indígenas. Se trata de que la apertura a la pluralidad que dichos pueblos tratan de obtener frente al resto de la nación (la cual enfrenta serias resistencias), va acompañada también de procesos que se oponen a la pluralidad surgidas en sus propios ámbitos. Por una parte las autoridades indígenas, queriendo hacer cumplir las obligaciones cívicas, reprimen la libertad religiosa; por la otra, las iglesias —tratando de hacer valer la libertad de creencia— no respetan las normas agrarias, municipales y locales.

Queda la duda entonces de sí, como sugiere Clifford Geertz, la confrontación constante de ideas y proyectos diferentes sería la mejor manera de posibilitar una convivencia común y policéntrica, o si sería mejor encaminar a las ideologías en direcciones opuestas, negando toda posibilidad de diálogo.¹⁰ Quizá, como piensa Nicos Kokosalakis, ha llegado el momento de plantear que la religión no es lo más sagrado para este mundo interconectado y entrelazado.¹¹ Una nueva propuesta debería sugerirse para alcanzar el ideal de lo trascendente. ¿Podrá ser ésta una cultura de los derechos humanos?

¹⁰ Clifford Geertz, "La religión en Java: conflicto e integración", en *Sociología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

¹¹ Nicos Kokosalakis, "Orientaciones de cambio en la sociología de la religión", en *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, D. Alexander, et al., Regiones Latinoamericanas, núm. 1, México, enero-junio de 1991.

viven a predicar sus creencias (caso de los tepehuanes); *b*) que el gobierno dote de nuevas tierras a los que niegan la costumbre para que ahí practiquen sus cultos (caso de los huicholes); o *c*) que independientemente de la religión que les guste, den la cooperación para los gastos de la comunidad (caso de los tzotziles). En otras palabras, sugieren la separación física de ambas religiones o el cumplimiento de las obligaciones cívicas.

Igualmente, en los variados intentos llevados a cabo para tratar de establecer un arreglo por medio de convenios, se han planteado alternativas que contienen interpretaciones sesgadas del derecho, como insistir en que una de las partes no celebre cultos fuera de sus domicilios y templos, o que la entrada y salida de ministros sea controlada. Estas propuestas han provocado que finalmente ninguna de las partes haya querido firmarlos o cumplirlos. Lo poco que de todo este esfuerzo se puede concluir es que con la intercesión de un ordenamiento normativo, el diálogo ha iniciado, aunque al parecer éste sea un diálogo de Babel.

Para terminar, no quisiéramos dejar de recordar un dilema que varios investigadores comentan a propósito

de los problemas sociorreligiosos que se desarrollan en las comunidades indígenas. Se trata de que la apertura a la pluralidad que dichos pueblos tratan de obtener frente al resto de la nación (la cual enfrenta serias resistencias), va acompañada también de procesos que se oponen a la pluralidad surgidas en sus propios ámbitos. Por una parte las autoridades indígenas, queriendo hacer cumplir las obligaciones cívicas, reprimen la libertad religiosa; por la otra, las iglesias —tratando de hacer valer la libertad de creencia— no respetan las normas agrarias, municipales y locales.

Queda la duda entonces de sí, como sugiere Clifford Geertz, la confrontación constante de ideas y proyectos diferentes sería la mejor manera de posibilitar una convivencia común y policéntrica, o si sería mejor encaminar a las ideologías en direcciones opuestas, negando toda posibilidad de diálogo.¹⁰ Quizá, como piensa Nicos Kokosalakis, ha llegado el momento de plantear que la religión no es lo más sagrado para este mundo interconectado y entrelazado.¹¹ Una nueva propuesta debería sugerirse para alcanzar el ideal de lo trascendente. ¿Podrá ser ésta una cultura de los derechos humanos?

¹⁰ Clifford Geertz, "La religión en Java: conflicto e integración", en *Sociología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

¹¹ Nicos Kokosalakis, "Orientaciones de cambio en la sociología de la religión", en *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, D. Alexander, et al., Regiones Latinoamericanas, núm. 1, México, enero-junio de 1991.