

Los protestantes en Oaxaca: ¿persecusión o resistencia cultural?

Enrique Marroquín

El acelerado crecimiento de nuevos movimientos religiosos de inspiración protestante es el fenómeno religioso más importante de este siglo en Latinoamérica, junto con el de la conciencia política de cierto cristianismo popular. La situación religiosa se ha ido modificando bruscamente a partir de los años setenta, hasta el punto que ninguna investigación antropológica que se proponga estudiar la religión indígena actual puede ignorar al pequeño grupo disidente al interior de cada poblado.

Elementos sociométricos

En los últimos veinte años, mientras la población mexicana crecía 40 por ciento, los católicos apenas lo hicieron 30 por ciento, a diferencia de los protestantes, que alcanzaron 174 por ciento. Una de las características de este proceso es el desplazamiento del protestantismo, de las zonas urbanas del centro del país hacia los dos polos fronterizos. El medio rural del sureste concentra 22.5 por ciento de la membresía total,¹ y Oaxaca colabora con otro 5.5 más. De modo que, mientras a nivel nacional en los últimos 20 años la feligresía protestante pasó de 1.8 por ciento a 4.8 por ciento de la población total, en Oaxaca, el crecimiento protestante se disparó de 1.5 por ciento a 7.3 por ciento, es decir, creció 531 por ciento.

Este crecimiento en el estado de Oaxaca se ha realizado a costa de la Iglesia Católica, pues ésta sólo creció 15.4 por ciento, mientras que la población lo hizo en 50 por ciento y todas las demás opciones contempladas por los censos lo hicieron por encima de ella.

¹ Gilberto Giménez, *Sectas religiosas en el Sureste; aspectos sociológicos y estadísticos*, CIESAS del Sureste SEP/CONAFE, Cuadernos de la Casa Chata número 161, México, 1988, p. 13.

Los nuevos grupos religiosos han conquistado la mayoría de los municipios. En 87 de ellos los disidentes alcanzan 10 por ciento de la población; en 24, son la cuarta parte; en 13, la tercera parte y hay 5 en donde los católicos son ya minoría. Aunque se dan casos de estancamiento² o de franca recuperación católica,³ en el seno de cada municipio también crecieron, e incluso formaron poblados —como Delicias, en San Juan Juquila Vijangos— en donde la totalidad de la población ya es conversa.

La distribución por regiones no parece demasiado significativa. Los grandes núcleos urbanos (la ciudad de Oaxaca, Salina Cruz y Tuxtepec) concentran, como es natural, un buen porcentaje de la membresía protestante por lo que las regiones que contienen a dichas ciudades son las que en términos absolutos presentan un número mayor de prosélitos. En cambio, en términos relativos, la Sierra de Juárez y la Sierra Sur son las regiones con el porcentaje más elevado. La gran extensión territorial de la Mixteca, su numerosa población y su acceso fácil hacen que con la misma cantidad de protestantes que la Sierra de Juárez (17 mil), el porcentaje con respecto a la población total la sitúe en los extremos opuestos (10.3 y 3.6 por ciento respectivamente). Hay que insistir en que su crecimiento en Oaxaca no se finca tanto en las ciudades, donde incluso quedan por debajo de la media, sino que prefieren el medio rural, es decir, según los criterios censales, poblaciones menores de 2 mil 500 habitantes, muchas de ellas congregaciones, rancherías o núcleos rurales.⁴

En cuanto a las denominaciones implicadas, no obstante que algunas iglesias tradicionales tienen arraigo histórico en Oaxaca (bautistas, metodistas, presbiterianos, episcopalistas), han mostrado un crecimiento bastante estacionario. Atendiendo al número de templos registrados ante SEDUE, así como a los grupos implicados en los conflictos, se concluye que el fenómeno que nos ocupa se centra claramente entre las «sectas»,⁵ teniendo las iglesias históricas que «pentecostalizarse» para mantener su presencia.⁶

² Es significativo el caso de Santo Domingo Nuxaa que en 1940 era el lugar donde había mayor población protestante (583 fieles) alcanzando ya entonces 39 por ciento de la población, en 1950 descendieron a 30; en 1980 volvieron a ascender a 39 y en 1990 llegaron a 40 por ciento.

³ Como en San Juan Petlapa, donde, de creer en el censo de 1980, presentaba 67 por ciento de población protestante y en 1990, si no hubo algún error, sólo 5.5 por ciento.

⁴ De los 25 municipios con mayor porcentaje protestante, sólo tres rebasaron los 5 mil habitantes. De 308 conflictos registrados, 141 (40 por ciento) tuvieron lugar en las agencias, rancherías y congregaciones. De los 235 conflictos registrados hasta 1987, 153 (65 por ciento) se dieron en localidades de entre 500 y 2 mil 500 habitantes a los que se añaden otros 48 (20 por ciento) entre 2 501 y 5 mil habitantes.

⁵ Los protestantes oaxaqueños rechazan ser denominados «sectas» por considerar el término cargado de connotación despectiva. El empleo aquí de este término no considera implicaciones

Hay que advertir que incluso la palabra «secta» resulta demasiado genérica. Atendiendo a la protagonización en los conflictos, se pudieron distinguir en Oaxaca dos grandes grupos más o menos iguales.⁷ El primero lo constituyen las sectas fundamentalistas, de tipo «conversionista», según la tipología de B. R. Wilson,⁸ que abarcan aquellas de filiación pentecostal —autodenominadas con variados títulos barrocos— los Adventistas del Séptimo Día, la Iglesia del Evangelio Completo, los Interdenominacionales... a las que añado la Luz del Mundo. Para ellos, el mundo está corrompido porque el hombre está corrompido, por lo que es preciso comenzar transformando su corazón. Prefieren reuniones masivas y plegarias emotivas intensas, privilegiando la relación íntima con el Salvador. En el segundo grupo se colocaron los paracristianos (Testigos de Jehová, Mormones, Espiritistas y demás), no identificados —ni por ellos mismos, ni por los demás— como «protestantes»,⁹ los cuales podrían clasificarse como sectas «revolucionarias», pues desean que el mundo se destruya, si es necesario con la violencia y esperan un orden nuevo bajo la dirección de Dios. Tampoco está ausente en la entidad el tipo de secta denominado «taumatúrgica» por su interés en las curaciones milagrosas. Lo representan los espiritualistas —con cierta presencia en el Istmo— y de alguna forma los pentecostales.

Este ostensible *boom* sorprende menos si atendemos a su proceso histórico de gestación. En el siglo pasado, destaca la labor de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, con su célebre misionero John Wesley Buttler y su alianza con la masonería,¹⁰ y la Iglesia Presbiteriana, a la que tocó evan-

teológicas, sino que aprecia la precisión sociológica iniciada con Weber y proseguida por Tröeltsch para referirse a los grupos pequeños, de filiación voluntaria (lo que implica una experiencia de conversión personal), inconformes frente al mundo secular y frente a las iglesias mayoritarias que se sienten depositarias de verdades absolutas, de activismo proselitista y con más énfasis en la ética que en la doctrina.

⁶ Jan Pierre Bastian, *Protestantismo y Sociedad en México*, CUPSA, México, 1983, p. 222.

⁷ Sigo en esto la clasificación ofrecida por Felipe Vázquez Palacios en *Protestantismo en Xalapa*, Gobierno del Estado de Veracruz/Comisión Estatal Conmemorativa del Encuentro de Dos Mundos, México, 1991.

⁸ El autor distingue siete tipos de sectas, según la respuesta que dan al mundo y a la clase de reacción dominante en las prácticas y creencias usuales de sus miembros: *A Typology of Sects in a Dynamic and Comparative Perspective*, Archives de Sociologie de Religions, volumen 16, 1963, recopilado por Roland Robertson, *Sociología de la Religión*, FCE, México, 1980 pp. 329-346.

⁹ Esta dificultad puede encontrarse en los Censos Generales, en los que es posible, por las razones aludidas, que muchos Testigos de Jehová se hayan colocado bajo el rubro de «otras religiones» y no como «protestantes», con lo cual aumentarían aún más los porcentajes para estos nuevos movimientos religiosos.

¹⁰ Rubén Ruiz Guerra, «Consideraciones acerca de la bibliografía del metodismo en México», en *Revista Americana de Ciencias sociales*, Instituto Mora, México, septiembre-diciembre de 1985, pp. 64-72.

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HIST.

gelizar esta zona, en la división territorial de las misiones. En los tiempos postrevolucionarios, en Oaxaca tuvo gran importancia la escuela rural impulsada por el protestante Moisés Saenz. Durante el cardenismo, fue el instrumento para llevar el progreso a las comunidades más aisladas, a la vez que ariete contra el «fanatismo», como se llamaba entonces a las prácticas religiosas tradicionales. Fue también durante ese tiempo que comenzó a funcionar el Instituto Lingüístico de Verano para traducir la Biblia a las lenguas indígenas, con cuyo recurso pudieron establecer, durante la década de los treinta, comunidades florecientes en los valles centrales y en la Mixteca, como la de Nazareno Etla, con 178 adeptos; San Francisco Telixtlahuaca, con 181; Santo Domingo Nuxaa, con 583, y Santo Domingo Yanhuitlán, con 103. La labor proselitista de estos lingüistas fue bastante discreta, y más bien se contentaron con «enganchar» como braceros a algunos simpatizantes, a quienes en el extranjero se les dio la formación religiosa requerida para que, años más tarde, volviesen a sus pueblos ya plenamente convertidos.

Las tres siguientes décadas fueron de extensión territorial, pues si en 1950 sólo 231 municipios contaban con población protestante, en 91 de los cuales apenas estaba el misionero y su pareja, para 1980 ya únicamente 47 de los 570 municipios no tenían presencia protestante. Hasta ese momento, el grupo protestante era visto por la comunidad con extraña curiosidad y hasta con compasión, tal como se mira a un demente que no comparte los axiomas del sentido común. Pero la cosa empezó a inquietar a mediados de los setenta, cuando el grupo se consolidó, afectando pautas culturales colectivas. La comunidad, sintiéndose amenazada, reaccionó con violencia.¹¹

Las represalias

Lo primero que impacta al analizar los conflictos, es la saña de la represión. Además de los golpes e injurias, la agresión alcanza muchas veces a los bienes, de modo que resultan casas apedreadas o incendiadas, daños al templo, parcelas abandonadas en plena producción, o arrebatadas a su legítimo dueño. En otras ocasiones, se les priva de algunos servicios públicos tales como el agua potable, la tramitación de sus asuntos legales, el acceso al

¹¹ El fondo utilizado para este estudio fue el Archivo del Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos, creado por la Dirección Jurídica y de Gobierno del Estado de Oaxaca en 1986, hasta ser asumido directamente por el Departamento de Gobierno en 1993. La correspondencia de este periodo alcanza un *corpus* de 352 conflictos, que constituirá nuestro universo de estudio.

molino de nixtamal, a la tienda de CONASUPO o al transporte del pueblo. En el caso de los Testigos de Jehová, los afectados son los niños, expulsados de la escuela, o sometidos a castigos, como lavar los excusados.

En los documentos estudiados el encarcelamiento fue la represalia más nombrada, y se aplicó al menos en 53 conflictos.¹² Esta pena es relativamente fácil de frenar, pues bastó la intervención del Jurídico para su liberación, que en ningún caso tardó más de tres días. Más graves resultan los casos de privación de derechos comunales y el ostracismo: hubo 28 denuncias de expulsión, a las que habría que añadir otros casos en los que no se logró consumir la amenaza. A veces el expulsado es únicamente el misionero extranjero, el pastor o el dirigente; pero otras veces se expulsa a todo el grupo, como en Aloapam o en San Antonino Monteverde (Teposcolula), donde se les trató de expulsar de todas las rancherías del municipio.

Los casos límite alcanzaron el linchamiento, como en Matagallina, Sola de Vega, o en Santa Inés del Monte, Zaachila. Uno de los más sonados sucedió en Santiago Atitlán Mixe, donde los protestantes, armados de palos y acompañados del agente del Ministerio Público, iban a apresar al presidente municipal; pero el pueblo lo defendió y linchó a cuatro de ellos. Poco después tocó a Guadalupe la Mexicana de Santiago Ihuatlán Plumas. Esta vez fueron siete católicos los masacrados a manos del demente Germán García Antonio, perteneciente a los Testigos de Jehová, quien se suicidó cuando ya no pudo resistir a la policía.

La represalia, del todo desproporcionada, aparece como producto del fanatismo de los católicos, y la «persecución» fue interpretada como signo apocalíptico del fin de los tiempos y como señal de predestinación, como sucedió con los primeros mártires cristianos. A veces parece que el conflicto se revocara deliberadamente, conforme con la estrategia tradicional de la no violencia, pues las mismas vejaciones de que son objeto les permiten recurrir al gobierno y su intervención les resulta ventajosa para su consolidación. Los protestantes escriben a las autoridades de todo nivel, desde la agencia del Ministerio Público local, hasta el gobernador, la Secretaría de Gobernación e incluso, al mismo presidente de la República. A veces logran que el caso salga en la prensa y obtienen apoyos solidarios de sus cofrades en el extranjero.¹³

¹² Por necesidades de clasificación se separaron en un rubro distinto las confrontaciones que terminaron en agresiones combinadas.

¹³ Sobre los conflictos de San Juan Yae y Santo Domingo Cacalotepec, tres norteamericanos dirigieron sendas cartas al presidente Carlos Salinas de Gortari, denunciando violaciones a los derechos humanos, mismas que cursaron, vía Secretaría de Gobernación, al Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos.

Son asesorados y representados por un cuerpo de especialistas competentes de la Asociación Nacional de Defensa Evangélica o de la Confederación de Pastores Cristianos en el estado, quienes manejan ágilmente las leyes.

En las acusaciones presentadas por las vejaciones sufridas, responsabilizan directamente a las autoridades municipales, las cuales representan a los romanos pues el párroco invariablemente está ausente. A diferencia de los protestantes, los escritos de los católicos suelen estar mal redactados, con desconocimiento del castellano y muchas veces se reducen a decir que «en el pueblo, la costumbre es ley». Cuando son conminados, se apoyan en el pueblo, pues alegan que la cuestión toca a la deliberación de la asamblea. La intervención de la Dirección Jurídica, por medio del Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos,¹⁴ a donde indefectiblemente llegan todas las quejas, es inmediata —a diferencia de lo que acontece con otras instancias burocráticas—, enérgica y eficaz, notándose cierta parcialidad en favor de los «perseguidos». Si el conflicto se complica, el Jurídico cita a ambas partes a un careo y sugiere un convenio, con lo que el gobierno induce una nueva normatividad cultural.

El «sistema de los santos»

Ante esta incuestionable intolerancia católica, uno no puede menos de preguntarse ¿por qué tanta saña en las represiones? Para responder, habría que tener en cuenta la situación de las comunidades indias en Oaxaca. Lo abrupto de la geografía les permitió mantener cierta autonomía, respetando su régimen de gobierno, el «sistema de cargos», así como con el «tequio» o trabajo comunitario, con el cual, cada individuo es valorado y reconocido en sus derechos de ciudadano.

Si la religión expresa en la mayoría de las culturas su núcleo más profundo de significado, en estas comunidades impregna prácticamente toda la vida. Es por esto, especialmente por la capacidad de hacer compatible la realidad socioeconómica con la cosmovisión, que cualquier modificación profunda de la base económica habrá de tener repercusiones a nivel de lo religioso.

Desde el siglo xvii, cuando estas comunidades vieron que su mundo autóctono quedaba irremediablemente perdido, decidieron reconstruir su identidad étnica con elementos de la cultura invasora.¹⁵ En la síntesis sincrética producida a lo largo de 500 años de evangelización, la religión india se

¹⁴ En adelante, para abreviar, aparecerá como «el Jurídico».

¹⁵ Marcelo Carmagnani, *El Regreso de los Dioses: el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos xvii y xviii*, FCE, México, 1988.

centró en el «sistema de los santos».¹⁶ A diferencia del judío Jehová, deidad de un pueblo seminómada, al que acompañaba incluso al destierro, en la antigüedad mixteco-zapoteca cada territorio habitable era considerado propiedad de cierto numen —el «señor» del cerro o del lugar— quien permitía el uso del espacio como concesión condicionante, a cambio de cierto tributo ritual.¹⁷ Con la evangelización, aquellas deidades antiguas se convirtieron en los nuevos «santos». La necesidad de concentrar a los indios en pueblos hizo que los misioneros asignaran a cada uno el suyo, y ante las necesidades de personal, delegaron en los «mayordomos» la responsabilidad de organizar su culto. El santo patrono —es decir, su imagen— es «la representación emblemática de la comunidad».¹⁸ No sólo «significa» la identidad del grupo y cumple una función «nominalizadora» (de dar nombre al pueblo), sino que es también su protección frente a amenazas comunes. De ahí lo importante de celebrar su fiesta, sintiendo que la inversión realizada a nivel de lo simbólico se traducirá posteriormente en bendiciones materiales. El templo es ante todo vivienda de los santos, a la vez que signo de estatus para la población.¹⁹ Los mayordomos, a cuyo cargo corría la celebración, fungían ante todo como administradores, pues el «santo» poseía sus propios bienes (terrenos, ganado, joyas) que generaban recursos para la fiesta. El prestigio obtenido mediante ese servicio contaba en el sistema de cargos como escalafón de acceso a los de mayor importancia.

Sabemos que entre los múltiples rasgos culturales que en cada momento histórico constituyen la forma de vida de un pueblo, éste selecciona subjetivamente algunos cuantos para forjarse una identidad colectiva, que le permite a la vez mantener su unidad a través del tiempo y ser reconocido como diferente por los demás pueblos. Ahora bien, los rasgos de mayor jerarquía en los que las comunidades indias de Oaxaca decidieron expresar su identidad colectiva son justamente aquellos recién mencionados, que se relacionan con el «sistema de santos» y que los protestantes, al negarlo, rechazan.

¹⁶ Enrique Marroquín, *La cruz mesiánica, aproximación al sincretismo religioso indígena*, Palabra IISUABJO, 1989.

¹⁷ Carmagnani, *op. cit.*; Joseph Whitecotton, *Los zapotecas: príncipes, sacerdotes y campesinos*, FCE, México, 1985, pp. 178-194.

¹⁸ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978, p. 233-238.

¹⁹ Los pueblos que tuvieron mejores construcciones en sus templos fueron los que se convirtieron en cabecera parroquial y de allí pasaron a las de los actuales distritos.

La resistencia cultural

Al observar los motivos que originaron los conflictos, podemos distinguir un conjunto referido a las actividades religiosas de los evangélicos, especialmente en torno a la autorización para abrir su templo (15 por ciento). Una queja dirigida más específicamente a los Testigos de Jehová es la negativa a que sus hijos participen en ciertas actividades cívicas, tales como el saludo a la bandera y el canto del himno nacional (7 por ciento). El adversario en este tipo de conflictos es sobre todo la escuela, donde se imparten, por ende, ideas contrarias a la fe y se promueven actividades frívolas, como los «bailables». Sin embargo fueron las causas culturales —que ocupan explícitamente más de la mitad del total— las que, en último término, constituyeron su causa fundamental. Se acusó a los evangélicos de negarse a contribuir para la fiesta patronal (9 por ciento), a cooperar para obras comunitarias, como la reconstrucción del templo (17 por ciento), a prestar su «tequio» (13 por ciento) o a desempeñar cargos de servicio colectivo (11 por ciento). En general, estas quejas suelen venir juntas, de modo que constituyen un complejo cultural que afecta directamente al «sistema de los santos». Los protestantes, al no creer en ellos, rechazan los signos de pertenencia y con ello, las condiciones para disfrutar de los bienes de la comunidad. Las mismas medidas punitivas son aplicadas a los enemigos que ya no quieren colaborar.

Los «evangélicos» alegan que las fiestas «paganas» no son las suyas; que son un pretexto para el derroche económico, borracheras e inmoralidades. En Telixtlahuaca (Etlá), se les respondió que «la fiesta no es de un grupo religioso particular, sino de todo el pueblo, sin distinción de ideologías o credo». Las fiestas efectivamente, constituyen un momento catártico de la vida del pueblo, importante para mantener la cohesión grupal y para relacionarse con los pueblos comarcanos. El derroche del excedente, que propicia la continuidad de la sobrevivencia, así como la embriaguez ritual y la danza son vías para perderse en la inmanencia que ayudan a soportar la cotidianidad del tiempo profano.

En cuanto a las cooperaciones para la reconstrucción del templo, como tequio o como cuota, los evangélicos aclaran que no se oponen a aportar para las obras civiles del pueblo, pero que no quieren beneficiar a la Iglesia Católica, por lo que piden que su cooperación se destine a obras de beneficio social. Sin embargo, hay lugares en donde el templo, construido desde tiempos de la Colonia, es prácticamente el único patrimonio cultural del poblado. A veces, el templo dispone de otros bienes (terrenos, joyas o ganado) que le permiten fungir como un seguro colectivo en casos de infortunio. Es por eso que los vecinos de San

Juan Juquila Mixes, replican a los Testigos de Jehová: «los católicos, cuando se trata de organizaciones de inauguración o cooperación, han vendido sus ganados de la Iglesia Católica, y beneficia a todos, sin distinción de secta».

En el «sistema de cargos» o sea, aquellos servicios de creciente responsabilidad que todos los ciudadanos varones tienen que desempeñar en forma gratuita durante un año, los cargos religiosos y los civiles se imbrican, de modo que presentan vías paralelas o combinadas de ascenso político. Este sistema es un complejo cultural de gran importancia, de modo que desempeñar un cargo es considerado una de las mayores obligaciones. La acusación de que los «evangélicos» se rehusan a desempeñar los cargos es bastante reiterativa (al menos 33 conflictos); aunque en su defensa, aclaran su disposición a aceptar los cargos civiles, oponiéndose tan sólo a los cargos religiosos (sacristán, encargado, tesorero, fiscal, mayordomo o simple topil del templo). Pero además de la dificultad que implica encontrar otro cargo civil equivalente, para no darles ventaja, no siempre resulta fácil delimitar aquí donde empieza una actividad propiamente «confesional»: por ejemplo, en Logolava, los policías tienen que armar la cárcel de Jesús el jueves Santo, o los topiles tienen que dar algunos servicios para el sacerdote. En San Juan Tavela, el pueblo les refuta: «Como costumbres, nosotros ahí tenemos que ir como correo (llevar cartas, llevar paquetes de algún funcionario, maletas del maestro, del sacerdote, del topógrafo, del asistente rural, etcétera). Por ese motivo otras personas que sí cumplían, objetan hacerlo también».

La resistencia se refleja incluso en actividades aparentemente «profanas» como la banda de música. Los evangélicos se oponen a cooperar para comprar instrumentos musicales, alegando que «la banda es de carácter religioso y para fiestas de carácter particular», mientras que para el resto del pueblo de San Baltazar Guelavía, «la banda es de beneficio social: es decir, se emplea para celebrar algunas fiestas nacionales, alguna campaña de algún candidato gubernamental, para recibir a algún funcionario que viene a inaugurar una obra, etcétera».

Ahora se explica mejor la intensidad de la reacción: «No estamos de acuerdo en perder nuestras costumbres y tradiciones como grupo étnico y como mexicanos —dijeron los de San Pedro y San Pablo Ayutla— por eso no podemos seguirlos tolerando». «Dividen la identidad de la comunidad católica —añaden los de San José Chacalapa—; si estos trabajos no se paran, el pueblo quedará dividido en lo más íntimo de su identidad: su religión». Más que fanatismo católico, parece, pues, tratarse de una estrategia de resistencia cultural, como lo expresan los de la ranchería Guadalupe Victoria (Santa María Tlahuitoltepec):

La autoridad considera que sus actos fueron conforme a la Constitución. Más aún, con respecto al artículo 4º, que establece que la ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social... porque esta autoridad no está defendiendo los intereses de alguna religión concreta, sino la integración de la comunidad.

Crisis de la comunidad tradicional

Surge así una nueva interrogante, si la nueva religión resulta tan desestabilizadora para su cultura, si las fuertes represalias los obligan a romper con sus vínculos sociales de entreayuda (compadrazgos, mayordomías), con los antepasados (quema de imágenes heredadas, abandono de responsos conmemorativos), con su domicilio (nuevos barrios formados para estar cerca de los cofrades y del templo), e incluso con la comunidad (ostracismo), ¿entonces por qué la gente muestra tanto interés en convertirse? La hipótesis que se manejaba hace apenas unos años —una «estrategia deliberada del imperialismo» para hacernos perder la propia cultura— ha parecido a todas luces insuficiente, pues, aparte de que no se ha podido demostrar, no resuelve la interrogante de las conversiones.

Para tratar de comprender mejor el problema conviene atender a lo que está pasando en estas comunidades indias. Más arriba se indicó cómo la agreste orografía del estado permitió la sobrevivencia, con relativa estabilidad, de algunas formas de vida antiguas. Cuando los liberales decimonónicos intentaron apropiarse de las tierras comunales, la estrategia exitosa de los pueblos fue reforzar sus pautas culturales tradicionales. En cambio, ante la política indigenista gestada desde el cardenismo, éstas tuvieron que irse abriendo hacia el exterior. En aquellos tiempos, la sequía y la hambruna obligaron a un sector de la población a emigrar. La salida temporal del pueblo modificó el estilo de vida, pues se abandonó el autarquismo económico, introduciéndose la economía de mercado. La desintegración de la comunidad se acentuó con la crisis en el medio rural a partir de los años sesenta. A diferencia de lo acontecido en las décadas anteriores, cuando las migraciones obedecían a causas conyunturales, a partir de 1970 y, sobre todo, 1980, obedecen a razones estructurales, de modo que el éxodo es constante y progresivo.²⁰ Para colmo, junto con las carreteras se introdujo la energía eléctrica y, con ella, los *mass-media*, especialmente la televisión, que está ejerciendo un impacto insospechado.

²⁰ Donato Pioquinto Ramos, *Las migraciones de la sierra norte de Oaxaca*, IISUABIO, (medito).

La formación de nuevas identidades más complejas (como la «identidad nacional») provocó algunas transformaciones en las pautas culturales de mayor significación: a partir de 1950 se modificó la organización de las fiestas, sustituyéndose las gravosas mayordomías por cooperaciones de todos los vecinos quedando además convertidas en «folklore» para promoción turística. El sistema de cargos perdió su espíritu democrático, por un lado, debido al mismo régimen de partidos políticos, y por otro, por el recurso de algunos miembros relacionados con la ciudad de Oaxaca, para ser nombrados desde allá como candidatos y obtener las ventajas que ahora ya pueden obtener. El tequio fue elevado, ciertamente, a categoría constitucional en el estado; pero a la vez, aprovechado para abaratar costos de programas diseñados en el exterior. Es posible que con la nueva Ley de Cultos y Asociaciones Religiosas, muchos templos dejen de pertenecer a la comunidad.

Al analizar las fechas de los conflictos, vemos que entre 1977 y 1982, se registró un promedio de 13 conflictos anuales. El año 1983, sorpresivamente, tuvo uno sólo y en los años posteriores la curva fue recuperándose hasta llegar a los 8 conflictos en 1986; pero al año siguiente, la curva se disparó bruscamente, pasando a 44 conflictos, elevándose en hasta los 55 de 1989. La curva coincide con la aguda crisis que atravesaba el país, especialmente en el agro oaxaqueño, donde la producción tradicional del maíz se vino abajo, y fue desplazado por otros productos más comerciales. Mientras que en los años cuarenta el cultivo del maíz ocupaba el 86.1 por ciento de la superficie total dedicada a la siembra y se sostenía en los años cincuenta y sesenta con el 82.3 y 74 por ciento respectivamente, en la década de los setenta el cultivo de maíz no creció; en cambio, las frutas tropicales y la caña de azúcar resultaron favorecidas. En la primera mitad de los ochenta la superficie destinada a los granos básicos decreció hasta ocupar tan sólo 53.4 por ciento de la superficie. De 1985 a 1990 la situación alcanzó su máxima gravedad, pues el maíz descendió 30 por ciento, mientras el café se incrementó 40 y los frutales 24 por ciento.

Considero de la mayor importancia el desplazamiento del maíz por el café, producto que desde su inicio, en los años cuarenta, apareció como causante del fin del trueque, la monetarización del mercado y la aparición de los acaparadores. El maíz es un cultivo vinculado fuertemente a la tradición. El ritual festivo sirve para rubricar su siembra y su cosecha, y con frecuencia es promovido para marcar alguna actividad agrícola importante. Los nuevos productos tienen otro ritmo de trabajo y no coinciden con las fechas del calendario festivo, de modo que cuando llega la fiesta, la gente no tiene dinero y ésta

se vuelve más gravosa.²¹ Pero además, los nuevos cultivos —y menos todavía la actividad industrial— no están tan ligados a los avatares climáticos: los santos, pues, no parecen tan necesarios y para colmo, su protección deja ya de sentirse.

Este impacto del cambio de producción se produjo de manera desigual en las diversas regiones. Las zonas más afectadas fueron la Sierra de Juárez, la Mixteca y parte de los Valles Centrales²² que son, cabalmente, aquellas donde hubo más conflictos religiosos durante estos mismos años. Hay que recordar que tanto la Sierra de Juárez como la Mixteca son regiones eminentemente indígenas, con economía de «infrasubsistencia», sometidas a un ritmo migratorio muy intenso y con una población protestante similar en números absolutos. En cambio, los Valles Centrales merecen una aclaración suplementaria, pues aunque la región tuvo una proporción de conflictos similar a las anteriores, éstos fueron notoriamente de menor intensidad. Por lo pronto, se encuentran bastantes poblados pequeños y relativamente aislados, con las mismas características que los anteriores, pero junto a ellos hay lugares con un desarrollo industrial considerable, gran concentración de población, mayor grado de escolaridad y fuerte actividad comercial y artesanal que los hacen notoriamente diferentes. Esto obliga a superar el determinismo economicista que atribuye las conversiones a factores de precariedad de vida, como si la necesidad fuese madre de las innovaciones. La modernidad, con sus secuelas de secularismo y pluralismo, va alcanzando también al medio indígena a medida que éste se abre al exterior.

Fin de la homogeneidad

Ante los elementos anteriores surge otra nueva interrogante: ¿entonces, por qué no son más los que se convierten? Al respecto, resultan sugerentes los planteamientos de Robert Wuthnow,²³ quien aplica a lo ideológico las

²¹ Las fiestas patronales en la mayoría de los pueblos oaxaqueños tienen lugar durante el verano y el otoño. Si la fiesta de algún santo cayese en época en que la comunidad no tiene excedentes, su celebración se traslada una novena de meses, como en Betaza, San Vicente Piñas o Lachiroag. En este último lugar la fiesta de San Cristóbal celebrada en noviembre antes de ser «descontinuado», fue trasladada a agosto. Al introducirse el cultivo del café, la Virgen de la Soledad, un santo secundario en el lugar, desplazó al patrono, pues es en su día cuando el nuevo producto proporciona la mayor ganancia.

²² Carlos Sorrosa, *Situación agrícola en Oaxaca*, IISUABJO, (inérito).

²³ Robert Wuthnow, *Meaning and Moral Order Explorations in Cultural Order*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1987, pp. 145-214. Citado por Gilberto Giménez para aplicarlo a los cambios de identidad religiosa en su artículo inédito «Cambios de identidad y cambio de profesión religiosa», Instituto de Investigaciones Sociales, 1990.

hipótesis del evolucionismo biológico: cuando cierto entorno ecológico se modifica, se provoca la proliferación de «anomalías» genéticas entre los nuevos miembros de aquellas especies cuya supervivencia resulta amenazada. Algunas de dichas «anomalías» resultan más favorables para adecuarse a la nueva situación y su herencia será la que tenga mayor viabilidad para la especie. A su vez, el mismo medio ambiente influirá sobre ellas, haciendo más estable la variación. Aplicando este modelo a nuestro caso, partimos de la crisis de la comunidad indígena tradicional, iniciada en los años cuarenta, pero acentuada desde hace un cuarto de siglo para acá y acelerada aún más en los últimos años: la comunidad ha dejado de garantizar la supervivencia de sus miembros, muchos de los cuales tienen que salir para ganarse la vida como cada cual pueda. Esta situación es percibida bajo la expresión de que «los santos fallaron».

Dado que las comunidades rurales han dejado de ser homogéneas, los cambios económicos aludidos son resentidos de diversas maneras. El sector más intuitivo, que posiblemente haya tenido mayor experiencia de apertura al exterior, percibe que la situación ha dejado de ser lo que era tradicionalmente y tiende a avergonzarse de sus costumbres. No extraña que algunos de ellos resulten más receptivos al proselitismo de los nuevos grupos «proféticos» que promueven una teología en donde la salvación se realiza individualmente, sin mediaciones comunitarias. Pero junto a esta «anomalía» se dan también otras. Es probable que ese mismo sector modernizado no sea asediado por tentaciones conversionistas y derive hacia formas de catolicismo urbano, más devocionales e individualistas. En cambio, el sector más tradicional, representado por los ancianos, que quizás retenga posiciones caciquiles, reaccionará de manera totalmente opuesta y tenderá a resistir los cambios, reforzando sus costumbres y signos de identidad. El nuevo grupo disidente representa para ellos un enemigo que desestabiliza a la comunidad y que pone en peligro la subsistencia colectiva, por lo que su resistencia lo empujará a la intolerancia.

Entre ambos extremos parece existir otra posición apenas emergente, representada, tanto por la nueva pastoral indígena de la Iglesia Católica, como por la nueva generación de profesionistas indios que no están dispuestos a desculturizarse. Para éstos, la cultura tradicional es un valor que debe ser defendido ante las tendencias desintegradoras de la modernidad impositiva; sin embargo, debe ser repensada para que responda a los nuevos desafíos, pues las culturas son siempre vivas y el anquilosamiento es el mejor camino de la desintegración. La formación de grupos pequeños al interior de la Iglesia (con

relaciones más primarias que al mismo tiempo que mantienen continuidad con la cultura tradicional son concientes de los nuevos problemas económico políticos) puede proporcionar otro medio de identidad colectiva, si logra encontrar formas de cooperación «ecuménicas», tal como sucede en las cooperativas cafetaleras del Istmo que tienen fuerte participación protestante.

Consecuencias de las conversiones

La última interrogante se refiere a las consecuencias que están teniendo estas conversiones en el medio indígena. Su presencia en la localidad, así se trate de un grupo muy pequeño, ocasiona importantes transformaciones en lo que a la identidad cultural se refiere:

1) Cambios en las identidades religiosas. Al abandonar con resentimiento el «sistema de santos», los neoconvertidos se pasan a otro sistema alternativo que se halla presente, el «sistema del espíritu», central sobre todo en los grupos pentecosteses, donde la comunicación con la divinidad se da directamente, sin mediaciones de los santos ni de la comunidad. En ellos, además, encuentran nuevas identidades (ya no de tipo étnico, sino religioso) y nuevas redes de entretayuda (incluso con profesionistas de la ciudad) para sustituir las que dejan. La tendencia de los indígenas a la refuncionalización de las innovaciones desde el propio *ethos* les permite recuperar otras pautas de su antigua religión autóctona, tales como la emotividad espontánea, la sanación por la fe, el liderazgo carismático o la fascinación por lo maravilloso (la glosolalia). El trance, inducido por las oraciones prolongadas y los cánticos rítmicos, tiene más similitud con aquel que sus chamanes alcanzaban con alucinógenos, olvidados por siglos de formalismo propio de la sobria liturgia romana. Las interpretaciones bíblicas apocalípticas y milenaristas les parecen más cercanas al discurso mítico antiguo que las propuestas por los católicos, etcétera.

Si los nuevos movimientos religiosos recuperan pautas tradicionales no tan valoradas por la Iglesia Católica, ocasión de memoria colectiva que les da continuidad con la antigua tradición de los antepasados, paradójicamente esto les permite una rearticulación mejor con la modernidad, al tiempo que les proporciona nuevas formas de identidad.

2) Construcción de nuevas identidades. Las identidades se construyen siempre con referencia a las alteridades, pues son procesos subjetivos de diferenciación. Cuando no había practicantes de otra religión, no se tenía conciencia de pertenencia confesional. En el poblado no había «católicos», pues la gente se sentía simplemente zapoteca, mixe o chatina. Por esto, ante el reclamo de no colaborar con la fiesta «pagana» o «católica», las autoridades

alegan que se trata simplemente de la fiesta del pueblo, en la que todos los miembros de él participan, pues el no hacerlo significa su no pertenencia a la comunidad. La presencia de un pequeño grupo con su nueva identidad religiosa propia provoca que los católicos comiencen a sentir también su identidad religiosa propia. Pero el fervor fanático de los neoconvertos hace que una de las múltiples identidades que todo mundo posee, absorba o inhíba a las demás,²⁴ de modo que dejan de sentirse zapotecos o mixtecos, para considerarse exclusivamente como Testigos de Jehová o como pentecosteses. Se requiere, por tanto, encontrar nuevos signos de identidad colectiva fuera del ámbito religioso.

3) Laicización de la autoridad. Se ha hablado de que en el medio indígena la autoridad está sacralizada. Esto es natural, pues la primera legitimación del poder tuvo signo religioso. El actual sistema de cargos, como se dijo, imbrica servicios de índole religiosa y civil, pues el presidente municipal decide en algunas cuestiones religiosas. Ahora el grupo protestante exige que la autoridad sea laica y presiona a la Iglesia Católica para asumir funciones que antes desempeñaba desde la autoridad. Tenemos un ejemplo en el escrito que los evangélicos de San Isidro Lagunas (San Andrés Lagunas) dirigieron al presidente municipal, rehusándose a cooperar para la reconstrucción del templo católico:

a) La Constitución política es superior a las ordenaciones del municipio y ésta respeta las creencias individuales.

b) Las religiones son como los partidos políticos: nos reunimos personas que pensamos igual y no podemos ayudar los del PRI a los del PRD.

c) La autoridad está desligada de cualquier grupo religioso, por lo que no debe intervenir a favor de ninguna religión. Sólo cuidar el orden de cada grupo religioso, pero sin meterse en ninguno.

4) Privatización de la fe. Al dejar de proporcionar los elementos de identidad comunitarios, los nuevos grupos presionan para la supresión de actividades confesionales en la escuela, en las diversiones festivas, en los cementerios, etcétera, con lo que se favorece la tendencia, propia de la modernidad, hacia la autonomización de lo religioso, replegándolo a su esfera propia. Igualmente, la religión deja de brindar el «universo simbólico» aglutinador, unificante, compartido por todos y que recababa la misma la adhesión del sentido común para convertirse en cuestión de vida privada, a la que cada cual, individualmente, acepta en la medida que «más le agrade».

²⁴ Citado por Giménez, *op. cit.*

Su ritual, hasta ahora ejercido públicamente, en el espacio abierto y central del poblado, se reduce al que el grupo realice «al interior del templo» y en horario asignado por la autoridad.

5) Introducción del pluralismo. La única vía para evitar confrontaciones como las que están aconteciendo es aceptar que esta situación es irreversible, lo cual dará cabida al pluralismo. En esta actitud, propia de la vida moderna y de la cultura urbana, una variedad de oferta cosmovisiva —el sincretismo tradicional, el catolicismo oficial, el secularismo y la gran variedad de grupos de inspiración protestante— compiten por lograr la adhesión de cada uno de los miembros de la comunidad. Ninguna de estas visiones del mundo se impone en forma coercitiva, dado que la situación de monopolio ha derivado en una situación de mercado.

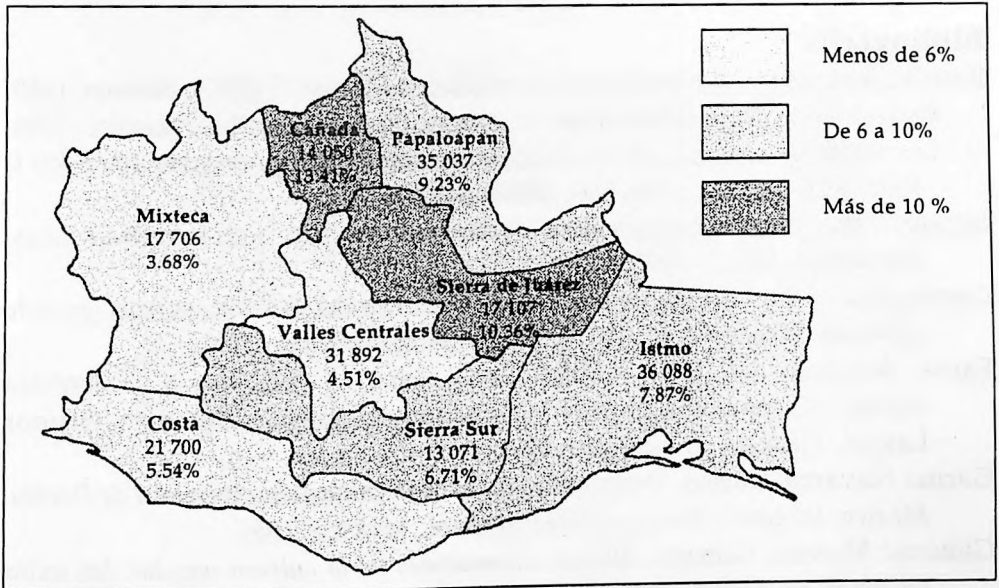
6) Replanteamiento de los derechos indios. Se ha despertado últimamente un sentimiento de solidaridad con los vejados, con los derechos que les corresponden como seres humanos. Entre ellos, la libertad de creencias ha sido una adquisición contra la intolerancia y el fanatismo. Ahora bien, la toma de consciencia de los derechos humanos ha pasado por tres etapas: la primera correspondió a los derechos del individuo en su calidad de especie humana; la segunda a los derechos comunitarios y a una vida digna; la tercera etapa es sensible a las diferencias, los derechos que todos tenemos en a cuanto género, etnia o raza. Los protestantes tienen toda la razón al quejarse de no ser respetados en su fe. Pero las comunidades indias tienen también razón al defender sus tradiciones inveteradas. Al artículo 24 de la Constitución (y las recientes reformas al 130), debe complementarse con las reformas al artículo 4°.

Conclusión

Las circunstancias que hicieron que las comunidades indígenas de Oaxaca se abriesen al exterior, mediante la occidentalización forzosa, provocaron cambios importantes en su estilo de vida: en lo económico, se incorporaron al mercado, a formas incipientes de industrialización y cambio de cultivos. En lo cultural, el turismo, las carreteras y la televisión generaron el consumismo y la conversión de algunas costumbres en folklore. En lo social se produjo un desajuste en el sistema de cargos, en las formas de elección de la autoridad, degeneró el sistema del tequio y la movilidad migracional se volvió estructural. Todo esto significa un choque con respecto a la mentalidad tradicional y con factores de desestructuración, tanto del tejido social (poblado, estructuras), como de las creencias tradicionales.

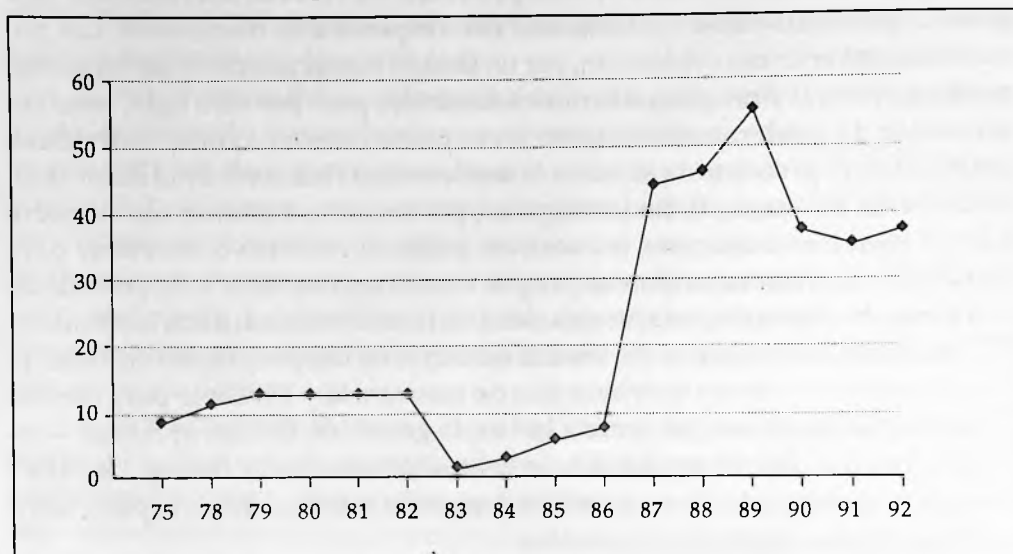
Es en este contexto en el que se producen los nuevos movimientos religiosos, con un discurso contestatario con respecto a lo tradicional. Las numerosas conversiones evidencian, por un lado, la inadecuación de las funciones política, cultural y religiosa a la nueva situación; pero por otro lado, resultan un vector de modernización, tanto en el plano colectivo como individual, rearticulando procesos de acceso a la modernidad (laicismo de la autoridad, pluralismo, diversidad). En lo religioso, provocan su deslinde con respecto a otros sistemas culturales (educativo, político, recreativo, etcétera) para reducirlo a una esfera autónoma propia, como cuestión de la vida privada de cada cual. No obstante, esta integración con la modernidad, dada la situación de subalternidad en que se da, resulta un factor de desintegración cultural, lo cual ocasiona violentos movimientos de resistencia y conflicto para con los sectores más tradicionales; pero a la vez, la gestación de movimientos —religiosos o no— de dinamización de las tradiciones hacia formas de reforzamiento de identidad para posibles proyectos alternos de incorporación a la modernidad desde el propio *ethos*.

Extensión regionalizada del protestantismo en el estado de Oaxaca.



Fuente: XI Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México, 1990.

Cronología de conflictos religiosos en Oaxaca.



Fuente: Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos, Dirección Jurídica y de Gobierno del estado de Oaxaca

Bibliografía

- Bastian, Jean Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, CUPSA, México, 1983.
- , *Breve historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, Mexico, 1986.
- , *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*, FCE/El Colegio de México, México D.F. 1989.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, (1967) 1981.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglo XVIII*, FCE, México, 1988.
- Fabre, Artemia, *Religión y conflicto social: entre la costumbre y la identidad individual*, ponencia para el VIII Encuentro Iglesias, Estado y Grupos Laicos, Tlaxcala, noviembre 1992.
- Garma Navarro, Carlos, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, Instituto Nacional Indigenista, Mexico, 1987.
- Giménez Moreno, Gilberto, *Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México*, Estudio sobre las Culturas Contemporáneas, Universidad de Colima, volumen. III, número 7, septiembre de 1989, pp. 119-130.

- , *Sectas religiosas en el Sureste: aspectos; sociológicos y estadísticos*, CIESAS del Sureste SEP/CONAFE, Cuadernos de la Casa Chata, número 161, 1988.
- Marroquín, Enrique, *La cruz mesiánica; aproximación al sincretismo religioso indígena*, Palabra IISUABJO, México, 1989.
- Montes, Olga, *Conflictos religiosos en Oaxaca*, IISUABJO, (inédito).
- Ramos Pioquinto, Donato, *Las migraciones en la sierra norte de Oaxaca*, IISUABJO, (inédito).
- Ruiz Guerra, Rubén, «Consideraciones acerca de la bibliografía, metodismo en México», en *Secuela*, Revista Americana de Ciencias Sociales, Instituto Mora, México, 1985, pp. 64-72.
- Schuster, Juan, «El Instituto Lingüístico de Verano», en *Los universitarios*, número 205, diciembre de 1982.
- Sorrosa, Carlos, *Situación Agrícola en Oaxaca*, (inédito), IISUABJO.
- Vázquez Palacios, Felipe, *Protestantismo en Xalapa.*, Gobierno del Estado de Veracruz/Comisión Estatal Conmemorativa del Encuentro de Dos Mundos, México, 1991.
- Villaman, Marcos, «Religión y pobreza: los nuevos movimientos religiosos», en revista *Topodrilo*, número 25, pp. 26-28.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1976.