



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Conflictos religiosos en Oaxaca.

Conflictos religiosos, derechos humanos y tolerancia: una relación difícil.

Artemia Fabre Zarandona

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Carlos Garma Navarro

Asesores: Dr. Albert Kasanda

Dr. Elio Masferrer Kan

INDICE. A. M. IZTAPALAPA BIBLIOTECA

TEMA	Página
Introducción	1
Parte 1	
Conflictos Religiosos, Derechos Humanos y Tolerancia: Una Relación Difícil	3
Perspectiva Histórica de los Conflictos Religiosos	3
Conflictos Religiosos, Derechos Humanos y Tolerancia	9
Parte 2	
Antropología y Sociología de los Conflictos Religiosos	15
Perspectiva Antropológica y Sociológica de la Religión	16
La Situación Religiosa en el Mundo Contemporáneo: Un Mundo Globalizado	26
Parte 3	
Conflictos Religiosos y Tolerancia	28
Perspectiva de los Conflictos Religiosos y Tolerancia: Una Caracterización	29
Sociedades Multiculturales y el Concepto de Tolerancia	31
La Tolerancia como Alternativa o Alternancia	33
Sobre Cultos Religiosos y Comunidades Indígenas	36
Las Comunidades Indígenas, las Asociaciones Religiosas y los Sistemas Jurídicos	41

TEMA	Página
Parte 4	
Conflictos Religiosos en Oaxaca	43
Patrones de Asentamiento de Grupos Religiosos	45
Asociaciones Interdenominacionales y el Trabajo Misional	46
Grupos Religiosos, Expansión e Implicaciones Sociales	48
La Iglesia Católica y sus Distintas Expresiones Religiosas	51
La Dimensión Política	52
Expedientes sobre Cultos Religiosos y las Implicaciones Socio Políticas	55
Parte 5	
Conclusiones	58
Bibliografía	64

Introducción

El ensayo que aquí se presenta tiene como objetivo: mostrar la incidencia de los conflictos religiosos en México y observar la íntima relación entre sistema jurídico, tolerancia y conflictos religiosos como un primer acercamiento a esta problemática, que permita discutir cuestiones sobre el lugar del fenómeno religioso, la relativa autonomía del campo religioso y su íntima relación con movimientos sociales, estos ya sean aquellos que promueven cambios religiosos o cambios en el ámbito social y político.

En muchas ocasiones se desdeña el ámbito religioso y en lugar de contribuir a la solución o distensión social los mecanismos de arreglo o convenios, sólo logran mayores conflictos como lo muestra no sólo la historia contemporánea sino una historia cruel en la larga duración.

El presente ensayo se dividirá en cinco partes con el objeto de presentar una perspectiva tanto sociológica como antropológica e histórica de los conflictos religiosos que nos permita tener un marco de referencia teórico para abordar este tipo de conflictos en nuestro país.

La primera parte tratará la perspectiva histórica sobre los conflictos religiosos -fundamentalmente del cristianismo-, para poder entender no sólo su existencia actual en México sino en general en las sociedades contemporáneas; así como el desarrollo del concepto de los derechos humanos religiosos y el de tolerancia a lo largo de la historia de la humanidad.

En segundo lugar, trataré desde la perspectiva de las ciencias sociales –antropología y sociología– los sistemas religiosos como generadores de cohesión social y de sentido de vida.

En un tercer apartado trataré temas relacionados con la religión y la tolerancia en el mundo contemporáneo, ubicando el conflicto social, a partir de tomar en cuenta el lugar y papel de los sistemas religiosos, en la actualidad, además de ubicar la problemática social y legal de los conflictos religiosos en México como en algunos otros lugares.

El cuarto apartado presentará algunos resultados sobre el trabajo de campo en Oaxaca que permitieron observar a este Estado de la República como el de mayor incidencia de conflictos religiosos. A pesar de que Chiapas, numéricamente tiene mayor número de expulsados, en Oaxaca existen conflictos religiosos en prácticamente todas sus ocho regiones, no así en Chiapas. El quinto y último apartado expone las conclusiones del presente ensayo.

La investigación realizada en el estado de Oaxaca, como en otros estados como Nayarit me permitió observar una problemática que son los conflictos religiosos en México. En su primera fase de investigación se llevó a cabo un diagnóstico estatal, el cual evidenció la necesidad de llevar la investigación hacia la tensión social y jurídica que se presenta en el país a partir de conflictos religiosos, en donde el estudio del ámbito jurídico y religioso serán el objeto de la tesis de doctorado.

Parte 1

Conflictos religiosos, derechos humanos y tolerancia: una relación difícil

Perspectiva Histórica de los Conflictos Religiosos

Dentro de los conflictos sociales, los conflictos religiosos han sido y siguen siendo de los más violentos y de mayor reincidencia. Estos han implicado la persecución de miles de seres humanos y han producido los actos más "canibalísticos" a lo largo de la historia de la humanidad. Lo anterior en pos de un discurso ideológico, que pretende salvaguardar y expandir sistemas de creencias religiosas¹ que imponen prácticas y normas de conducta que, paradójicamente, tienden a enseñar a la humanidad a vivir desde una perspectiva más "humana y más digna"²; siempre mirando hacia un concepto de hombre construido desde ese ideal de trascendencia – hombre Dios -, que pretende elevar a los más altos ideales el quehacer humano en esta tierra³.

En estas religiones existen expresiones de los ideales de justicia y de un orden correcto para los asuntos humanos, pero no desde una perspectiva humana *per se*, sino desde un orden natural dado por la trascendencia⁴.

El judaísmo, el islamismo y el cristianismo son religiones de revelación, fundadas en un precepto fundamental de amor a un único Dios, a uno mismo y al prójimo; sin embargo, al expresarse a

¹ - Estos sistemas religiosos a los que me refiero son en principio los llamados grandes tradiciones religiosas como son el islamismo, el judaísmo y el cristianismo e incluso el budismo que aunque no se centra en un concepto teísta, si muestra el camino para la iluminación humana y la posibilidad de trascender el círculo kármico del samsara.

² - Dos conceptos que a lo largo de la historia del hombre se han ido construyendo de diversas formas y que cada sistema religioso les ha dado valores semánticos diferentes en relación con los procesos sociales de cada sociedad en donde estos sistemas religiosos forman parte.

³ - Los sistemas religiosos tienen declaraciones universales de lo que es una buena vida, una buena sociedad y proveen una escala de valores para gobernarse a sí mismos: "... religion invariably provide universal sources and 'scales of values' by which many persons and communities govern themselves..." :Jaques Maritan en Witte Jr: 199, XIX, quien nos provee de una discusión sobre el papel de las grandes religiones y un fundamento primario en estas religiones sobre el concepto de derechos humanos religiosos. Es decir, se establece una relación mutua entre los sistemas religiosos y los grupos humanos. El sistema religioso depende de la visión de comunidad humana y sus instituciones para dar coherencia y contenido a esas escalas de valores y tener una manifestación concreta.

⁴ - Brian Tierney en su artículo: "Religious rights: a historical perspective" : 1996, 17 hace referencia a esta tendencia universal de estas religiones de hablar de la justicia y un orden social humano sin llevar a la construcción del concepto de derechos humanos subjetivos; esta idea se ha logrado hasta el siglo XX para el caso del cristianismo en general.

través de libros revelados y ser estos considerados textos canónicos y como autoridad máxima, muestran, nos dice, Witte Jr. , más los deberes y obligaciones de cada creyente para consigo, con su comunidad y con su Dios, que hablar sobre la libertad de otros a no expresar su misma religión (Witte Jr.). op.cit XX)⁵:

“To be sure, none of these religious traditions speaks unequivocally about human rights, and has amassed an exemplary human rights record over the centuries. Their sacred texts and canons say much more about commandments and obligations than about liberties and rights” (Glendon, Mary Ann, Right Talk: The Impoverishment of Political Discourse en Witte Jr op. cit. XX).

Los anteriores elementos y la configuración social, política y económica donde cada uno de estos sistemas religiosos se desarrollaron, lograron a través de los años y las circunstancias específicas, hacer la guerra, perseguir y matar para salvaguardar esa su fe de amor a su Dios.

Los conflictos religiosos, para el caso del mundo cristiano, desde sus inicios hasta el principio de la edad moderna tenían, características que difícilmente podemos encontrar ahora en términos de su relación entre el sistema de creencias religiosas, los gobiernos temporales y la feligresía. Anteriormente se podía hablar de religiones de estado⁶ o de una omnipresencia del aparato institucional y espiritual de los sistemas religiosos, como fue el caso del cristianismo en la época de los emperadores romanos cuando estos se convirtieron e incluso llegaron a prohibir o reprimir otras expresiones religiosas. O, la iglesia católica en Europa cuando los reyes eran católicos o

⁵ - Para el caso del mundo cristiano es interesante observar que prácticamente desde sus inicios había tanto la idea de tolerar, de libertad religiosa pero también de la intolerancia y persecución. Por ejemplo existió desde sus inicios en el cristianismo, la idea de tolerar a los judíos fundamentalmente, pero no así a los herejes a quienes siempre se les violento y castigó con severidad. Tierney nos dice: “ There was always a potentiality for intolerance in the early Christians’ disregard for all other religions, their conviction that they alone knew the true God, that alone were on the true path to salvation, that all those outside the church were in a world of darkness and sin and error” (op.cit.20). Pero también nos dice como desde sus inicios había la posibilidad para fundamentar la libertad religiosa. Una de ellas es a través de la actitud para con los judíos: “The attitude of medieval church toward the Jews , and toward heretics, was shape by the teaching of Agustine ... Agustine held that, although the Jewish people had erred at the time of Christ, still it was God’s will they should always survive. They exist to give permanent independent witness to the divine law revealed in the Old Testament. ... They were indeed discriminated against ... but they were allowed to have their own synagogues and to practise their own religion” (Op.cit: 26). En años posteriores, en 1199 con el Papa Inocencio III, declaró en Vergentis, “ ... that heresy was equivalent to treason. Heretics were traitors to God, he wrote, just as others guilty of treason were trators to the emperor” (Op.cit. 30). La historia de la iglesia católica da cuenta de esta historia de represión y persecución. Se puede decir lo mismo para las iglesias protestantes en los primeros siglos de su establecimiento. Los textos de: (Tierney: op.cit:17 – 45); (Everett: 199, 121 – 141); (Wood Jr: 199, 445 – 483), se encuentran en buena mediada análisis sobre este tema, especialmente en el trabajo de Tierney se encuentra una excelente bibliografía al respecto.

⁶ - Estoy hablando aquí cuando la religión cristiana pasa a ser asumida como la religión de los emperadores romanos o en la Edad Media en Europa en donde se dieron fuertes persecuciones a los herejes. La iglesia tuvo una política de suprimir la disidencia religiosa.

cuando los papas, gobernaban políticamente y pretendían aumentar su poder y contrarrestar el de los monarcas.

Tierney a través de citar a Federic Maitland un historiador legalista, retoma y resume la situación de la iglesia católica en la Edad Media así:

“ ‘In the Middle Age the church was a state’ . The church, ... had its own institutions of government, its own bureaucracy, its own laws and law courts. In the Middle Age, secular political power was fragmented. The old Roman empire had passed away and the attempt to found a medieval Christian empire had failed – partly indeed because of the struggle between popes and emperors. ... The only bond of unity that held Western Christians society together was the bond of a common religion” (op.cit: 31).

En ese tiempo el vínculo entre el ámbito religioso y secular era mucho más claro, más evidente y permeaba prácticamente todas las esferas del acontecer humano⁷. Sin embargo siempre existió una tensión entre ambos poderes –iglesia católica/poder temporal, como bien lo apunta Tierney, quien nos dice, que el cristianismo fue diferente desde el principio, ya que creció en una cultura diferente en la que nació: convertirse o permanecer cristiano era una cuestión de decisión personal, el emperador no era considerado como un gobernante divino sino como un “perseguidor de la verdad” (Tierney: 199: 22).

Esta puntualización que hace Tierney nos permite observar el desarrollo y desenlace de esta tensión, a través del llamado proceso de secularización⁸, que ha implicado entre otros aspectos, la separación del Estado y la Iglesia en términos de instituciones y territorios que cada una gobierna⁹; no obstante, que en muchas ocasiones Iglesia y Estado han ido y siguen de la mano, legitimándose mutuamente.

⁷ - Caso típico es la Edad Media Europea en donde el catolicismo permeaba todas las esferas sociales. Otros ejemplos los tenemos con el budismo en el Tíbet, en China, en la India o, el hinduismo también en la India y el islamismo en Medio Oriente.

⁸ - Posteriormente abordaré el problema de la conceptualización de la secularización. Sin embargo, vale la pena decir, que como proceso que delimita los poderes de ambos, Estado – Iglesia, es pertinente.

⁹ - La puntualización que hace Tierney (op.cit. 22 – 24), sobre este dualismo persistente, específicamente en la Edad Media, marca ya una tendencia clara de la iglesia para pugnar por la libertad de la iglesia sobre el control temporal, dado por los monarcas medievales y que, sirvió para sentar las bases de un pensamiento y acción de la iglesia para organizar sus propios asuntos (por ejemplo sus leyes internas) y por tanto, organizar la persecución de sus disidentes, pero también fomentar la idea de libertad religiosa. Otros autores al igual que Tierney nos dicen que esto sirvió como fermento, que posteriormente se utilizó para conformar los derechos religiosos modernos. Por los menos, en una parte de ellos, referida a los derechos religiosos que cada institución tiene para autogobernarse. Sin embargo, en la Edad Media no se encuentra el concepto de derechos de cada individuo a tener libertad religiosa. Otro autor: (Marty: 1996, 1 – 16) hace un análisis muy completo sobre la relación entre la dimensión religiosa y el concepto de derechos humanos religiosos en varias religiones contemporáneas tomando en cuenta no sólo al cristianismo.

Esta mutua legitimación ha favorecido la recurrencia de los conflictos religiosos y más claro aún, es la anuencia a la persecución cuando los sistemas religiosos se convierten en parte fundamental de la cultura¹⁰.

Se puede sintetizar y decir que los conflictos religiosos anteriores giraban principalmente en torno a dos grandes temáticas para el caso del mundo cristiano. 1) La tensión entre gobierno temporal (secular) y gobierno divino (iglesia católica), en donde ambos se abrogaban la potestad de incidir en la vida interna de cada uno. La tensión y en muchas ocasiones los conflictos abiertos, se debatían en la libertad de cada esfera sin romper la mutua legitimación. 2) El conflicto interno que implicaba la existencia de las disidencias, de los herejes¹¹. En este sentido el problema de la disidencia ha sido recurrente en la historia del cristianismo y, en especial, en la iglesia católica, en donde las persecuciones a los herejes siempre fueron vistas como necesarias. Ya con el Obispo Agustino (354 – 430 d.c) se tienen las primeras justificaciones a la supresión de la disidencia, a pesar de que él mismo en sus primeros años como Obispo de Hippo en Africa defendiera la libertad religiosa, no obstante, sienta posteriormente las bases para la argumentación de la persecución religiosa por la iglesia católica. Según algunos historiadores, dice Tierney, el Obispo Agustino es considerado “ the prince and patriarch of persecutors” y como “ the first theorist of the Inquisition”(ibid 21). En 1231 el Emperador Federico II decretó que el castigo apropiado para los herejes era la hoguera (ibid: 31)¹².

Desde el siglo IV hasta el siglo XVIII, la persecución, la opresión e incluso la muerte han llenado las páginas de la historia sangrienta del cristianismo. Al no considerar la posibilidad de la libertad

¹⁰ - Por ejemplo la persecución de los Hugonotes en Francia o la persecución de los protestantes a sus disidentes en el siglo XVI e incluso XVII. Actualmente la situación en Sri Lanka con el budismo, en Irán como otros países del medio oriente con el islamismo en donde la represión y persecución religiosa es muy clara. El caso en la China comunista que desde la invasión a Tibet en 1959 hasta la fecha, agrede, reprime y asesina a la población tibetana por profesar una religión, en su caso, la budista. El gobierno chino también continua reprimiendo a su propia población por profesar creencias religiosas que considera como una amenaza al *status quo*. A pesar de que en varias de sus constituciones (1954,75,78 y 82) incluyó la libertad religiosa como garantías y derechos de sus ciudadanos. “ ... China has openly declared that human rights have been observed and religious freedom has been a long term policy which has been practised in China. But ironically, harassment have been imposed on religions ever since. The arrest of religions adherents, confiscation of church property, and termination of social services run by religious personnel have been common. ... the restrictions imposed on religion have been institutionalized by decrees and regulations” (Leun/ Tue Mun: 1995,2).

¹¹ - No así como ya mencioné en la nota 5 con los judíos, calificados como los infieles.

¹² - Es importante mencionar que con la Reforma Protestante se continuó con la persecución religiosa, tanto Calvino, Lutero, Bullinger, Melanchthon, Beza aceptaron la visión de su época de que los herejes debían suprimirse (Tierney: op.cit. 34).

religiosa individual como, un derecho inalienable para sus disidentes¹³, el cristianismo ha tenido las guerras intrareligiosas más sangrientas. Un otro tipo de conflicto fue evidentemente las guerras en contra de otras religiones, que hoy todavía crean animadversión entre cristianos y judíos, entre cristianos y musulmanes, y también la violencia con la cual el cristianismo se ha impuesto en los continentes americano, africano y asiático.

Los conflictos que se dieron al interior del mundo cristiano, entre los siglos XVI al XVIII tampoco crearon la idea de libertad religiosa individual. La multiplicidad de disidencias a raíz de la Reforma Protestante creó una infinidad de sectas - algunas de ellas se convirtieron posteriormente en iglesias - las cuales fueron perseguidas por los grupos religiosos dominantes, comúnmente aliados a los nacientes Estados - Nación. Estas nuevas sectas demandaban tolerancia para cada una de ellas, pero no una tolerancia para todas, pues cada una estaba convencida de su propia verdad y de lo incorrecto de las otras (Tierney: op.cit: 34). Al igual que los católicos, los protestantes creían también en la supresión de la idolatría y la herejía.

Las guerras intestinas al interior del cristianismo crearon situaciones nuevas y contingentes que requerían acciones inéditas, desde la perspectiva religiosa y social en términos de concebir mecanismos de tolerancia.

La Europa occidental lograba un crecimiento y fortalecimiento de los nuevos Estados - Nación, y pudo condensar la libertad de sus súbditos e iniciar un cambio en términos de las lealtades sociales; esto es, dirigirse más hacia el ámbito secular que al religioso, ya que éste estaba colapsado y con una extrema violencia. Los nuevos Estados - Nación también contribuyeron a las oleadas de guerras religiosas antes de lograr una mayor condensación de lealtades hacia ellos.

¹³ - En la Edad Media e incluso en las primeras épocas del cristianismo era aceptada ya la idea de conciencia individual. Sin embargo, se aceptaba también que si el comportamiento individual lo llevaba a una acción ilícita, podía sufrir y de hecho, así sucedía, castigos en manos de las autoridades. La idea de libertad de conciencia individual si llevaba a un cierto grado de tolerancia para con los no - cristianos. Ello implicaba que ningún cristiano debía convertir por la fuerza a nadie pues: "La gracia de Dios es un regalo y debe aceptarse libremente" (Tierney: op.cit. 26). Además de la idea de que es necesario que existan los infieles porque es una manera de mostrar fehacientemente donde está la verdad. En la Edad Media a pesar de la insistencia en la primacía de la conciencia individual, la objeción a la conversión forzada y una teoría aunque naciente sobre los Derechos Naturales, no se acercaron a un concepto de Libertad Religiosa Individual. La herejía siguió considerándose un crimen y un pecado incluso hasta el siglo XVIII, fueron considerados traidores. No obstante, se discutió y si se avanzó en términos de los Derechos Religiosos, de las instituciones eclesiásticas del control temporal. Esto se puede ampliar en los trabajos de: (William Johnson Everett: 1994,121-141) quien habla sobre los derechos humanos en la iglesia católica.

Figgs, escribió sobre la competencia de las sectas: "Fue la inhabilidad de cualquiera de ellas de destruir a la otra lo que finalmente aseguró la libertad religiosa" (en Tierney: *ibid.* 35)*. Si bien esto en cierta medida contribuyó a buscar mecanismos de tolerancia, no se la logró hasta que al interior mismo del cristianismo, se fueron sentando nuevas bases para poder entender la disidencia, no como traición sino como la posibilidad real de discordar individualmente.

En los inicios de la Edad Moderna nos dice Tierney, la persecución religiosa fue atacada por tres factores: 1) el escepticismo; 2) la conveniencia dadas las circunstancias y 3) el basarse en los principios mismos de la fe cristiana que logran contribuir a la tolerancia religiosa y al moderno concepto de libertad religiosa (*ibid.* 36.37)¹⁴.

Se retomaron y reformularon viejos conceptos elaborados a lo largo de la Edad Media para establecer los nuevos preceptos de derechos religiosos, siendo principalmente: 1) La separación de poderes en donde la iglesia no debe ser controlada por los gobiernos seculares. Esto se tradujo no sólo en mantener esta independencia sino como dice Tierney, en que los magistrados civiles no debían tener ningún derecho a interferir con las decisiones religiosas de cualquier persona (*ibid.* 39). 2) Los conceptos de libertad de conciencia y doctrina de los derechos naturales¹⁵ se

* Traducción libre de la autora

¹⁴ - Con respecto al primer punto: el escepticismo, Tierney habla de dos líneas de argumento, una desde el Humanismo Renacentista y el otro desde el cristianismo mismo en donde había aspectos que no quedaban claros como: la predestinación, eucaristía, la trinidad, etc., por tanto, no se aceptaba como válido la persecución entre cristianos. Y tampoco era suficiente al argumento de la existencia de una fe cristiana y amor a un Dios para hacer la guerra a otros. Con respecto al segundo argumento se dieron políticas religiosas guiadas principalmente por razones de Estado como fueron los casos, entre otros, los de Francia con Enrique IV que cambió su religión de protestante a católico para ganar la corona francesa y la Reina Elizabeth de Inglaterra quien persiguió políticas religiosas por cuestiones de Estado, esto indudablemente dejaba la puerta para reactivar las persecuciones bajo el mismo argumento de razones de Estado. El tercer argumento y el más importante para Tierney fueron las razones religiosas ya que permitió darse cuenta de la necesidad de basarse en principios. Desmond Tutu y Abdullahi An-Na'im, en el mismo volumen, nos habla sobre los principios religiosos del cristianismo y del islamismo como base fundamental para la construcción de los derechos humanos religiosos (Tutu: 1996, I – XVI; An-Na'im: 1996); Witte Jr. en su trabajo hace una síntesis sobre la construcción del concepto de los derechos humanos religiosos (Witte Jr: 1996: XVII – XXXV); Stackhouse discute sobre la construcción de los derechos religiosos a partir de hacer una apología teológica desde el cristianismo y reflexionado sobre la ausencia en las ciencias sociales de una perspectiva religiosa para construir y analizar el concepto de derechos religiosos (Stackhouse: 1996, 485 – 554); El trabajo de Wood: 1996, 455- 483 hace un excelente análisis sobre la construcción del concepto de los derechos religiosos tomando en cuenta los preceptos básicos de varias religiones para afirmar que no es posible hablar e incluso discutir sino se toman estos aspectos sobre derechos religiosos.

¹⁵ - En el trabajo de Tierney nos dice que de acuerdo a investigaciones recientes el concepto de derechos naturales se puede ubicar en la jurisprudencia cristiana a finales del siglo XII, especialmente con los trabajos de los canonistas. Sin embargo, sólo fue considerado como algo objetivo y no fue hasta la Edad Moderna que pasó a ser considerado el concepto de derechos naturales como subjetivo. Con lo cual el concepto de derechos naturales no sólo queda como producto de una filosofía no teísta sino al interior mismo del cristianismo y no como la creación única de la filosofía de Hobbes, a quien se le considera el fundador de la nueva teoría de los derechos (*ibid.*: 27 – 28).

fusionaron dando como resultado la conceptualización de libertad de conciencia como un derecho natural del hombre; según Tierney: Garantizada por la ley natural y discernible por la ley de la razón (ibid. 42).

Estos nuevos conceptos ayudaron, de manera significativa, a disminuir las persecuciones religiosas, que ya en el siglo XVIII fueron esporádicas. No fue hasta el siglo XIX que se estableció la libertad religiosa en las Constituciones de los estados occidentales, y fue en el siglo XX que la mayoría de las iglesias cristianas proclamaron los derechos religiosos como esenciales a la fe cristiana (ibid: 43)¹⁶. Sin embargo, en la actualidad, este largo camino que recorrió el mundo cristiano no siempre ha dado como resultado, - aún en la actualidad - una práctica de tolerancia real¹⁷. Se están viviendo nuevamente expresiones de violencia religiosa a través del surgimiento de nuevos y viejos fundamentalismos, de nacionalismos religiosos y de la fusión de expresiones étnicas o etnolingüística¹⁸ con los sistemas de creencias, para recrear contiendas religiosas.

Conflictos Religiosos, Derechos Humanos y Tolerancia

Los conflictos religiosos contemporáneos se dan en un contexto donde la relación Estado – Iglesia y la relación entre feligresía e iglesias son a través de la separación de poderes, de la aceptación de la libertad de conciencia individual y la existencia del concepto de libertad religiosa¹⁹, el cual incluye, entre otros elementos, a los dos primeros – la separación de poderes y

¹⁶ - Los artículos de William Jhonson Everett, "Human Rights in the Church" y el de Martin E.Marty, "Religious dimension of human rights: 1996, abordan con mayor profundidad la historia misma de los derechos religiosos al interior de la institución y su relación con la sociedad y otras religiones que permitieron o no la concepción de la existencia de derechos religiosos individuales y derechos de otras instituciones a ser toleradas y cómo es que se llega a la moderna concepción de los derechos humanos religiosos, asumidos desde las propias instituciones religiosas.

¹⁷ - A pesar de que desde sus inicios el cristianismo tenía un postulado claro sobre el respeto a los infieles, a los judíos, también es clara una historia de acosamiento y persecución de ellos.

¹⁸ - Miguel Bartolomé nos hace una clara distinción entre conflictos étnicos religiosos y etnolingüísticos como es el caso de los conflictos entre serbios, croatas y bosnios musulmanes: "Los medios de comunicación la presentan como una guerra interétnica, aunque en la realidad los tres forman parte del mismo grupo etnolingüístico eslavo. Pero los croatas tuvieron un reino autónomo desde el siglo X, y hasta el siglo XIV los serbios constituyeron un Estado independiente; por su parte los eslavos bosnios musulmanes resultan de la presencia otomana iniciada en el siglo XIV. Se trataría entonces de conflictos intraétnicos entre antiguas unidades políticas sectores diferenciados en el nivel religioso de un mismo grupo etnolingüístico" (Bartolomé:1997,42).

¹⁹- No sólo el concepto sino declaraciones a través de convenios y legislaciones internacionales y nacionales sobre los derechos religiosos.

libertad de conciencia -. Esto es, se limitan las esferas de acción y competencia de los tres actores en juego: 1) El Estado como entidad reguladora del orden social, es una entidad multivinculada y de supremacía hacia las instituciones religiosas y hacia los ciudadanos (Borja: 199, 236- 37). 2) Los sistemas religiosos en tanto instituciones que permanecen y se desarrollan en sociedades determinadas, no tienen el control social ni religioso y son univinculadas (Ibid); y, 3) Los individuos que tienen el derecho a decidir no sólo sobre sus preferencias religiosas y el tenerlas o no, sino también a conciliar sus relaciones con el ámbito secular y religioso.

En este contexto, lo que cambia es la ubicación social y legal de los conflictos religiosos, no así los tipos de conflictos. Siguen existiendo conflictos entre religiones, entre los sistemas religiosos en su interior y entre las opciones individuales y colectivas no sólo a decidir sobre que religión profesar, sino a no tener ninguna opción e incluso poder estar en contra de cualquier religión, ya sea en el ámbito individual o como estados nacionales²⁰.

Ciertamente el proceso de secularización²¹ contribuyó a este cambio en la ubicación del ámbito religioso, del lugar y del tratamiento de los conflictos religiosos. Por un lado se priorizó al sujeto como un individuo libre, con derechos humanos inalienables, basado en la libertad de conciencia individual y en un voluntarismo religioso (Wood Jr. Op.cit: 475). Y por otro, la secularización implicó que los sistemas religiosos pasaran a competir o a formar parte de otros sistemas ideológicos por los que pueden optar tanto los individuos como los Estados. Este proceso contribuyó así a un rechazo cada vez más evidente de la persecución e intolerancia religiosa que los sistemas religiosos insistían e insisten en mantener todavía.²²

²⁰ - Como ejemplo el caso de China, Rusia, Cuba en donde existía una clara posición estatal en contra de los sistemas religiosos o el caso contrario que es Iran, en donde el estado iraní es un estado religioso, existe una relación estrecha entre religión – cultura y gobierno.

²¹ - Sobre la pertinencia del concepto de secularización en extenso, lo trataré en páginas posteriores. Vale la pena mencionar que como un proceso de separación de poderes entre el ámbito religioso y el social es importante tomar en cuenta su capacidad de mostrar este proceso, que conlleva a observar la independencia e interdependencia de ambos poderes.

²² - Las grandes tradiciones religiosas nos dice White Jr., no hicieron declaraciones formales sobre tolerancia religiosa y libertad religiosa hasta el siglo XX; fue la iglesia católica, hasta el Concilio Vaticano II (1962 – 1965) y algunos judíos y organizaciones ecuménicas que hicieron aportaciones significativas a la construcción del concepto moderno de los derechos religiosos. Otros grupos religiosos hicieron modestas contribuciones. White Jr. agrega acertadamente lo siguiente: “ The general theological principles set out in their post – War manifestoes were endorsement of religious rights provisions in early international and constitutional texts were not followed by specific lobbying and litigation efforts. Whatever mainline religious communities were content with their own condition, or intent to turn the other cheek or look the other way in the face of religious rights abuses, their relative silence did considerable harm to the cause of religious rights and liberties” (White Jr. op.cit. XXXII). Actualmente a

También ha coadyuvado a esta continuidad de los conflictos religiosos, lo que Whitte Jr. llama depreciación o desvalorización de lo religioso y la priorización de valores seculares (Op.cit: XXXIII), aspectos que en los párrafos siguientes desarrollaré.

Es primordial recordar que al retomar los sistemas religiosos sus propios fundamentos primarios, a partir de reformular su pensamiento y acción frente a la disidencia religiosa – interna o externa - contribuyó a la fundamentación de los derechos humanos. No obstante que este ha sido un paso importante, en la actualidad todavía sigue existiendo una tensión social constante²³ entre la permanencia de los sistemas religiosos y el Estado como consecuencia de que los sistemas religiosos son instituciones que tienen intereses políticos, económicos y de poder social, no sólo frente a otras expresiones religiosas sino frente al Estado o sociedad en la que se encuentren.

Siguiendo a James Wood Jr. se puede decir que, la

“ ... tensión, incluso conflicto que se mantiene entre la iglesia y el estado – la comunidad religiosa y la comunidad política – es no sólo inevitable, sino algo que es bienvenido ... la persona religiosa debe tener especialmente claro que la tensión entre la fe con la cual uno está comprometido necesariamente trasciende el contexto histórico en el cual una persona vive en cualquier sociedad o estado - nación. Este es un conflicto que no puede ser completamente resuelto debido a la naturaleza misma de la religión, la cual está enraizada en una visión religiosa de convertirse o cambiar, tanto a la persona como a la sociedad” (op.cit: 475)*.

A pesar de esta tensión entre el mundo secular y el religioso, a lo largo de la historia de la Edad Moderna y hasta nuestros días, se ha generado una desvalorización de lo religioso, al asumir la supremacía del mundo científico y secular, lo cual ha contribuido también a la generación efectiva de derechos humanos religiosos.

Fue hasta el siglo XX, como mencioné, que las religiones cristianas asumieron formalmente una concepción amplia y centrada sobre la conciencia individual, y la libertad religiosa como parte de la fe cristiana. Lo que implica que las religiones cristianas no hicieron planteamientos explícitos sobre el tema, ya que ello, atentaba contra su existencia en términos de asumirse cada una como

pesar de la legislación internacional y nacional, seguimos observando un sin número de conflictos religiosos, violación y represión religiosa.

²³ - Otto Maduro en su texto nos muestra esta relación de autonomía y de autogestión de los sistemas religiosos y la correlación de fuerzas que se establece entre la sociedad y los sistemas religiosos. Al ubicar a la religión y el conflicto social. (Maduro:199)

* - Traducción libre de la autora

verdadera, en donde el resto – ya sean cristianas o no - estaban en lo incorrecto (Whitte Jr: op.cit. XXX – XXXII).

Incluso en el siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial, al llevar a cabo la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, si bien quedaron asentados los Derechos Humanos Individuales sobre la preferencia o no de tener alguna religión, no fue sino hasta 1981, que se llevó a cabo una propuesta concreta y más desarrollada sobre los Derechos Humanos Religiosos; en otras palabras, estos llegaron en último lugar²⁴.

La depreciación o desestima de lo religioso también ha negado o invisibilizado que los sistemas religiosos son generadores de violencia, abuso y atropello. Esa situación ha provocado que tanto en las esferas internacionales como nacionales no se haya asumido social y legalmente de forma seria los derechos religiosos, a pesar de que, hoy en día, se consideran a los derechos religiosos como inalienables y fundamentales para la existencia y viabilidad de todos los demás derechos humanos²⁵.

El haber minimizado o menospreciado la necesidad de reconocer la existencia de los derechos religiosos en la esfera internacional ha causado una serie de negligencias no sólo en el tratamiento de lo religioso sino de los conflictos religiosos, donde el abuso y la intolerancia religiosa han continuado con expresiones de violencia. No se han creado límites ni a la intolerancia ni a los derechos religiosos de cada institución e individuo que pertenece a diferentes religiones, para no ejercer violencia a otros en su derecho a no ser convertidos ni molestados por profesar otra religión.

Al respecto Whitte Jr. dice que hay tres efectos perniciosos como consecuencia de esta minimización de lo religioso, que considero pertinente mencionar:

1) la depreciación de lo religioso ha empobrecido la teoría de los derechos humanos. Ha cortado el derecho a una religión de raíz, - aunque actualmente se ha vuelto a considerar los derechos

²⁴ - Whitte Jr hace referencias específicas a esta idea de no hacer patente la adición a la Declaración sobre los derechos religiosos individuales sino hasta el Concilio Vaticano II. Aunque no niega las claras expresiones de algunas religiones sobre la creación de los derechos individuales y libertad religiosa. Pero como manifestación clara y completa, hasta 1962 – 65. (Whitte: op.cit XXX -XXXV,). En el trabajo de James Wood Jr se encuentra las referencias sobre la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el artículo 18 referido específicamente a la libertad religiosa (Wood Jr: op.cit, 478).

²⁵ - Wood Jr nos hace una análisis sobre la trayectoria del concepto de derechos religiosos en los sistemas religiosos, especialmente del cristianismo en la Edad Moderna hasta llegar a las declaraciones de la iglesia católica

religiosos como derechos primarios -²⁶ . Desde una perspectiva individual, el autor nos dice que se corta el derecho a creer, el cual conlleva, ineludiblemente al derecho de reunión, de hablar, de adorar, de hacer proselitismo, educar o abstenerse de cualquiera de los anteriores por efectos de la propia creencia. Desde la perspectiva de asociaciones religiosas, esto implica derechos corporativos a la propiedad, a la adoración colectiva, organizaciones de beneficencia, libertad de prensa, de autogobierno, etc. Lo anterior equivale a ignorar no sólo el concepto mismo de derechos religiosos, sino las fuentes históricas que han servido para otros derechos individuales y derechos de asociación.

Por otro lado, anota Whitte Jr. La depreciación de lo religioso ha provocado la separación de los derechos de las obligaciones.

“Religious rights provide the best example of the organic linkage between rights and responsibilities ... the leaders of the right revolution have tended to lose sight of these organic connection and to treat rights in abstract” (Op.cit XXXIII).

2) La depreciación, subraya Whitte Jr. , de los derechos religiosos ha agudizado la división entre el mundo occidental y el no occidental, ya que para muchas otras religiones no pueden concebir y por tanto, aceptar un sistema de derechos que excluye el religioso. Esto es, el sistema religioso esta íntimamente relacionado con cada aspecto de la vida; en estos casos tenemos al islamismo, hinduismo, budismo, taoísmo y a las religiones indígenas en todo el mundo²⁷.

3) La depreciación, señala Whitte Jr. , ha sobrevalorado el papel del Estado como garante de los derechos humanos. Sin embargo, no puede ser el Estado omnipresente y prueba de ello es que existen una serie de instituciones voluntarias privadas e incluso las mismas instituciones religiosas que median entre el Estado y los individuos para garantizar, en general, cualquier derecho humano, incluso el religioso (op.cit: XXXIII – XXXV).

en el Concilio Vaticano II en donde explícitamente se cambia de discurso sobre los derechos religiosos individuales desde una perspectiva cristiana, apegada a sus fundamentos básicos (Wood Jr: ibid. 476 – 478).

²⁶ - George Jellinek en 1895 hablaba de los derechos humanos como “la madre de muchos otros derechos” en Whitte Jr. op.cit. XXXIII.

²⁷ - Al respecto están los trabajos de An – Na'im, de Artz y Villa – Vicencio los cuales muestran y discuten sobre la diversidad cultural y los derechos universales, introduciendo una reflexión sobre el multiculturalismo y los derechos religiosos, en el libro: Religious human rights in global perspective: 1996.

Finalmente Whitte Jr. acertadamente dice, que es necesario insertar el fenómeno religioso como tal en las discusiones académicas, legales y acciones concretas sobre derechos religiosos para que sea posible, por un lado, dar viabilidad al ejercicio de los derechos religiosos y por otro, tener clara la complejidad que existe para la aplicación de convenios y acuerdos internacionales y nacionales cuando existen conflictos religiosos. Esto es, pasar de los conceptos abstractos universales sobre los derechos religiosos y ubicarlos en sociedades concretas en donde el ámbito jurídico y social imponen dinámicas particulares para expresar el conflicto como su solución. Dicho de otra manera tener claro el ámbito político y social que muchas veces favorecen más el conflicto que la convivencia y la tolerancia.

Parte 2

Antropología y Sociología de los Conflictos Religiosos

En la primera parte de este capítulo abordé una dimensión histórica de los sistemas religiosos, vistos éstos como generadores de violencia – inter e intrareligiosos – y también de cohesión social. La perspectiva histórica permitió ubicar a las religiones como instituciones sociales, políticas y económicas que se revitalizan, se transforman o acomodan a las necesidades y situaciones sociales a lo largo de la historia de la humanidad. En este sentido, los sistemas religiosos pueden ser el eje central de toda relación social: es decir, existe una relación estrecha entre sistema religioso y cultural, también como factor legitimador del orden social o como factor que entra en disputa con el orden político, económico y social.

Por lo que corresponde a este apartado iniciare una construcción sociológica sobre los sistemas religiosos, que permita analizar la permanencia de los conflictos religiosos en el mundo contemporáneo. Asumiendo como premisa que los sistemas religiosos no son neutros sino todo lo contrario, son sistemas que participan activamente en la sociedad, siendo ellos en sí mismos, sistemas culturales: activos, dinámicos y dadores de diversas formas de ver y vivir la vida, que contribuyen, según sea su grado de vinculación con la sociedad y con los individuos, a dar un sentido de vida que permea o no toda actividad humana²⁸.

Los conceptos generados desde la antropología y la sociología que ubican a los sistemas religiosos como sistemas simbólicos, sistemas de creencias y aquellos que sin descuidar este aspecto analizan las prácticas sociales por las cuales los sistemas religiosos obtienen viabilidad, permiten no sólo ubicar a las religiones como sistemas de significados, como sistemas simbólicos

²⁸ - Así tenemos el caso de las antiguas culturas mesoamericanas, como fue el caso de los Incas, de los Mayas, de los Aztecas, etc. en donde la relación entre religión y sociedad, era fundamentalmente una relación cultural donde no había una separación entre ambas esferas; como es el caso del cristianismo, que desde sus orígenes, como ya se vio, se encontraban separados y, a lo largo de su consolidación es que se dio una relación estrecha entre Estado - Religión. Y el cristianismo se convirtió en dador de sentido de vida en las sociedades donde se expandió. Actualmente tenemos en Estado Unidos lo que se llama religión civil, que permea los ámbitos sociales, económicos, jurídicos y políticos desde una perspectiva secularizada de la religión. O también lo que Roberto Cripiani (1987) llama una religión difusa que permea espacios secularizados en la sociedad. El caso de Irán, como ya mencioné, en donde la relación Estado-Religión, se ha vinculado íntimamente. En el caso de Sri Lanka donde se da una relación entre religión y sociedad a partir de un vínculo estrecho con el nacionalismo, etc.

sino también tomar en cuenta el lugar y papel de los sistemas religiosos en la sociedad. Para efectos de este trabajo se tomaron en cuenta las propuestas de: Geertz (1987), Berger (1981), Bourdieu (1982, 1993), Maduro (1980), y Giménez (1980.83). Estos dos últimos utilizan la propuesta de Bourdieu en trabajos específicos para América Latina y dan un énfasis muy claro a la relación entre religión/conflicto y religión/poder, temas que son objeto de este trabajo.

En el siguiente acápite se trabajará brevemente el aspecto contemporáneo del campo religioso, en términos de una pluralidad religiosa que implica una diferenciación y diversificación de lo religioso. Se tomarán en cuenta, las propuestas de Hervie-Léger (1987), Robertson (1991,1992), Beyer (1995) y Segato (1997), Horton (1993) y Burity (1997) entre otros, para abordar temas como la secularización, modernización y globalización, proceso de conversión, diversidad cultural y religiosa, religión e identidad.

En esta parte abordare una propuesta que permite trabajar la realidad religiosa desde la perspectiva cultural, la religión como un sistema de símbolos, para observar por un lado, la inserción social local, regional o nacional y por otro, el lugar que ocupa como determinante cultural en su relación con la sociedad en la que se encuentra. Sin embargo, la existencia de los procesos de globalización de la religión nos obligan a una discusión al respecto, ya que algunos grupos religiosos forman parte de redes globalizadas, así como sus vínculos con organizaciones de derechos humanos. Esta parte se desarrollará a profundidad en la tesis doctoral, para trabajar procesos de conversión, derechos humanos y sistemas jurídicos propios.

En el siguiente apartado se desarrollarán elementos que permitan señalar algunas directrices sobre esta temática, en materia de religión y tolerancia, derechos culturales o colectivos y los derechos individuales.

Perspectiva Antropológica y Sociológica de la Religión

Los trabajos antropológicos sobre religión han sido numerosos y en todas las corrientes teóricas, a lo largo de la construcción y consolidación de la disciplina, se ha trabajado el fenómeno religioso; sin embargo, persiste la dificultad de elaborar una definición única de lo religioso debido a la gran diversidad de expresiones religiosas en todo el mundo. No obstante, la referencia

al espacio de lo sagrado como una de las constantes, las formas y caminos para estudiar dicho fenómeno son los que han variado²⁹. Otra de las constantes es el vínculo entre lo sagrado y las formas culturales, de ahí el estudio de rituales, danza, cosmogonías, etc. En este sentido los trabajos que establecen una relación entre la construcción de sistemas simbólicos, la cultura, la identidad de un grupo o sociedad, son los trabajos que interesan en esta investigación.

Siguiendo la idea de Miguel Bartolomé sobre la apropiación de símbolos es que abordaré la relación entre religión y sociedad.

“Sólo a través de la apropiación simbólica podemos hacer nuestros los universos sociales y naturales a los cuales pertenecemos. Dentro de esta perspectiva los símbolos no sólo permiten pensar la realidad, sino también la construyen al otorgarle un sentido. La pertenencia a un sistema simbólico representa tanto la capacidad de actuar respecto a un mundo como de ser en ese mismo mundo” (Bartolomé: 1997. 99).

“... el discurso de lo sagrado opera como vaso comunicante en la construcción de un mundo social y natural compartido... en la medida en que ambos son percibidos como parte de un orden que los incluye y del cual forman parte tanto la naturaleza como la sociedad” (op.cit.100).

Así también, se retoma a Geertz (1987) que desde la antropología social, interpreta a las religiones como sistemas culturales³⁰. Esta propuesta contribuye a colocar la dimensión cultural, en tanto sistema de producción simbólica que permite establecer una relación entre el sistema de creencias, de significados y los procesos sociales y psicológicos (op.cit: 117), en donde la religión juega papeles diferenciados según sea el tipo de sociedad o grupo social. Lo importante no es en sí la correlación entre hechos religiosos y seculares sino: “... comprender cómo las nociones que los hombres tienen (por implícitas que sean) de lo “realmente real” y las disposiciones que tales nociones suscitan en ellos prestan color al sentido que tienen de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral. Hasta que punto ellas lo hacen ... cuán profundamente lo hacen ... y con cuánta efectividad lo hacen” (ibid). Es también poder observar si la religión, efectivamente funge un papel determinante como sistema cultural en una concreta sociedad o grupo social.

²⁹ - Por mencionar a algunos autores: Taylor, Malinowski, Durkheim, Mauss, Evans-Pritchard, Levi-Strauss, Leach (1976), Gluckman (1963), Eliade (1967), Wallace, Bastide (1970), Pedro Carrasco (1961),

³⁰ - Geertz habla de la cultura como un sistema simbólico – como una transmisión histórica de patrones de significados que involucran símbolos, es un sistema de conocimientos heredados que se expresan en forma de símbolos por los cuales se comunican, se perpetúan y desarrollan su conocimiento y las actividades de vida. Ver a la cultura como una red de significaciones, como textos que hay que leer, que hay que interpretar. Sin embargo, esta propuesta deja de lado el por qué las diferencias culturales se convierten en desigualdades.

La definición de Geertz sobre la religión como sistema cultural, permite un acercamiento a los sistemas religiosos desde una perspectiva antropológica³¹, que va tejiendo las redes simbólicas sociales en las que una religión es vivida por las colectividades; el autor la plantea como:

“Un sistema de símbolos³² que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz: 1987, 89).

Como ya he mencionado, los sistemas religiosos se configuran como sistemas culturales, tal es el caso de las culturas indígenas en donde lo religioso forma parte del ethos³³ cultural de ese pueblo, donde la separación del ámbito religioso no es posible, como lo son en sociedades contemporáneas en donde existe una separación de esferas entre lo religioso y lo social³⁴. No obstante esta separación, se puede observar como los sistemas religiosos se establecen en sí mismos como sistemas culturales y desde esta perspectiva interactúan sus miembros con la sociedad³⁵.

En la actualidad muchas expresiones religiosas están de nueva cuenta expresándose con mayor énfasis, como sistemas culturales, que en ocasiones, se ven enfrentados a la sociedad. Tal es el caso, de los Testigos de Jehová o sectas o cultos que se separan de sus vínculos con la sociedad

³¹ - Geertz llama a la interpretación antropológica como una interpretación densa, una “descripción densa”. (Geertz: 1987, 19- 40).

³² - Para Geertz – la concepción es el significado del símbolo – (ibid 90).

³³ - Para Geertz, ethos significa lo siguiente: “... el ethos de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que esta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida. Esta confrontación y mutua confirmación tienen dos aspectos fundamentales. Por otro, objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como las impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo con una estructura particular, como una inalterable forma de realidad captada como sentido común. Por otro lado, presta apoyo a estas creencias sobre el mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada evidencia de su verdad”. Geertz entrelaza el ethos y los símbolos religiosos de la siguiente manera: “ Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica (las más veces implícitas), y así cada instancia se sostiene con la autoridad de la otra” (Geertz: 1987, 89). Los trabajos de Berger y Luckmann (1989) sobre el “universo simbólico” y el concepto de habitus de Bourdieu (1983) son importantes para entender los sistemas simbólicos de creencias, en este caso, los símbolos religiosos. Geertz entrelaza el ethos con la relación entre sistema simbólico y un estilo de vida determinado.

³⁴ - Esto a partir del proceso de secularización entendido como la separación de poderes entre el Estado y la Iglesia y no como la pérdida del sentimiento religioso.

³⁵ - En la tesis doctoral trabajaré la relación estrecha entre religión e identidad, tema fundamental para abordar la relación de muchas comunidades indígenas en el país e incluso la relación religión/etnicidad. Obviamente la relación entre religión e identidad no es exclusiva de las comunidades indígenas pero sí es necesario diferenciar y especificar lo particular de esta relación.

mayor e incluso la impugnan y hasta llegan al grado de suicidios u homicidios colectivos como son entre otros: el culto en Uganda que ha llevado a cabo asesinatos colectivos y que en 1999 las denuncias y los cadáveres encontrados han conmovido al mundo, los davidianos en Estados Unidos, en Guyana en 1978 en el Templo de la Gente o conocido también como Jonestown se cometieron suicidios o asesinatos a cerca de 900 miembros (Robbins, et al 1991,28). Otro ejemplo, es el de Irlanda en donde ocurren constantes asesinatos entre católicos y protestantes. Las expulsiones de indígenas de sus propias comunidades como son algunos casos, en México y otros países latinoamericanos, derivados de los procesos de conversión al protestantismo.

Sin embargo, estas manifestaciones religiosas, aunque fungen como sistemas culturales a su interior, guardan diferencias con las comunidades y pueblos indígenas ya que en ellos lo religioso forma parte de la estructura social y no son producto de la modernidad, de una diversificación y diferenciación religiosa (1987 y 1991) como se refiere Hervie-Léger a las nuevas manifestaciones religiosas.

Peter Berger conceptualiza a la religión como un sistema simbólico, a partir de considerar que la religión es parte fundamental de la sociedad, que contribuye a la construcción de un "nomos"; esto es, un mundo ordenado y significativo, que logra legitimarse a partir de construir una determinada experiencia y que ésta se confirma, desde un proceso de exteriorización, de objetivación e interiorización de ese mundo ordenado de significado (Berger:1981). En donde " ... la religión legitima las instituciones sociales otorgándoles un status ontológico válido en última instancia, esto es, colocándolas dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado" (ibid: 57). Berger también nos dice que es concebir el universo entero como algo humanamente significativo y al mismo tiempo cuando el "nomos" pertenece a la naturaleza de las cosas, queda dotado de una estabilidad que fluye de fuentes más poderosas que los meros esfuerzos históricos (ibid: 46). De aquí su fuerza también como verdad absoluta y que como se veía, es fuente de cohesión y violencia.

Se tiene la idea de los sistemas religiosos como cohesionadores del orden social, como dadores de identidad y dadores de una idea de verdad absoluta o de una verdad que, aunque relativa en el conjunto de sistemas religiosos, es vivida como única y como referente cosmogónico³⁶. El

³⁶ - En este sentido los trabajos antropológicos desde fines de siglo XIX hasta los años sesenta o incluso setenta en el siglo XX, marcaban esta dinámica de cohesión social. Sin dejar de observar conflictos, de cualquier índole, entre ellos, inter e intra - religiosos. Pero la tendencia era observar los sistemas sociales como integradores y en armonía,

referente simbólico del hecho religioso cobra singular importancia al fungir como sistema cultural y no dejar de tener este referente de sentido y verdad absoluta cuando forma parte de aparatos ideológicos, la diferencia está en la magnitud y capacidad de incidir social, política y económicamente.

Por tanto, así como se acepta que los sistemas religiosos contribuyen al orden y cohesión social, es importante ubicarlos como generadores de conflicto y violencia social, justamente por que ellos se comportan como sistemas que permiten una relación “coherente” entre la cosmovisión y una práctica social determinada; lo que genera tensión y conflicto con sistemas sociales, con grupos o individuos que disienten o tienen propuestas diferentes a las que oferta un determinado sistema religioso³⁷. Por ello como se vio, todo sistema religioso necesita expresarse, expandirse y crear prácticas concretas para visibilizar su propuesta³⁸. Si es oportuno o inevitable y tiene la fuerza necesaria entrará en conflicto con el sistema social o se aliará con él, defenderá sus fronteras, limitará la entrada y salida de miembros y creará relaciones de poder con los Estados, con las sociedades, con los grupos y los individuos³⁹.

Retomando a Wood Jr., quisiera hacer hincapié en la relación conflictiva que se establece entre sistema religioso y sistema social para introducir otro elemento importante de los sistemas religiosos, que es su relativa autonomía y que señalaré a través de Giménez y Maduro, en párrafos subsiguientes. Wood Jr. nos dice:

ver a la sociedad como un sistema en equilibrio en donde los sistemas religiosos jugaban y juegan este papel. Gluckman introdujo junto con otros autores la posibilidad de incluir el conflicto y la tensión como parte del sistema pero siempre tendiendo al equilibrio, a la estabilidad. Sus trabajos sobre los rituales de rebelión dan cuenta de esta temática (1956). Se aceptaba y se acepta la cohesión y la coerción social como aspectos que permiten la viabilidad de la sociedad. Posteriormente se ha ubicado el conflicto como parte inherente de la sociedad y por ende en los sistemas religiosos.

³⁷ - Al respecto los trabajos del Proyecto de religión y derechos humanos son interesantes por la perspectiva que nos muestran sobre la relación entre religión, conflicto y violencia, en el libro editado por John Kelsay (1994) sobre el tema. También los dos volúmenes del programa sobre Religion and Law de la Universidad de Emory plantean un panorama exhaustivo sobre la relación entre derecho, religión y derechos humanos: Religious human rights in global perspective: tomo sobre Legal Perspective y tomo sobre Religious Perspective (1996).

³⁸ - John White Jr. nos señala este aspecto al analizar la relación entre libertad religiosa, acción gubernamental y viabilidad social de cualquier sistema religiosos. (op.cit:).

³⁹ - Cómo se vio en la primera parte de este trabajo, el cristianismo, en la Edad Media fungió como un aparato ideológico dominante. Gramsci señalaba que tanto el sistema político como el religioso se hallaban en íntima dependencia, pero que el tipo de interacción y dominación puede evolucionar. En cada formación social se determina el tipo de interrelación y dominación en función de los conflictos internos y de la tradición histórica (Portelli: 40). También Gramsci, ubica las relaciones sociales, las relaciones de poder, las relaciones de subordinación, etc., en un determinado modo de producción, en donde si bien ha pasado la religión a un segundo plano, a ser un instrumento ideológico, es la dadora de normas y conductas prácticas para los individuos. Como institución la religión compite por poder político, económico y social (op.cit. 29).

"That there is tension, even conflict, between church and state -- the religious community and the political community - is not only inevitable, but is one to be welcome. For the person of religious faith should be especially aware that the tension between the faith to which one is committed necessarily transcends the historical context in which a person lives within any given society or nation -- state. This is a conflict that can never be completely resolved because of the very nature of religion which is rooted in religious vision of becoming or change, both for the person and society." (Op.cit:1996, 475)

No solamente es importante la viabilidad o plausibilidad como Berger y Wood Jr. nos mencionan sino tener claro que la separación o el rompimiento de plausibilidad implica una amenaza, una anomia.

Es pertinente introducir a Bourdieu⁴⁰ para integrar una propuesta más amplia sobre el fenómeno religioso incluyendo sus conceptos de campos y habitus, así como su definición de religión, como parte de los sistemas simbólicos. Bourdieu ofrece una definición sobre religión que ubica la relación del individuo en un sistema religioso, enfocando las posiciones y condiciones de clase social y visión de mundo que, por un lado, homogeneizan ciertas normas y valores religiosos en cuanto sistema pero, por otro, es posible estudiar las diversas posiciones internas del sistema religioso, posiciones de clase e intereses de clase.

La propuesta de Bourdieu articula lo económico con lo simbólico en los procesos de reproducción, diferenciación y construcción de poder que incluye no sólo los procesos de apropiación de bienes, medios de producción, etc. sino las formas de usar y apropiarse de esos bienes sean, económicos, políticos, religiosos que intervienen para estructurar a la sociedad y sus clases sociales (García Canclini: 1986, 10,17).

Bourdieu ve lo simbólico como: " ... el poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico. El simbolismo potencia la función de comunicación ... (basada) sobre el hecho de compartir un sistema simbólico. Precisamente por ser instrumento de conocimiento y de comunicación, los símbolos hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo, promueven la integración " (op.cit: 39 y Miceli: 1982).

Bourdieu incluye en su propuesta dos aspectos importantes que son el campo y el habitus y es en la definición del campo, cualquiera que este sea, que observa la relación entre lo económico y lo

⁴⁰ - Bourdieu integra una propuesta teórica a partir del marxismo, del estructuralismo y la tradición weberiana (García Canclini: 1986)

simbólico en las relaciones y posiciones de clase. A partir de ubicar y delimitar cada campo es que el autor puede trabajar los sistemas simbólicos (Bourdieu: 1984).

Bourdieu en sus diversos trabajos, investigó el campo religioso francés y también definió qué era la religión. Ubica a la religión como un sistema simbólico estructurado, la religión funciona como un principio de estructuración que construye la experiencia – al mismo tiempo que la expresa – en términos de una lógica en estado práctico, gracias a un efecto de consagración (legitimación) (Miceli: 1982. 51, 52).

La propuesta de Bourdieu permite ubicar no solamente el campo religioso como tal sino también la interacción con otros campos sociales. En nuestro caso nos interesa la relación de un campo religioso en conflicto entre distintas expresiones religiosas y su interacción con el ámbito político y jurídico nacional. Así mismo, es importante conocer los referentes individuales que permiten el cambio religioso o no y su vínculo con el grupo. El trabajo de Maduro (1980), Giménez (1978.80) y Fabre (1986) nos muestran la posibilidad de trabajar el campo religioso latinoamericano bajo la propuesta de Bourdieu y las adecuaciones hechas por los dos primeros autores que se han mencionado.

Bourdieu al tener como objetivo el conocer las maneras en las que se reproduce la sociedad en términos de las diferencias de clase, además de su posición y condición de clase, observa las relaciones entre estructura y superestructura pero tomando en cuenta la reproducción y consumo de bienes materiales y simbólicos de manera diferencial a partir de las distintas clases sociales. Esto es, incorpora el capital simbólico como algo indisociable entre la fuerza y el sentido (entre lo económico y lo simbólico), en donde no establece una división tajante entre estructura y superestructura al introducir categorías de mediación para observar a la sociedad como un todo ordenado.

Lo anterior es importante para ver el mundo indígena a partir de construir sociológica y antropológicamente el campo religioso y notar como en la larga duración el capital simbólico mesoamericano⁴¹ tiene un referente que se ha comportado bastante refractario a cambios simbólicos que impliquen una nueva estructura de su ethos cultural. Así como la nueva

⁴¹ - Bartolomé (1997) propone la posibilidad de reconocer la existencia de un proceso civilizatorio mesoamericano y nos dice, no un “horizonte”, “... que dio lugar a una multitud de culturas locales, en las cuales los símbolos compartidos se reestructuraron y, con el tiempo, se resignificaron. Se configuraron así sistemas religiosos diversificados, pero en los cuales es posible identificar principios comunes.” (1997: 106)

reconfiguración religiosa se produce a partir de una diversidad que hoy es, en algunos casos, conflictiva.

Bourdieu elabora metodológicamente varias categorías como mediaciones entre la estructura y superestructura, cuyo objeto es conocer la interrelación entre lo económico y lo simbólico. Estas categorías son: campo, habitus, prácticas y creencias.

El campo es una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones donde existe un capital común y se da una lucha por su apropiación. Este se construye con base en el habitus, en las prácticas y creencias. El habitus, se puede decir, es un principio generador de las prácticas. "... el habitus es una metáfora del mundo de los objetos que no es, él mismo, sino un círculo infinito de metáforas que se responden mutuamente" (Bourdieu: 1991, 131). La creencia es parte constitutiva de la pertenencia a un campo, son actos, inculcados mediante los aprendizajes primarios.

El habitus, como una de estas mediaciones, es importante para el autor ya que opera no a nivel del inconsciente generado por las estructuras objetivas, sino como producto de la estructura social y genera a su vez las prácticas individuales: otorga a las conductas esquemas básicos de pensamiento, percepción y acción.

Esto es, la sociedad genera los condicionamientos en donde se observa conductas y estas son la expresión de los esquemas de pensamiento, de percepción y acción dados por los habitus en donde los condicionamientos se ejercen a través de las clases. Son esquemas aprendidos, requeridos indispensablemente para ser y pertenecer, con lo que se crea también el sentido de necesidades, las cuales dan coherencia a la elección de un habitus, al gusto; es decir, el modo en que la vida de cada cual se adapta a las posibilidades estéticas y de toda índole ofrecidas por su posición de clase.

Las clases revelan a los sujetos como clasificadores y clasificados por sus clasificaciones. Es decir, se crea lo posible y lo no posible en el ámbito inconsciente. En este sentido es posible que se lleve a cabo la hegemonía en la medida en que las necesidades y estructura social se internalizan y se subjetivizan; se crea el habitus. El habitus es una subjetividad socializada, construida y reproducida socialmente a través de esquemas creados los cuales se concretizan en términos de clase.

El habitus son estructuras objetivas de la posición y a su vez, es la estructura subjetiva de las disposiciones. Habitus es un "... sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlas, objetivamente reguladas y regulares sin ser producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (Bourdieu: 1991, 92).

El habitus se puede adquirir por aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generados, es generador; de estrategias que pueden ser objetivamente conformes a los intereses objetivos de sus autores sin haber sido expresamente concebidos para este fin (Bourdieu. "Algunas propiedades de los campos": 1980.9).

En su libro El Sentido Práctico, al final del capítulo sobre "La creencia y el cuerpo". Bourdieu habla de como se construye la imagen e identidad del niño, del sujeto social. Hace una buena síntesis de lo que el habitus es y la complejidad de estas estructuras estructurantes: dice:

"Todo sucede como si el habitus fabricara coherencia y necesidad a partir del accidente y de la contingencia: como si consiguiera unificar los efectos de la necesidad social sufrida desde la infancia, a través de las condiciones materiales de existencia, las experiencias relacionales primordiales y la práctica de acciones, de objetos, de espacios y de tiempos estructurados, y los efectos de la necesidad biológica...de las propiedades sociales...conduciendo así a una reexplotación social de las propiedades biológicas de las propiedades sociales y a una reutilización biológica de las propiedades sociales" (Bourdieu: 1990, 134)

Otto Maduro (1980) al igual que Giménez (en varios artículos) utilizan la propuesta de Bourdieu sobre su concepción de religión y campo religioso para trabajar la problemática religiosa latinoamericana en los años 80, y su énfasis en la relación entre religión y conflicto social hace necesario dar un espacio para exponer sus ideas, ya que justamente este trabajo aborda dicha problemática. Ambos autores ubican al estudio de la religión tomado en cuenta a:

"... (L)as religiones como fenómenos socialmente producido, socialmente situados, limitados y orientados, y con una influencia sobre la sociedad en la que se hallan" (Maduro: 1980,50).

"La religión opera en una sociedad ya estructurada de modo particular. ... Así las estructuras en las que se organiza una sociedad constituyen un foco de inclusiones y exclusiones, de cierres y aperturas, de

resistencias y fragilidades, que limitan y orientan cualquier acción que se desarrolle en el seno de las mismas estructuras sociales (op.cit: 80-81).

En este sentido los conflictos religiosos en comunidades indígenas están inscritos, al mismo tiempo dentro de relaciones sociales y políticas que le imprimen su particularidad.

Al estar la religión limitada y orientada por su contexto social, quiere decir que la acción de cualquier religión está limitada y orientada por el modo específico de relaciones intra religiosas e inter sociales; se fijan y condicionan las relaciones socio religiosas con la sociedad mayor. Al estar la religión dentro de la estructura social se encuentra involucrada en los procesos políticos, económicos, en las transformaciones culturales, en las luchas sociales; esto es, la religión se encuentra atravesada por la dinámica social de lado a lado (Maduro:op.cit. 47).

De la misma manera a la religión se la tiene que incluir como relativamente autónoma, pero "... no es inteligible a menos que se le considere dentro de un contexto social determinado" (Giménez: a. 6). Dicha autonomía le permite movilidad la que estará determinada al igual que su acción por su capacidad de detentar poder y esto a su vez depende de los propios medios de producción religiosa y la relación política, social y jurídica que tenga en cada sociedad o grupo. La religión, podemos sintetizar, no sólo es un producto social, sino también es productor social, en ella misma se encuentran las posibilidades de generar conflicto y cambios sociales como se presentó en la primera parte de este trabajo.

En el caso de los conflictos religiosos en zonas indígenas tenemos la posibilidad de hablar de un campo religioso que establece correlaciones de fuerzas intra e interreligiosa, así como, el ser generador de cambios sociales a través de las conversiones religiosas, en la recomposición social e impugnación no sólo al orden establecido sino también a estrategias nacionales e internacionales. Esas estrategias son las que facilitan las acciones misioneras en comunidades indígenas y no indígenas, en donde se da un enfrentamiento violento entre las distintas formas religiosas que van aparejadas a estrategias y estructuras sociales que muchas veces, chocan en el ámbito de sentido de vida.

Al ser la religión una forma de visión de mundo, limita, orienta y condiciona el desarrollo de las relaciones sociales; se crea el mundo de lo posible, de lo no posible, la probabilidad de mundos

plausibles, diferentes y muchas veces contradictorios con el entorno social, económico y político.⁴²

La Situación Religiosa en el Mundo Contemporáneo: Un Mundo Globalizado

Rita Segato (1997) habla de la noción de lo global en la construcción de lo local, que parece pertinente investigar en nuestros países latinoamericanos; en este caso, a partir de la globalización del mundo religioso, del mundo indígena y las sociedades latinoamericanas en general, no sólo por las reivindicaciones sociales que han podido tener eco en un mundo globalizado sino por la existencia local de religiones globalizadas como son los casos de algunas expresiones religiosas que se encuentran en comunidades indígenas. Por ejemplo, los Testigos de Jehová, los Mormones, algunos grupos pentecostales y confraternidades evangélicas. La autora nos alerta sobre un uso ideologizado del concepto de globalización y sus implicaciones a nivel nacional y, en términos de las relaciones del campo religioso latinoamericano (Segato: 1997 y 1998). Esto seguirá siendo materia de discusión en la tesis de doctorado.

Hasta aquí he presentado ciertos aspectos del campo religioso que permiten ubicar la construcción de un objeto de estudio: las creencias religiosas, en un marco de referencia bastante aislado de las relaciones sociales, políticas y económicas del mundo contemporáneo en donde la diversidad religiosa hoy se expresa. No obstante, los autores expuestos permiten un marco de referencia desde las ciencias sociales en donde el hecho religioso, en tanto creencia, puede estudiarse como un sistema más de creencias con una lógica intrínseca la cual entra en comunicación con el mundo social en una íntima relación.

Finalmente, siguiendo a Maduro (Op.Cit: 36), se puede decir que la religión tiene tres dimensiones: una subjetiva, una objetiva y otra institucional, las que permiten observar a los sistemas de creencias brindando un referente cultural - religioso, con prácticas concretas, con un

⁴² - Como lo demuestran infinidad de trabajos antropológicos que abordan el tema de las religiones en diferentes países y contextos, vista como, visión de mundo. Los trabajos realizados en términos de procesos de conversión resaltan claramente esta cualidad del fenómeno religioso. En este mismo trabajo, en la Parte 4, se dan algunos ejemplos y señalamientos al respecto. Así también, los trabajos realizados por mi y el equipo de investigación en los estados de Nayarit, Morelos, Yucatán, Chiapas, etc. muestran esta contraposición de capital simbólico, que permite

marco estructurado bajo el cual se ciñen las actividades y prácticas sociales. En este sentido los procesos de conversión y sus eventuales conflictos entran en la dinámica de transformaciones de estos sistemas de creencias al cuestionar las tres dimensiones que se han señalado y que provocan un cuestionamiento de la eficacia simbólica que hasta ahora funcionaba y la creación de recomposición social, muchas veces en un marco de tensión constante.

Es por ello necesario, establecer, mínimamente, ciertos criterios sociológicos y antropológicos que ubiquen el fenómeno religioso en las sociedades contemporáneas y su relación inter e intra religioso, como su lugar dentro del entramado social, local, nacional e internacional. Esta necesidad se debe, por un lado, a la gran diversidad que actualmente existe en términos de ofertas religiosas y su lugar en la sociedad. Y por otro, el papel social y la relación que se establece entre la diversidad religiosa, el Estado y la situación jurídica que ampara o no la libertad religiosa y también, la relación de estos dos aspectos: lo jurídico y lo religioso, con los ciudadanos creyentes o no creyentes. Será objeto del trabajo doctoral continuar con una presentación que muestre este campo religioso contemporáneo diverso, diversificado y en tensión con el ámbito social e interreligioso; que muestre no sólo la cohesión social sino la tensión constante como parte inherente de los sistemas religiosos con los sistemas sociales.

Falta sin embargo, hacer mención especial a algunos cuestionamientos sobre el poder. Ya que se ha mencionado, la existencia de relaciones de poder, se tomará en cuenta la propuesta de Richard Adams (1973), el trabajo de Gilberto Giménez (1980), éste último relacionado íntimamente con Bourdieu y Maduro, con Burity (1997) y Beckford (1991) para trabajar la relación entre religión y política.

En el siguiente apartado se harán algunas reflexiones que dirijan al trabajo doctoral, a partir de caracterizar los conflictos religiosos y mostrar resultados de la investigación realizada en Oaxaca sobre conflictos religiosos en el ámbito estatal. Queda pues un trabajo sobre la dimensión social y jurídica del campo religioso en México para mostrar un área compleja en sí misma dada la dificultad nacional e internacional para abordar los conflictos religiosos.

la posibilidad de crear mundos posibles diferenciados. Como también la colisión no sólo de sistemas religiosos sino jurídicos, objeto del trabajo de tesis doctoral.

Parte 3

Conflictos Religiosos y Tolerancia

Este acápite presentará características de los conflictos religiosos y ciertas reflexiones sobre el concepto de tolerancia para intentar un marco de entendimiento, en una sociedad, como la mexicana, que se dice democrática y conformada por una pluralidad cultural y religiosa.

El objetivo de este apartado es delinear la problemática a investigar en la disertación doctoral. El trabajo de Marcuse (1969) sobre “Tolerancia Represiva” permite hacer un análisis de las condiciones sociopolíticas que le dan vida al concepto de tolerancia. A partir de observar y caracterizar a las sociedades contemporáneas como democráticas, descubrió aspectos totalitarios, en algunas de ellas: en donde el ideal liberal, que permite el desarrollo de los individuos y de la sociedad, se ve obstaculizado por la existencia de una falsa conciencia que genera una opinión pública que no permite a los individuos construirse a sí mismos y tener una opinión libre que pueda garantizar, no sólo en términos de libertad de expresión sino en la práctica concreta, acciones que tiendan a eliminar la desigualdad social y que conduzca a una tolerancia universal.

El concepto de tolerancia ha evolucionado históricamente, pero su objetivo esencial sigue siendo el mismo, permitir la existencia o coexistencia de grupos o individuos con diferentes ideologías o creencias en un mismo espacio, es decir, en un espacio de disidencia endógeno y, en espacios exógenos que involucran la contraposición de intereses macrociviles en donde está en juego la particularidad de cada sociedad en el concurso de las relaciones internacionales o en el ámbito estatal entre distintos grupos que forman esa nación.

En otra perspectiva Charles Taylor (1993) sugiere un cuestionamiento interesante frente a los derechos e intereses individuales y los derechos colectivos culturales. Utilizando el caso de Quebec (Canadá) muestra la posibilidad de crear un concepto de cultura distinta al interior de una provincia, y de un Estado, en donde se establecen leyes que fomentan y fortalecen a un grupo y establecen si es necesario o no, acotar a la libertad individual. Privilegiando los derechos colectivos, el concepto de tolerancia, gira alrededor de asumir el multiculturalismo como eje principal.

Perspectiva de los Conflictos Religiosos y Tolerancia: una caracterización

Los conflictos religiosos surgen en zonas indígenas, producto del enfrentamiento entre indígenas tradicionales y conversos. Por un lado, se tienen aspectos jurídicos y políticos y, por otro, aspectos socio religiosos que marcan diferencias en términos de cosmovisión, donde los sistemas religiosos forman parte nodal en la organización social.

El problema sobre tolerancia se centra en ubicar la tolerancia religiosa al interior de una sociedad determinada, en este caso, la mexicana, la cual establece constitucionalmente la libertad de culto, libertad de conciencia y, privilegia al individuo como sujeto de derecho. Además, es importante observar la tolerancia estatal, es decir, cuáles son los elementos que brindan a los individuos y grupos sociales las directrices que lleven de forma institucionalizada a hablar de tolerancia. En este sentido, la Constitución y los convenios internacionales, defienden y avalan tanto los derechos individuales como los derechos de los pueblos indígenas, planteándose una contraposición entre derechos individuales y culturales.

El problema se centra en el choque de sistemas jurídicos y sistemas de visión del mundo en un marco de referencia social pluricultural y plurireligioso, en una sociedad que aún no desarrolla mucho de los referentes constitucionales y legales reflejados en la impartición y procuración de justicia. Las posiciones ideológicas no permiten entender ni solucionar conflictos religiosos en zonas indígenas. La opinión pública ha creado un consenso que contribuye a la desigualdad de circunstancias en esta sociedad, en donde los actores sociales en cuestión, no se ven interpelados cabalmente en la Constitución, ni públicamente les son reconocidos sus derechos culturales.

Es necesario precisar algunos elementos sobre el campo Religioso y Jurídico en México que permitan entender la relación que se establece entre comunidades indígenas, y conversos a religiones evangélicas⁴³, con los sistemas jurídico nacional y el indígena tradicional, para comprender justamente, los conflictos religiosos que evidencian no sólo la problemática social de

⁴³ - Se habla genéricamente de evangélicos para referirse a una gran diversidad de denominaciones religiosas de origen protestante, donde no se distingue entre denominaciones históricas, pentecostales, disidencias de estas, ni si son iglesias o sectas. Empieza, sin embargo, a darse, una pequeña diferenciación entre algunos grupos llamados paracristianos de ésta generalidad, llamada evangélicos. A estos grupos religiosos que se empiezan a distinguir son principalmente los Testigos de Jehová, y Mormones, aunque no se llega claramente a verlos como no cristianos.

la diferencia cultural sino la correlación de fuerzas y posición social entre sectores sociales y el Estado Mexicano.

En términos constitucionales existe la viabilidad a la tolerancia religiosa, sin embargo, socialmente hay mayor proclividad de ésta, fundamentalmente entre grupos cristianos, esto es: entre católicos, entre católicos y protestantes, pero no entre grupos no cristianos y cristianos, es decir; entre católicos o protestantes frente a seguidores de la Fe de Bahai, Hare Krishnas, la Familia, Luz del Mundo, seguidores de Sai Babba, religiones indígenas, etc.

En el caso de los pueblos indígenas resulta necesario, garantizar derechos y libertades culturales, y crear espacios de autonomía y de autodeterminación en el ámbito constitucional y no solamente marcos de tolerancia religiosa.

Dentro de la correlación de fuerzas políticas, sociales, culturales y económicas del país, se habla de dos grupos que son considerados como minorías: los evangélicos y los indígenas. Estos dos sectores, se encuentran en circunstancias de vida y marginalidad social problemáticas. Se podría decir que, en general, son los indígenas quienes viven en peores condiciones. Probablemente muchos evangélicos de origen indígena se encuentran en iguales condiciones que el resto de los pueblos indígenas.

La desigualdad socio política y económica es evidente tanto para algunos sectores de conversos a otras religiones, que no sea la católica, como para comunidades y pueblos indígenas. Existe un extrañamiento muy fuerte frente a los conversos a otras religiones no católicas; Sin embargo, el rechazo y connotaciones ideológicas negativas hacia los indígenas, son en la actualidad claras y muestran un problema social y político de graves consecuencias⁴⁴. Esta aclaración resulta necesaria para el desarrollo de este trabajo.

Siguiendo a Marcuse (1969), es necesario analizar las condiciones existentes que permitan observar la desigualdad social, la correlación de fuerzas y la visión que crea consenso público sobre los límites de lo tolerable. En este sentido, se ve con mejor ojo a los evangélicos que a los pueblos indígenas.

⁴⁴ - Tal es el caso de los indígenas en Chiapas, no sólo de los indígenas del EZLN sino en general de todo el Estado, en Guerrero, y Oaxaca con el EPR y en general, con todo el movimiento indígena del país. También se considera, la no-voluntad política gubernamental de legislar sobre derechos culturales de los pueblos indígenas y de buscar mecanismos viables de negociación con el EZLN, fuera de la violencia que se ejerce en la actualidad.

México se asume como una sociedad plural porque garantiza los derechos a todos los individuos y a las culturas; en la práctica, prima el derecho individual sobre el colectivo. Los indígenas después de que las políticas integracionistas fallaron, demandan relaciones más claras con el Estado; actualmente, piden autonomía lo que implica ser consecuente con los derechos culturales.

Sociedades Multiculturales y el Concepto de Tolerancia

Es necesario reflexionar sobre las sociedades contemporáneas en la discusión sobre pluralismo y multiculturalismo, ya que al trabajar conflictos religiosos contemporáneos, se debe ubicar dicha problemática no sólo en términos de tolerancia religiosa sino de tolerancia a culturas diferentes en un marco socioeconómico y político que por lo menos en lo dicho asume un pluralismo cultural, es decir, que debe haber un reconocimiento político a la diversidad.

Por otro lado, los grupos en conflicto involucran diferentes niveles de aceptación y acciones de la sociedad que tiendan a la tolerancia y a la igualdad de circunstancias jurídicas, y que permitan el ejercicio de las libertades emanadas como sujetos de derechos en una sociedad multicultural, así como una viabilidad social y un mutuo respeto.

John Horton, en su artículo, "Liberalism, Multiculturalism and Toleration" pone a discusión los límites permitidos a la diferenciación cultural en una sociedad liberal que se define como multicultural, es decir los límites tolerables a grupos culturales diferenciados, a grupos religiosos y a grupos étnicos.

Todas las sociedades democráticas liberales están marcadas por la diversidad y la diferencia étnica, cultural, religiosa y un sin número de diferencias individuales. Esta situación si bien no es nueva en el liberalismo tradicional, se ha vuelto un problema significativo en la actualidad, en términos teórico/prácticos por lo que respecta a la tolerancia hacia grupos o individuos que no entran en el marco de una sociedad liberal.

"Esto es, la diversidad interna es quizás en si misma sintomática de la tensión y conflicto que aflige al liberalismo contemporáneo, en donde se trata de articular en formas que pueda ser adecuado a la compleja sociedad moderna. ... los límites permisibles y aceptables de la diversidad cultural" (Horton: 1993, 1).

Lo anterior se refiere al concepto de multiculturalismo y a la manera de articular un concepto de tolerancia y sus barreras. El multiculturalismo nos remite en ocasiones a la existencia en la sociedad de una pluralidad, étnica o grupos culturales, asumiendo una relación problemática entre sí. (Op.cit: 2).

Otro elemento que conlleva dificultades para entender que es o a que, se refiere el multiculturalismo es la noción de cultura o grupos culturales, donde un grupo, étnico o religioso puede estar implicando diferencias tales que los separan de otros al grado de hablar de una cultura distinta o una cultura distintiva.

En este sentido la identidad cultural, étnica o religiosa puede ser el elemento fundamental y de primera importancia, de tal manera que hablar de multiculturalismo se convierta en un conflicto entre grupos, acerca de sus valores en donde sus interpretaciones no puedan ser acomodadas en la estructura social de determinada sociedad (Op.cit: 3).

Hablar sobre tolerancia en situación de conflicto de intereses y valores de grupos sociales diferenciados conlleva un cuestionamiento sobre como se construye en una sociedad determinada, el concepto del otro, del extraño, de la manera que se les marginaliza. El objetivo de una sociedad multicultural, nos dice Jagdish Gundara, es deconstruir la idea de homogeneidad, de unidad cultural. En tanto no se logre deconstruir, sirve a los intereses dominantes para excluir y crear desventajas hacia grupos sociales, estableciendo grupos minoritarios o grupos en desigualdad de circunstancias como es el caso de las mujeres (Op.cit: 4).

Los grupos indígenas y evangélicos que comúnmente forman parte de grupos minoritarios, existen claras diferencias en términos de la construcción de cada uno de ellos, de la construcción del "otro", de la alteridad que pone en evidencia que dentro de grupos marginados se encuentran unos en mejores circunstancias. Es hablar de discriminación, de grupos excluidos y de relaciones de dominación. En este sentido los evangélicos gozan de mejores condiciones en general, no así los indígenas evangélicos.

Es claro que el liberalismo es tolerante, se dice, solo hacia comunidades culturales y religiosas que en esencia son parte de microcosmos de una sociedad liberal más amplia: esto es aquellos que en si mismos son liberales (op.cit: 5).

Hasta donde puede una sociedad que se sume como liberal tolerar culturas y grupos que se definen desde una perspectiva cultural que no privilegia al individuo, que no establece una relación con la sociedad desde la noción del individualismo. Esto encierra problemas epistemológicos y prácticos hacia aquellos que se puede tolerar y como, establecer o limitar la intolerancia a estos grupos con los cuales se entra en conflicto, en ocasiones desde el interior de una misma sociedad o desde relaciones de gobierno a gobierno.

En este sentido la autonomía se vuelve un elemento necesario, una condición de participación entre prácticas no liberales y liberales que permita una conversación y argumentación:

" ... if pluralism is acknowledge, then the value of the conditions of autonomy and of its exercise cannot consistently be repudiated because the defence on any ethical view in conditions of cultural diversity, must involve the exercise of the capacity for autonomy, hence the acknowledgement of the value of the external conditions for the development of the capacity. ... but above all we need to have a clearer sense of how extensive the commitment to autonomy must be for the non - liberal to participate effectively in a public process of justification" (Fitzmaurice en Horton: op.cit: 7).

Una sociedad que asume el pluralismo o multiculturalismo tiene que asumir legalmente la representación de todos sus miembros en sus preceptos y acciones legales para que los miembros de esa determinada sociedad se sientan representados, en donde el sentimiento de injusticia no sea justificado.

La Tolerancia como Alternativa o Alternancia

El concepto de tolerancia se deberá manejar contemporáneamente en términos de asumir la existencia de sociedades democráticas plurales muy diferenciadas, en donde el concepto de sociedades democráticas toma acepciones muy diferentes; existen "democracias totalitarias" que no necesariamente son fieles a los ideales de una sociedad democrática liberal, en donde el concepto de tolerancia que emana de ellas no es consecuente con los ideales liberales (Marcuse: 1968,109,111,113).

El trabajo de Marcuse sobre "Repressive Tolerance" presenta un análisis sobre las sociedades democráticas en donde la tolerancia promueve la permanencia del "status quo" en términos de proteger o mantener la desigualdad social, la discriminación a partir de crear consensos, es decir, crear una opinión pública que de antemano rechaza el disenso y mantiene una visión más o menos cerrada o limitada sobre aquello que tolerable y aquello que moral y socialmente no es aceptado.

A continuación señalaré, algunos elementos de su propuesta que pueden servir para llevar a cabo un análisis sobre aquello que se puede ver a la luz de los conflictos religiosos.

Marcuse al hablar de la existencia de varias concepciones sobre tolerancia a partir del tipo de sociedad nos plantea la no-existencia de hecho de un concepto universal sobre tolerancia, y desde su perspectiva ello implica la existencia de conceptos sobre tolerancia que no llevan a un desarrollo liberal de los individuos y sociedades en general (Marcuse: op.cit, 98), de ahí que desarrolló el concepto de "tolerancia represiva" para mostrar como a través de un discurso tolerante se enmascara una sociedad represora (Op. cit: 133,34).

Cabe decir que el concepto de tolerancia universal de Marcuse lo ve como el ideal a alcanzar, como altamente positivo en donde la disidencia tiene garantías para su existencia y desarrollo. En esta perspectiva Marcuse no habla de límites a la tolerancia. Sin embargo, en términos generales, en donde efectivamente no se da un desarrollo positivo del concepto de tolerancia es tajante el autor, y habla de la necesidad de poner límites a lo que se tolera.

A mi juicio el autor no desarrolla suficientemente ni el concepto de "democracia liberal" ni el de "tolerancia universal", simplemente son niveles a los que se debe aspirar.

El concepto de tolerancia universal pasa a ser en sí mismo garantía de un uso positivo del termino, no existe una reflexión en este texto sobre la libertad individual y/o colectiva: De forma categórica nos dice que, en donde no hay igualdad de circunstancias sociales para todos no puede darse una tolerancia universal ya que, el que se encuentra en circunstancia de supremacía continuará en esa posición, ya que los criterios de evaluación y del buen camino están prediseñados con antelación (op.cit: 98,137)

"... en contra de la moderna exigencia de tolerancia, que solo sirve - por lo menos en muchos casos - para mantener el status quo de la desigualdad. ... Pero al conceder - en forma indiferenciada - la palabra de todas las opiniones, evita que se gesticione una opinión clara y crítica. Los medios masivos sirven mas para estupidizar que para esclarecer. Esta tolerancia pura de sentido y del disparate se justifica por medio del argumento democrático según el cual nadie, ni grupo ni individuo, está en posesión de la verdad ni está en condiciones de determinar que, es lo justo o injusto, lo bueno y lo malo. Por eso sería preciso exponer al pueblo todas las opiniones en pugna para que las pondere y elija. Pero la manipulación y la insuficiente información impiden a ese pueblo, el desarrollo de la capacidad de juicio necesaria para esa ponderación y elección" (Fetscher: 1994,144-45), ver en el texto de Marcuse p.108.

Marcuse va mas allá y nos dice que el verdadero punto se encuentra "... en la ineffectividad de la libertad de opinión en una sociedad cuyos miembros se han vuelto incapaces de reconocer sus

intereses en materia de libertad y de autodeterminación, por efecto del bienestar y del exceso de estímulos, de la manipulación y de la distracción" (op. cit: 145), en Marcuse ver paginas: 131,32.

Al hablar sobre la tolerancia en sociedades modernas Marcuse nos dice que, parte de la farsa que legitima la tolerancia es que, en si es intolerante, equiparar a los opuestos, negando que existan a través de una ideología que legitima la tolerancia de los opuestos; es decir, que la libre expresión, concede a todos los individuos o grupos aparentemente igualdad de oportunidades, donde el estado juega al reconocimiento o no dependiendo de la correlación de fuerza, en este sentido, la tolerancia se vuelve represiva, ya que como se menciona anteriormente, existe de antemano una opinión pública que juzga con nociones ya preestablecidas, o manera de una falsa conciencia que ideológicamente se dice ya no existe, básicamente porque se volvió la conciencia que se asume. (Marcuse: op. cit. 111. 124.25).

Este mismo autor habla también de grupos, movimientos o procesos sociales que surgieron como disidencia o movimientos progresistas se pueden volver en su opuesto, en el momento en que aceptan las reglas del juego, en este sentido el ejercicio de derechos políticos en una sociedad represiva tales como: el voto, la libertad de expresión, demostraciones de protesta, etc. Sirve para fortalecer la administración de esa sociedad al testificar o avalar la existencia de libertades democráticas, es decir pierden estos movimientos su efectividad y se convierten en elementos de opresión (v.p.97, 98).

Así la tolerancia como alternativa a la disidencia y al desarrollo de las libertades y desarrollo social se vuelve una tolerancia que alterna con el "status quo" y no favorece el fortalecimiento y reconocimiento de la diversidad, sino que contribuye a la desigualdad social.

En este sentido el trabajo de Charles Tylor (1993) es muy ilustrativo sobre el reconocimiento o no de grupos o individuos en sociedades plurales o multiculturales. El gobierno puede por tiempo prolongado no reconocer a individuos o grupos como locutores con y hacia el Estado, favoreciendo situaciones y grupos que si reciben reconocimiento y asignación de interlocutores. Este trabajo junto con el de Wolff (1969) nos cuestiona sobre la viabilidad del pluralismo y de la tolerancia, en tanto que la correlación de fuerzas y desigualdad social favorezcan actitudes, ciertas formas de pensar y asignar de antemano reconocimiento selectivo a determinados grupos o individuos.

La pregunta obligada es, si argumentando lo anterior vale la pena utilizar el concepto sobre tolerancia. Marcuse y Wolff reconocen que, a pesar de los defectos actuales debido a las particularidades de los gobiernos democráticos, sigue siendo un instrumento valioso y que hay que construir o tratar de llegar a una verdadera tolerancia, la universal.

Sobre Cultos Religiosos y Comunidades Indígenas

La Carta Magna esta fundada en los principios liberales del siglo XIX y las actuales modificaciones continúan sobre este mismo modelo. Se dice que producto del pensamiento neoliberal, y de un largo proceso de secularización se ha marcado la separación de poderes entre el Estado y la Iglesia lo que ha dado la supremacía al Estado, que se sustenta en las ideas de libertad de conciencia, de culto, de tránsito y libertad individual.

Visto de otra manera, México vive desde hace más de un siglo, un proceso de secularización de la sociedad en su conjunto, que ha viabilizado la existencia de una heterogeneidad social, de pensamiento y acción a través de marcos de referencia en las relaciones sociales, que privilegian el mundo secular: las relaciones laicas.

Las actuales modificaciones constitucionales sobre cultos religiosos (Artículo 130) exponen cuestiones que mencionaré a continuación: a) la existencia de una gran variedad de grupos religiosos no católicos, quienes han logrado un fuerte impacto social y numérico en el país desde hace varias décadas (hoy son el 5%, aquellos que se adscriben al protestantismo);

b) la innegable urgencia de adecuación jurídica entre el Estado y los diferentes grupos religiosos, derivado principalmente de la impugnación y conflicto social, que requería dar coherencia social y jurídica a las "no" relaciones entre el Estado y la Iglesia⁴⁵; c) la necesidad de establecer o fortalecer relaciones entre el Estado con las llamadas asociaciones religiosas y la sociedad civil a partir de nuevas estrategias y canales de negociación; y, d) la estrategia de liberar y establecer menor control sobre los grupos religiosos, los bienes inmuebles y generar mayor participación social de la diversidad religiosa.

⁴⁵ - Se habla de relaciones entre Estado e Iglesia en singular ya que se pensaba y se negociaba fundamentalmente con la iglesia católica, expresión religiosa de mayor arraigo nacional. Las anteriores reformas constitucionales establecían la no-relación y no-reconocimiento jurídico de las diferentes expresiones religiosas que a medida que la

Anteriormente se establecía un *modus vivendi* entre los grupos y el Estado y los gobiernos en particular, a pesar de su no-reconocimiento jurídico. En algunos casos, ni siquiera tenían que negociar con el Estado o con los gobiernos; su existencia pasa y pasaba inadvertida por el número de adeptos, por la nula existencia de conflictos y por el anonimato que brindan, principalmente, las ciudades.

Hoy tenemos una base legal y social que sustenta y defiende los intereses de las agrupaciones religiosas en tanto individuos y colectivos, al reconocerlos como "Asociaciones Religiosas", lo que les permite adquirir su personalidad jurídica.

El reconocimiento jurídico establece límites, en cuanto estructura, organización, expansión y número de adeptos, promoviendo una definición como agrupaciones, como corporaciones - asumir su independencia y singularidad- en una relación desigual en términos de la representatividad social y política. Este es el resultado de su existencia legal.

Lo anterior implica, por tanto, la configuración de nuevos ordenamientos estructurales y organizacionales tanto de la iglesia católica como de las otras diversidades⁴⁶; así como, el reconocimiento de iglesias locales o agrupaciones religiosas que no tienen relación ascendente con otras organizaciones de mayor nivel.

Esta formulación derivó en un cuestionamiento sobre la efectiva garantía de la igualdad ante la ley, y un debate sobre qué grupos son clasificados como iglesia o secta, y a quién o quiénes corresponde la jurisdicción para reconocerlos.

A largo plazo, se pretende mayor control o mecanismos de centralización y negociación con unas cuantas asociaciones o, la creación, como ya existe, de diversos Consejos Evangélicos o Confraternidades que garantizan una mejor representatividad de las minorías religiosas.

La modificación de los artículos constitucionales ha permitido, efectivamente, un lugar legal y socialmente aceptado de las diversidades religiosas no católicas, logrando así, realizar el

diversidad religiosa fue ganando espacios sociales, económicos y políticos, hacia insostenible las aberraciones legales establecidas en nuestra Carta Magna.

⁴⁶ - Para la iglesia católica ha implicado registrarse como asociación religiosa en su conjunto, además por cada obispado, parroquia, ordenes religiosas (franciscanos, salesianos, etc.), implica también el registro de templos y bienes en su posesión. Esto llevara en algunos lugares a conflictos con los pueblos, quienes asumen el control y cuidado de los templos. Para las religiones de origen protestante y sus disidencias, no siempre existe un vínculo hacia estructuras mayores, son en muchos casos autónomos, de origen local; en la mejor de las situaciones, se encontrara una relación regional.

sentimiento de ser miembros legítimos en este país, a grandes masas de mexicanos que tenían (y aún todavía tienen) que luchar por esa calidad de creyentes y minoritarios.

A pesar de esos avances, sigue existiendo una disparidad en la correlación de fuerzas y representatividad social, lo cual es causa en muchos casos de conflictos, derivados no sólo por la representatividad numérica sino por razones sociales de los diferentes actores (las comunidades y las asociaciones religiosas) que establecen situaciones de intolerancia por varias razones.

Si podemos aceptar estas diferencias en la práctica y sentimiento religioso al interior, debemos, como parte del ejercicio de tolerancia, aceptar la existencia de varias expresiones religiosas y la contraposición y enfrentamiento que se da a partir de la diferencia. Los conflictos sociales se dan, justamente en el no respeto a la diferencia y al enfrentamiento, a veces abierto, entre las diversas propuestas.

Finalmente, podemos decir, que las hoy llamadas asociaciones religiosas tienen un lugar social y jurídico. Si bien, no logran tener muchas de ellas una aceptación social, han ganado espacios; sin soslayar, la constante violación de sus derechos humanos que para muchos de los conversos son la forma de vida.

Las reformas constitucionales han logrado mejorar la relación entre el Estado, las iglesias y sociedad en general, a partir de una mejor reglamentación. No obstante, que los preceptos constitucionales y la filosofía liberal han dado sustento y han permitido su entrada y permanencia en el país a otras expresiones religiosas: el conflicto social y religioso continúa, a más de cien años de la aparición de la disidencia en México.

Lo anterior nos hace preguntarnos, no sólo sobre los derechos de estos mexicanos conversos a otras religiones y él por qué de la constante violencia que ocasiona la conversión sino también sobre sus derechos violentados por las estrategias proselitistas a las que se ven expuestos.

En términos de las nuevas adaptaciones institucionales se han realizado reformas constitucionales que fomentan la tolerancia religiosa a partir de dar viabilidad jurídica y legitimidad a las asociaciones religiosas, donde los individuos conversos están representados y sus garantías individuales expuestas. Como colectivos, en tanto asociaciones, tienen personalidad jurídica, con preceptos legales que permiten garantizar sus derechos y crear socialmente una aceptación.

Se concibe una opinión pública sobre el respeto a la tolerancia religiosa como un axioma y un deber ser, en donde la libertad de cultos es un elemento indispensable para el desarrollo democrático de la sociedad.

Los pueblos indígenas de México reconocidos en su diversidad en la adición hecha en el Artículo Cuarto⁴⁷ constitucional de enero 1992, y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, ratificado por México en 1990, respaldan las características de vida sociocultural de la diversidad de grupos étnicos en el país.

La reglamentación al Artículo 4to no se ha efectuado, lo cual dificulta establecer nuevas formas de negociación y relación con los pueblos indios, que señala un discurso sobre tolerancia y respeto a la diversidad: sin embargo, es más un ideal que un real reconocimiento a los pueblos indígenas.

Los conflictos que se derivan de las conversiones religiosas en áreas indígenas han mostrado tener mayores índices de violencia y repercusión social⁴⁸, por la contraposición de intereses individuales y colectivos y por la defensa de creencias que no pueden ser reducidas ni condicionadas.

Estos conflictos normalmente aparejados a otras problemáticas sociales ponen en la mesa de discusión a los actores sociales en cuestión y a los mecanismos y agentes especializados que deben dar solución a los casos⁴⁹.

Aquí interesa señalar que al igual que la diversidad religiosa, los pueblos indígenas a través de un proceso de consolidación y crecimiento en cuanto a ser una fuerza social con derechos, han logrado establecer nuevas relaciones con el Estado, bajo otra perspectiva y correlación de fuerzas.

A pesar de la adición al 4to Constitucional, estas comunidades mantienen y ejercen una cierta autonomía en sus localidades, desarrollándola para aceptar y asumir, rechazar o vetar programas,

⁴⁷ Este Artículo dispone que la "Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, sus culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley". Derecho Indígena, INI...

⁴⁸ - Investigación que realice en Oaxaca en 1992, revisión de expedientes religiosos, encuestas y entrevistas. Entre algunos de los efectos está quema de casas, sanciones económicas, restricciones para sus prácticas religiosas e incluso expulsiones de las comunidades.

⁴⁹ - Considero importante el desarrollo y consolidación de un área como la Antropología Jurídica, y más aun la creación del peritaje antropológico.

propuestas, religiones, etc. contrarios a sus principios culturales. A partir del principio de autonomía municipal y por su forma de organización social - una de ellas es, la decisión sobre quienes o que cosas pueden o deben llegar a sus comunidades. Una manifestación de esta potestad es el rechazo a los conversos de su propia comunidad. Estos no pueden permanecer en sus pueblos mediante decisión definitiva u ocasional.

Existen infinidad de casos que muestran estas decisiones; las sanciones a que son acreedores los infractores de los acuerdos, traen a veces la violación a los derechos individuales y colectivos. Los castigos al interior de las comunidades van desde la reprimenda verbal hasta la violación y muerte de los infractores - conversos o proselitistas -, situación que ha generado una fuerte polémica sobre la defensa a ultranza de los derechos humanos; cabe decir que en este sentido, se privilegian los derechos individuales y de las asociaciones religiosas no así los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Falta una mayor discusión sobre el tema, insertando los derechos de los pueblos indígenas y las limitaciones de ambas figuras, hoy legalmente reconocidas.

Subsisten contradicciones importantes entre los Artículos 130 y el 4to. Mientras el 130 nos habla de asociaciones con personalidad jurídica, el Cuarto reglamenta, a colectivos, que no tienen las mismas características que una asociación religiosa y a la fecha no tienen personalidad jurídica. Ambos artículos carecen de sus respectivas reglamentaciones.

Las comunidades indígenas, a pesar de su lucha por mantenerse, hoy todavía quedan rezagadas, producto de relaciones desiguales socioeconómicas, que las nuevas reformas constitucionales no solucionan estructuralmente, ni pretenden hacerlo.

La solución a los conflictos entre la libertad en términos colectivos y la libertad individual, requiere de una discusión que garantice el respeto a la sociedad en su conjunto, así como un cuestionamiento sobre las directrices que puedan guiar a esta sociedad plural. El trabajo de Boaventura de Sousa (1995) permite ubicar con mayor claridad la correlación de fuerzas y la complejidad de los derechos de los pueblos indígenas y los derechos humanos. Así como el trabajo de Rita Segato (1997,98) que mencioné en el anterior apartado.

En este sentido, se impone analizar los lugares que cada sector social tiene en términos de quien o que propuestas religiosas gozan de mayor aceptación pública, cuáles son los criterios de

evaluación y aceptación de una propuesta sobre la otra, y quien encaja mejor en las propuestas de la sociedad democrática.

Las Comunidades Indígenas. Las Asociaciones Religiosas. Los Sistemas Jurídicos.

Los casos de conflictos en zonas indígenas provocan generalmente un severo desajuste, que va aparejado, muchas veces, a la sobrevivencia cultural del grupo. Los conflictos cuyo origen es religioso pasarían a ser conflictos donde se juega la existencia misma del grupo.

En la actual coyuntura, donde se debaten problemas sobre autonomía indígena, democracia y defensa de los derechos humanos, se vuelve de suma importancia atender y dar cuenta de los conflictos religiosos no sólo por el hecho que se den en sí mismos sino por las implicaciones individuales y colectivas que se derivan de ellos, en términos de pertenencia y viabilidad social, lo que implica un reconocimiento político sobre las demandas culturales dentro de una sociedad plural que permita el desarrollo y fortalecimiento de sus partes.

Los conflictos religiosos en comunidades indígenas nos obligan a observar el hecho en términos de correlación de fuerzas sociales y políticas:

- 1- El campo religioso se considerara como heterogéneo y mediado por las normas jurídicas nacionales.
- 2- Existen relaciones sociales que marcan correlaciones de fuerzas diferenciadas que provocan socialmente una ideología de intolerancia. Por un lado, se privilegia al individuo y a aquellos grupos que entran al juego de la tolerancia, en donde sus preceptos concuerdan con el ideal democrático que se enarbola y por otro, se rechaza, se reprime o minimiza los derechos de aquellos individuos o colectivos que no entran fácilmente al ideal de democracia y de tolerancia aceptada y avalada por el Estado. Faltaría analizar hasta que punto es una "tolerancia represiva" en tanto no crea igualdad de circunstancias sociales, pero sí jurídicas.
- 3- La característica del fenómeno religioso como altamente intolerante de otros, busca y promueve verdades absolutas.

Las resoluciones endógenas de las autoridades y comunidades mismas pueden parecer, desde fuera, arbitrarias y ajenas a la lógica occidental, como es el caso de expulsiones, restricciones o pérdida de derechos comunales. Sin embargo, a los de afuera se nos olvida, por una idea de supremacía y en ocasiones por un desconocimiento profundo, lo que significan los sistemas religiosos en comunidades indígenas, lo importante que es para el mantenimiento y desarrollo de las comunidades, sus sistemas de creencias, que se han mantenido a lo largo del tiempo y que representan en gran medida su identidad.

El elemento religioso es punto central en la construcción de identificación, de diferenciación y permanencia, elementos que en la actualidad en el ámbito mundial, juega como una de las más claras reivindicaciones socioculturales.

La existencia de todo un sistema de organización social y jurídico paralelo con el sistema de ordenamiento nacional, dificulta las relaciones y delimitación de funciones entre lo nacional y las comunidades indígenas. Esta relación de choque entre sistemas es visible al interactuar social y jurídicamente.

En el caso de los conflictos por conversiones se complica la situación en varios niveles: a) el lugar y posición de los indígenas dentro de la estructura social nacional, sus derechos y obligaciones como ciudadanos mexicanos; b) el lugar de los evangélicos en el ámbito nacional, sus derechos y obligaciones; c) la legitimidad y legalidad del sistema nacional hacia afuera de la comunidad y hacia dentro de la comunidad indígena; d) la ubicación dentro del sistema jurídico de ambas partes en conflicto y e) la violación de los derechos individuales y colectivos a los que ambos están sujetos.

El último punto, sobre los derechos individuales y colectivos es, a mi juicio, donde se tiene que trabajar, en los conceptos y la representatividad de los mismos. La igualdad de circunstancias, esto es, ante la ley y socialmente, no permiten que se haga tabla rasa y se generalice un único concepto. En los casos de conflicto religioso no es posible, considerar como intransigentes sólo a los indígenas cuando la intolerancia y no respeto viene de aquellos que quieren misionar y convertir, violentando su privacidad, sus costumbres y formas de organización.

Parte 4

Conflictos Religiosos en Oaxaca

El Estado de Oaxaca ocupaba en 1980 el sexto lugar en el ámbito nacional en términos de su adscripción religiosa no católica. Se estima que para los 90's estará en un quinto lugar, según nuestras proyecciones tomando como parámetros los resultados preliminares emitidos por el INEGI(1) en los Censos Nacionales de Población; ocupa uno de los primeros lugares en el ámbito nacional en términos de su población indígena y en términos de su diversidad en grupos étnicos. Así también es de los estados con mayor síntoma de marginalidad, expulsión migratoria, desnutrición y bajos índices en cuanto a su producto interno bruto.

La diversidad religiosa en Oaxaca es aun mayor si, tomamos en cuenta, la presencia no - solo del pluralismo católico que integra a las diversas expresiones religiosas autóctonas, mismas que reflejan un alto grado de cohesión social y las diversidades religiosas derivadas de los protestantismos. Lo anterior hace un mosaico altamente diversificado, que da respuesta a diferentes opciones sociales.

Las expresiones religiosas autóctonas insertas dentro o con elementos del catolicismo proponen una cohesión y control social diferente, a través de un consenso colectivo que permite regular no sólo las relaciones internas de la comunidad sino fuera de ella; esas expresan un capital cultural que es considerado todavía como parte del patrimonio sociocultural del país. No obstante lo anterior, en algunos lugares estas normas sociales se están resquebrajando por el alto costo económico y social que implican. La disidencia hacia estas costumbres suele expresarse, aunque no en todos los casos, a través de la opción de nuevas formas religiosas que no sean tan costosas económica y socialmente y, que permiten otras formas de inserción en la sociedad mayor, explicándose así una parte de la conversión hacia expresiones fuera del catolicismo.

Hacer un sumario sobre el material investigado en el Estado de Oaxaca, en términos de la presencia diversificada de asociaciones y grupos religiosos y su incidencia social implica abordarlo en varias dimensiones del acontecer social.

En un primer orden de ideas y acciones se encuentra la dimensión religiosa como tal y su inserción social e individual, es decir, el efecto o capacidad de incidir cotidianamente en los individuos o grupos de individuos.

En un segundo nivel se encuentra la esfera política, en la que tenemos que incluir no sólo su capacidad de inserción en la sociedad a través de respuestas concretas, sino también, la incidencia y la forma de relación entre el Estado y los sistemas religiosos en un sentido jurídico, socio político y económico.

En la realidad ambas dimensiones se encuentran mezcladas, no obstante para su comprensiva y análisis las separaremos. Para el caso que nos ocupa, el Estado de Oaxaca, apuntaremos algunas líneas generales sobre lo que se detectó. En la primera parte trataremos la dimensión socioreligiosa y en la segunda, la dimensión política.

El cambio a nuevas formas socioreligiosas expresa en su mayoría alternativas de organización social que deja de lado, el gran sentido y carga de la comunidad para pasar a otra concepción de organización social, al asumir nuevas expectativas en términos de adscripción e identidad; es decir, hacia una nueva concepción de comunidad que excluye y permite ciertas relaciones e interacciones no sólo con sus iguales ("hermanos de religión") sino con todos aquellos que son diferentes en términos de la adscripción religiosa; excluyendo a veces, la identificación étnica como identificación primaria. Esto es, establece lazos en algunos casos identificatorios hacia su grupo de origen, en nuestro caso, al grupo indígena o la negación de dichos lazos.

Permite establecer lazos de unión con un sin número de personas de su mismo credo religioso. Sus alianzas y lealtades se abren en un sentido, hacia una visión mucho más internacional, sus lazos trascienden la nación. Casos concretos los tenemos entre otros en los Testigos de Jehová, Mormones y algunos grupos protestantes. Cabe resaltar que, el sentido de nación es importante y en algunos casos, establece formas concretas de respuesta hacia sus gobiernos como son algunas iglesias históricas.

Con lo que respecta a Oaxaca consideramos que, estas nuevas propuestas religiosas permiten a los individuos liberarse de sus atavíos culturales: de un sentido de pertenencia hacia un grupo, hacia una comunidad y en muchos casos hacia un gobierno y la nación. Lo anterior lo sugerimos, asumiendo que muchos de estos grupos de conversos sí bien viven en territorio nacional, su alianza y sentido de identidad no está fincado en la nación sino en su grupo étnico, en donde las

afinidades hacia la cultura nacional no encajan cabalmente con sus propuestas socioculturales y religiosas. Por lo que, la conversión hacia nuevas formas permite una reelaboración de la identidad grupal que, puede dejar de lado lo étnico o lo nacional, para pasar a una nueva configuración incluso de nación a partir de las afinidades religiosas, en donde no importe o deje de tener sentido el sustrato cultural nacional y étnico hasta ahora avalado. Esto es, la conversión hacia nuevos procesos identificatorios puede no tener conflictos con la nacionalidad, por que este, no era un elemento primordial en algunas comunidades. En otras es un reajuste al grupo inmediato (grupo étnico) y a la sociedad mayor, que permite a los individuos una nueva forma de inserción en la sociedad.

Lo anterior se considerará como elementos que entran en juego al aceptar o no la conversión o verlo como una deserción. Además hay que tomar en cuenta las consideraciones con respecto a grupos religiosos que transgreden el orden establecido en términos de valores, símbolos, red de relaciones, etc. En este sentido prácticamente todos los grupos religiosos transgreden las normas sociales hasta ahora aceptadas.

Falta en nuestro país estudios sistematizados no sólo sobre el número de población, tipo de grupos y áreas donde se asientan, sino estudios cualitativos a largo plazo, que den cuenta sobre las directrices que estas conversiones o deserciones llevan consigo y las implicaciones sociales, económicas, políticas e ideológicas que se desprenden.

Patrones de Asentamiento de Grupos Religiosos

La investigación se abocó primordialmente al estudio de los distintos protestantismos y disidencias que han derivado en grupos paracristianos, esto es, si bien actualmente tienen un origen cristiano, su doctrina y teología se separan de los preceptos fundamentales del cristianismo. En este sentido encontramos a los Testigos de Jehová, Mormones e incluso algunos Adventistas del Séptimo Día.

Se realizó un diagnóstico sobre las regiones en donde se encuentran ubicados los diferentes grupos religiosos, así como una localización de áreas de mayor índice de conflictos religiosos y se observaron las condiciones socioeconómicas de las diferentes regiones.

Encontramos un patrón de asentamiento que privilegia principalmente áreas urbanas como son las ciudades más importantes del Estado y centros rectores en los diferentes municipios o distritos. Esta situación permite establecer sedes o templos que con el tiempo han misionado hacia el interior del Estado. No obstante lo anterior, también se encontró la presencia de grupos religiosos que no habían iniciado su proselitismo a partir de los centros urbanos sino directamente en las localidades, principalmente en zonas fronterizas con otros estados como: Veracruz, Chiapas y Puebla.

A través de la aplicación de cuestionarios se pudo determinar que la penetración de nuevas formas religiosas se encuentra en localidades muy alejadas y de difícil acceso, lo cual indica un trabajo misional constante. Como resultado de la encuesta (600 cuestionarios el universo) el 36º de la muestra indica algún tipo de proselitismo. Cabe aclarar que esta muestra privilegia principalmente comunidades muy pequeñas, con un promedio de 100 habitantes, que incluso no se encuentran, en su mayoría, registradas en el censo.

Predominan grupos pentecostales en todo el Estado, seguidos de los Testigos de Jehová; Adventistas del Séptimo Día; y las iglesias históricas (metodistas, presbiterianas, bautistas, etc.); Mormones y Espiritualistas en menor escala. El trabajo de las distintas denominaciones protestantes (históricas y pentecostales) ha sido reforzado por la asistencia de varias asociaciones civiles interdenominacionales como son: Instituto Lingüístico de Verano (ILV), Visión Mundial, Manos de Ayuda, Buenas Nuevas y Alas del Socorro, entre otras.

Asociaciones Interdenominacionales y el Trabajo Misional

Cada una de las asociaciones cubre áreas temáticas que inciden en favor de un trabajo misional. El ILV y Buenas Nuevas traducen a lenguas indígenas, el primero, la Biblia además de elaborar diccionarios, mientras que el segundo prepara cassettes, en lengua indígena, de pasajes bíblicos y cantos religiosos protestantes; de igual modo, se dedican a la distribución de videos en catequesis.

Visión Mundial y Manos de Ayuda son asociaciones de corte asistencialista que trabajan

directamente con las comunidades. Algunas de ellas como el ILV tienen una presencia prolongada en el país, su trabajo de traducción y elaboración de diccionarios son procesos de larga duración; en ciertos casos, la traducción implica entre 15 o 20 años de trabajo en una determinada zona. Es inevitable preguntarse que pasa en esos años, como se da el proceso de conversión, que otras actividades llevan a cabo, etc. Estas preguntas fueron contestadas, en alguna medida a finales de la década de los 70's. Posteriormente se "asumió" la desaparición del Instituto en nuestro país, cosa que no es cierta. Por otra parte, no se encuentran estudios que hablen sobre estos últimos 20 años de su estancia en México.

El trabajo de estas asociaciones, que en su conjunto, cubre varias dimensiones sociales que han redituado en conversiones, como le muestra el índice de adscritos a otra religión fuera de la católica, en estas dos últimas décadas.

Es inevitable establecer relación entre aquel que traduce una lengua y elabora una traducción de la Biblia y aquel que manda mensajes religiosos en cassettes, apoya con trabajo, con ayuda, etc. Sin embargo, no se quiere inferir a priori una estrategia definida, elaborada para misionar de manera conjunta entre las diferentes asociaciones; debido a la carencia de datos que lo demuestren⁵⁰. Las instituciones mencionadas son interdenominacionales que permiten un trabajo conjunto en pos de una predicación y un mensaje evangélico⁵¹.

Encontramos estas distintas asociaciones trabajando en nuestro país, entre otras cosas, porque el gobierno federal y/o estatal no pueden, se dice, cubrir o dar asistencia a todas las comunidades. En este sentido es bienvenida la ayuda, no así las implicaciones sociales y políticas que se derivan de estas. En este diagnóstico solo se detectaron aquellas asociaciones de carácter religioso.

Con lo que respecta a la Iglesia Católica no encontramos en las comunidades ni en las entrevistas, asociaciones similares a las anteriores, lo que no implica que esa iglesia no incida en las comunidades pero con una magnitud menor.

50 - Salvo el caso de Alas del Socorro, taxi aéreo y el ILV años atrás, en donde había un trabajo mucho más estrecho.

51 - En Centro América el trabajo misional y servicios evangélicos se da justamente a través de agencias interdenominacionales en donde, cada denominación religiosa puede adscribirse conversos o probables conversos. El mensaje de la "Luz de Cristo Salva" tiene una red telefónica y direcciones en donde la gente puede hablar y se les ayuda. Distribuyen videos, cassettes, libros, folletos etc., de manera conjunta, lo cual no invalida la propia producción de cada grupo religioso.

Algunos servidores públicos exteriorizaron su preocupación e incapacidad de dar respuesta a las necesidades de las diferentes comunidades; Comentaron que si bien las distintas asociaciones interdenominacionales llevan ayuda también llevan La Biblia, se da la conversión por falta de recursos, por la necesidad de la gente: "Nosotros no podemos hacer nada, no podemos dar laminas", "el gobierno no puede dar todos los servicios", por lo que "estos grupos se aprovechan ayudando, se aprovechan de la necesidad de la gente"⁵².

Supimos que en algunos casos empiezan a dar asistencia, dan la Biblia, prometen regresar con mas alimento y semillas y no regresan, provocando mas miseria e inestabilidad social⁵³.

Un seguimiento riguroso sobre las actividades y formas de contacto con las comunidades nos permite conocer y evaluar la conversión hacia nuevas formas religiosas y organizativas. Así como conocer las implicaciones que tiene el abandonar a las comunidades después de haber incidido en ellas y no lograr que dichas comunidades se conviertan en autosuficientes.

Grupos Religiosos, Expansión e Implicaciones Sociales

La información más reciente que nos proporcionó el Departamento de Cultos Religiosos de la Dirección Jurídica del Gobierno del Estado de Oaxaca (1991), indica que la Costa y Valles Centrales se perfilan como áreas conflictivas en términos religiosos, zonas que habían estado pocos presentes en términos de conflictos religiosos.

El conflicto, se nos dijo, ocasiona, principalmente, por la presencia de Testigos de Jehová, quienes se niegan sistemáticamente a cooperar con él tequio y ocasionan conflictos escolares. Sabemos sin embargo, por la información recabada en los cuestionarios que estos dos indicadores de conflicto no son, exclusivos de los Testigos de Jehová sino que es una característica prácticamente generalizada en todos los grupos. Se presentan como disidentes frente a la organización social interna y eventualmente llegan a establecer arreglos internos que liberan el conflicto, pero mantienen en tensión, a la organización social, ocasionan un fraccionamiento de la estructura y consenso social.

⁵² - Personal del INI; de la delegación de gobierno de Tuxtepec y de Tlaxiaco; presidente municipal, regidor y secretario entre otros en Yalalag, Villa Alta, octubre de 1991.

Tenemos por un lado a los grupos religiosos protestantes de origen histórico denominacional y los pentecostales quienes trabajan por propia cuenta o de manera conjunta a través de eventos o asociaciones interdenominacionales, que no implica *a priori* (desde sus inicios) una concertación, simplemente que el conjunto de asociaciones permite una mayor penetración misional, un trabajo constante. Actualmente Oaxaca vive una concertación interdenominacional a través de organizaciones misionales, la COPACEO⁵⁴ y las diferentes asociaciones que hemos mencionado.

Lo expuesto, invita a pensar en estrategias no sólo de expansión sino misionales con una fuerte ideología contraria, en primera instancia, a la organización social interna, además, se avala otro sistema de organización social distinto al de las comunidades, que implica cambios psicosociales, organizativos e ideológicos importantes. Falta un seguimiento riguroso de estos cambios para conocer no solo el efecto social y su posible repercusión local sino nacional.

Los grupos religiosos como son los Testigos de Jehová, Mormones y Adventistas, si bien no conocemos de asociaciones civiles que les ayuden, tienen estrategias de proselitismo bastante eficientes y mecanismos publicitarios que les permite tener un radio de acción amplio, a través de sus publicaciones, sus misioneros y vendedores de libros. Sin descontar las asambleas masivas que los Testigos de Jehová tienen en varias regiones del Estado de Oaxaca: en la ciudad misma, Salina Cruz, Huajuapán y Tuxtepec.

El conjunto de grupos religiosos no católicos en Oaxaca precipita o impulsa conflictos sociales de diversa índole: religiosos, políticos, socioculturales, económicos, educativos, etc. los que implican una escisión social que, en muchas ocasiones, no tienen solución.

Los Pentecostales, los Testigos de Jehová, los Adventistas y los Mormones se han perfilado en las dos últimas décadas como los grupos con mayor adhesión de miembros, en donde los tres primeros se han destacado con mayor índice de conflicto, principalmente los Testigos y

⁵³ - Esto nos fue dicho en varias ocasiones por servidores públicos, choferes del INI y de gobierno, religiosas e informantes locales. No obstante no pudimos comprobarlo cabalmente

⁵⁴ - COPACEO, Confraternidad de Pastores Cristianos Evangélicos de Oaxaca, se inició como una organización principalmente del distrito centro pero actualmente da servicio a varias regiones de Oaxaca y se está creando una organización estatal, uniendo la confraternidad de Tuxtepec, Huajuapán.

Adventistas. A los anteriores grupos religiosos se les ha caracterizado como sectas: en donde los pentecostales se consideran una secta protestante y los tres siguientes como grupos no cristianos. En general se caracteriza a este tipo de organización social como poco estructurada en un sentido doctrinal y organizativo, grupos voluntaristas, contestarios que establecen la segregación como un punto nodal en su conformación. Están en contra no sólo de las instituciones eclesiásticas sino gubernamentales: son grupos que apelan a una identificación sólo con aquellos "elegidos que serán salvados".

Cabe aclarar que únicamente los pentecostales son organismos altamente informales, esto es, con poca organización interna en términos doctrinales y eclesiásticos, aunque existen hoy asociaciones pentecostales que se inclinan hacia una organización estructurada, con capacitación para sus pastores y encargados con una adhesión en la filiación bastante alta. El resto de los grupos pentecostales son autónomos que ejercen el ministerio universal de sus adeptos al pie de la letra, lo que ocasiona la formación constante de nuevos grupos, nuevos líderes carismáticos. Con lo que respecta a los Testigos de Jehová, Mormones y Adventistas tienen una organización interna rigurosa y altamente estructurada que les permite lograr control sobre sus adeptos y establecer mecanismos de proselitismo eficientes.

En el Estado de Oaxaca encontramos una diversidad religiosa significativa que cuenta con asociaciones no sólo misionales sino de asistencia legal debido al alto índice de conflictos allí existentes. Así la COPACEO da respuesta a las denominaciones históricas y a los movimientos pentecostales, sean estos neo-pentecostales o pentecostales tradicionales. Los Mormones, Testigos y Adventistas por igual cuentan cada uno con asistencia legal para sus miembros. Normalmente esta asistencia ratifica la libertad de culto y las garantías individuales que son atropelladas constantemente: se vuelve una exposición sobre artículos constitucionales, en donde las comunidades se ven obligadas a respetarlas, aunque con poca frecuencia. Se deja de lado, la situación social que provocan, principalmente estos grupos religiosos que se convierten en factores de impugnación social no sólo sobre el orden interno de la comunidad sino fuera de ella.

Así también el cuestionar las relaciones internas tiene sus razones y sustentos religiosos; la impugnación a dicho orden se justifica porque implica cortar con una relación pagana religiosa que el catolicismo aceptó. Por tanto, el catolicismo es considerado el enemigo a vencer junto con los elementos paganos. De esto se deriva la posibilidad de misionar en terreno supuestamente

cristianizado, generándose, al mismo tiempo, la intolerancia y el no respeto de los nuevos grupos religiosos en nuestro país hacia formas religiosas existentes y hacia el orden social avalado sea por comunidades indígenas o no.

Estos grupos religiosos además de tener sus bases locales, dependen de la Ciudad de Mexico, y mantienen relación con las sedes en Estados Unidos (Testigos de Jehová, Mormones, Adventistas, algunas iglesias históricas y pentecostales) que les permite trascender el orden local, nacional, además de pedir apoyo y elaborar estrategias conjuntas para misionar.

Bajo este esquema hay que observar la red de distribución del material escrito no sólo de estas diversidades ni de la iglesia católica sino de todos los diferentes grupos religiosos y pseudoreligiosos que se encuentran en el país. Oaxaca cuenta con una infinidad de literatura religiosa diversa al alcance de todos, tanto de los grupos en localidades urbanas como en las aisladas: también, a través de la ayuda, en algunos casos, de Alas del Socorro (taxi aéreo) y, la circulación eficiente que tienen los diferentes grupos, principalmente testigos y adventistas.

Esta distribución y la infraestructura generada (sedes, radiodifusoras, escuelas, etc.) permite garantizar a sus adeptos continuidad y servicios bien definidos; ciertamente, establece ciertas garantías de plausibilidad para que los individuos puedan identificarse con su grupo y recurrir en caso necesario a ellos, por medio de los diferentes mecanismos (encargados, pastores, supervisores y las sedes mismas) establecidos.

La Iglesia Católica y sus Distintas Expresiones Religiosas

No podemos olvidar a las distintas fracciones del catolicismo que se encuentran en Oaxaca. Existe una expresión mayoritaria que se expresa como sincrética, o sea, una iglesia católica que ha incluido elementos indígenas en su practica que, la podemos representar como refractarias a los cambios. Algunas de estas expresiones pasan a ser conservadoras y otros se integran a propuestas religiosas católicas modernas⁵⁵, ya sean expresiones de la Teología de la Liberación o formas mas apegadas a los cambios conciliares. Finalmente hablamos de expresiones religiosas

⁵⁵ - Generadas a partir del Concilio Vaticano II, el famoso *aggiornamento* de la iglesia católica y de esto surge a la par la Teología de la Liberación(TL). En Oaxaca tenemos una expresión que se inclina mas hacia lo que se conoce como TL no obstante, debe verse en su mayoría como una forma viable de integración entre las costumbres indígenas y la iglesia católica que ha generado en su interior formas de relación con las comunidades mas hacia una evangelización y pastoral que a un simple oficio de culto

católicas indígenas que defienden, cada una a su manera, la "tradición" sociocultural y religiosa de las comunidades, que entran en conflicto, con propuestas que pretenden cuestionar e incidir sobre el orden avalado, la expresión religiosa del pueblo. En este sentido, pueden entrar en conflicto con propuestas católicas derivadas del Concilio Vaticano II en general o con la Teología de la Liberación, así también con expresiones no católicas cualquiera que esta sea; esto es lo que con frecuencia se encuentra en Oaxaca.

Casos como el de Ojitlán, Tlaxico y en su tiempo Pinotepan Nacional muestran dicho conflicto entre las reformas eclesiásticas de la Iglesia Católica y las expresiones concretas de los pueblos que no aceptaron dichas reformas, que no implican un conflicto solamente con la Teología de la Liberación sino en general contra las reformas eclesiásticas.

El elemento religioso en Oaxaca no es estático sino dinámico, no hay expresión religiosa que presente disidencia y conflicto no sólo con la sociedad en general sino contra expresiones diferentes a ella, cuando se atenta contra su status social y su verdad religiosa. En Oaxaca el elemento religioso juega un papel importante si este es parte de los elementos privilegiados y valorados por las comunidades.

La Dimensión Política

La dimensión política, en términos generales, se refleja en el reconocimiento constitucional a la calidad jurídica de las diferentes asociaciones religiosas. Esto ha implicado dar coherencia no sólo a la libertad de cultos religiosos, sino la aceptación de instituciones sociales que se rigen a través de Estados u organizaciones que trascienden el orden nacional y por lo tanto, pueden no coincidir, o aceptar legalmente disposiciones gubernamentales. Ha implicado dar paso a un mayor proceso de democratización de las instituciones gubernamentales, en donde se dice, la sociedad secularizada cobra fuerza.

Estos cambios constitucionales no se han quedado en este reconocimiento jurídico de las asociaciones religiosas, sino que han dado pie a una mayor participación efectiva de las diferentes propuestas religiosas, se han liberado reglamentaciones y prohibiciones. Vivimos una etapa no sólo de negociación efectiva sino de reconciliación y revancha, en donde el mundo

religioso recobrá espacios perdidos (educación, difusión, etc.) y crea nuevos (utilización de medios masivos de comunicación); en donde con mayor énfasis veremos operar un clientelismo

religioso, además de partidista políticamente hablando, en donde se cometerán abusos a partir de ejercer las garantías no sólo individuales sino organizacionales religiosas.

La relación Estado/Iglesias iniciará cambios importantes donde la representatividad tendrá, por un tiempo, un papel importante para la legitimación o impugnación tanto del orden establecido y avalado por él o los gobiernos (estatal y federal) como también se jugara la posibilidad de implantar el orden deseado por los diferentes sistemas religiosos. Veremos con mayor claridad alianzas entre partidos políticos y grupos religiosos, y/o de simples individuos, simpatizantes de diferentes grupos religiosos, que redefinan las acciones de varios individuos hacia su acción partidista. Esto es, casos como los de Guanajuato o Yucatán se repetirán con mayor frecuencia.

Con lo que respecta a Oaxaca, se define como un estado liberal por tradición, en donde ejemplo de esto lo tenemos en el magisterio, que promulga un estado laico, lo cual no implica que existan maestros que promuevan la conservación de las tradiciones de los grupos indígenas lleve implícito la aceptación de sistemas religiosos. Esto se da a través de los maestros indígenas, quienes conforman gran parte de las filas del magisterio, y se debaten entre expresiones de la modernidad y la tradición de las costumbres autóctonas. Los maestros forman parte importante en la conservación o destrucción de los elementos socioculturales, en este sentido la participación y rechazo hacia grupos religiosos no católicos por parte de maestros, condensan y fomentan el conflicto o tensión social. Así también son los maestros voceros favorables a la inserción de grupos religiosos no católicos. No obstante lo anterior básicamente todos los maestros se inclinan por una educación laica como lo demostraron los comentarios emitidos en los cuestionarios.

Esta tradición liberal se puede en general observar en los ámbitos sociales, económicos y políticos en donde se separa el orden político y el social. En las comunidades existe también parte de esta separación, sin embargo, la introducción de nuevas formas religiosas cuestionan y exacerbaban lo religioso como eje fundamental en las relaciones sociales.

Esto es, el orden religioso no definía cabalmente la participación política, se puede constatar en lo siguiente; la mayor votación se inclina hacia el PRI y, mayoritariamente Oaxaca es católica por lo tanto podemos suponer que los votos generados vienen principalmente de los católicos. Sin embargo, existe votación hacia el PAN y hacia el PRD de católicos lo que indica que, si bien los individuos se relacionan a partir de su código de referencia religiosa, la coherencia y voto político se expresa a través de una diferenciación entre el ámbito político y el religioso. No descartamos desde luego afinidades religiosas y políticas como puede ser los casos del Istmo o la afinidad que se desprenden por ejemplo de los adscritos al PDM, y que en Oaxaca no tienen incidencia, los cuales tienen una historia derivada del sinarquismo. El resto de los partidos, incluso el PAN, forma parte de un esquema secular de vida.

La votación hasta ahora en Oaxaca se da fuera de la esfera religiosa, enténdase por un lado, que no había los mecanismos que permitieran una incidencia efectiva y abierta de las asociaciones religiosas, en última instancia el voto derivado, si se quiere ver así, de la apreciación religiosa ha estado fundamentalmente del lado del PRI, hasta hace relativamente poco tiempo es que el PAN y el PRD le disputan algunos lugares al PRI. Por otro lado, efectivamente vivimos en un país laico y liberal en su actuación política que permite la elección de candidatos fuera de la esfera religiosa.

En los procesos electorales, la población protestante ha empezado a participar más activamente, mientras que el apoyo mayoritario y decisivo viene de la población católica. Más bien habría que ver la participación electoral mayoritaria desligada de lo religioso como factor determinante. Siempre y cuando el sustrato cultural del candidato sea afín al mayoritario.

Oaxaca no se ha perfilado hacia las afinidades religiosas del candidato, principalmente porque entran en el esquema avalado culturalmente. No obstante, si asumimos que el porcentaje de no católicos en Oaxaca fluctúa entre 20% y más, al considerar a los no creyentes, tenemos hoy, que tomar en cuenta esta población que se adscribe y actúa su participación social como creyentes más que el católico, en donde candidatos que efectivamente garanticen las libertades y derechos constitucionales de las asociaciones religiosas tendrán el voto de los no católicos. Este voto además podría bajar debido a que más del 60% de la población no católica se adscribe a grupos que promulgan la no-participación política; sólo en las ciudades, el voto de los no católicos tendrá relevancia.

Sin embargo, habría que tomar en consideración que en Oaxaca existen diferentes organizaciones que agrupan a la población protestante y que, evidentemente están en posición hoy de negociar apoyos, tal es el caso de la COPACEO que en meses recientes se forma como Confraternidad en el ámbito estatal.

Con los cambios constitucionales las diferentes asociaciones se sienten evidentemente con mayor libertad de tránsito, divulgación y participación social para proponer acciones, hacer declaraciones e intervenir cada vez más en la sociedad civil. Entraron como otra fuerza más con la que los distintos gobiernos tendrán que negociar. Oaxaca como el resto de los estados no es la excepción.

Expedientes sobre Cultos Religiosos y las Implicaciones Socio Políticas

Información que refleja el surgimiento de conflictos y la participación o no del gobierno, tanto en los expedientes como en los cuestionarios, dio un panorama general sobre la problemática. Se puede resaltar, a primera vista, que ha habido por parte del Estado, una anuencia al crecimiento de las diversidades religiosas, apegado esto a lo que constitucionalmente era avalado. Así también, es evidente que el Estado de Oaxaca como otros más, no han puesto obstáculos a dicho crecimiento.

Expondremos algunas conclusiones que se derivan de la lectura de la información recopilada de los expedientes y cuestionarios.

1- Existe un trabajo de sistematización y seguimiento sobre la problemática mucho más riguroso que en otros estados de la República. Como lo muestra el mismo archivo de expedientes religiosos, el intento de sistematizar y conocer la problemática religiosa, a partir de elaborar cuestionarios en 1986 y 1987 en los cuales, se trató de abordar el conflicto y el número de conversos. No obstante son deficientes ya que no cubren un porcentaje amplio de las comunidades del Estado.

2- A pesar de lo anterior existe un cierto encubrimiento de la información en los expedientes. no se especifica el nombre del grupo religioso y/o el nombre del templo, que permita rastrear la denominación del grupo. Se pudo establecer algunos nombres de los grupos religiosos a partir de observar a quienes más se mandaba el citatorio o información sobre el caso. Esto es, se manda a la localidad, a la asociación o grupo religioso que avalen al grupo en cuestión y en ocasiones al gobierno federal, esto implica un conocimiento a priori de que grupos se trata, pero en el texto no aparece. Se suele generalizar a todo grupo como evangélico, incluso a los testigos de Jehová, mormones y adventistas.

3- No hay continuidad en los expedientes, no se sabe en muchos casos si se resolvió o no el problema o la apertura al culto público.

4- Se pudo constatar que existe una facilidad para regularizar los templos, es decir, no hay abiertamente bloqueos para que el trámite lleve su curso. De 1990 a 1991 se dieron considerablemente más permisos para apertura al culto público que en años anteriores: desde luego implica que llegaron más solicitudes que en años anteriores.

Existe una buena relación entre el encargado del Departamento de Cultos y los diferentes dirigentes y/o asesores legales de los diferentes grupos religiosos no católicos. Se da una constante comunicación entre el encargado de cultos y los diferentes grupos religiosos. Incluso invitan al encargado a participar en los eventos de ellos o, que les hable sobre los trámites a seguir y la ley reglamentaria sobre cultos (que hoy al parecer no tienen vigencia), actualmente le han pedido les hable sobre las implicaciones de los cambios a la constitución.

Esta relación entre el encargado del cultos y los diferentes grupos ha permitido el "arreglo" de los conflictos, al negociar principalmente el pago con dinero de las cuotas de trabajo, mismas que se niegan a realizar. Este tipo de convenio se observa con mayor frecuencia con los Testigos. Así también se ha podido garantizar de alguna manera el cumplimiento de las garantías individuales. Lo anterior con la debida reserva ya que la mayoría de los conflictos se arreglan en las comunidades mismas.

5- La mayoría de los conflictos se solucionan al interior de las comunidades, la participación de gobernación es mucho menor, que sirve principalmente como interlocutor.

6- No existe un buen registro de las aperturas al culto público. Si nos atuviéramos a la información generada por parte del Departamento de Cultos, el porcentaje de templos es muy bajo. Si lo comparamos con el registro de SEDUE, Oaxaca, que a pesar de ser este también deficiente, es mas alto que el de Gobernación. Pudimos constatar lo anterior a través de información recabada en directo y por los cuestionarios en donde existe presencia de la diversidad religiosa que no ha sido capturada por ninguna de las instituciones. Esto se debe, en parte, a una alta burocratización en los trámites, inconsistencia en el seguimiento y los obstáculos internos que no permiten el establecimiento de templos. Tenemos en el Departamento de Cultos registrados entre 1988 a 1991 un total de 55 templos abiertos a culto público o domiciliario con permiso. SEDUE marca un total estatal general de 797 templos; en los cuestionarios encontramos un total de presencia no católica de 1104 diversidades que implica por lo menos la mitad de templos, estos ya sean construidos o como culto domiciliario.

7- Sobre los censos de población, el censo nacional no refleja la realidad por adscripción religiosa. Si tomamos en cuenta la muestra hecha por el Departamento de Cultos, quienes capturaron aproximadamente el 4% (250) de las localidades del Estado para 1986, la cifra excede a la del censo nacional. Dicha muestra reflejó una población mayor a 35000 habitantes para ese 4% de las localidades. Lo anterior nos lleva a corroborar que la población de conversos bien puede exceder al 20% de la población total del Estado en mención.

Finalmente tenemos en Oaxaca una diversidad religiosa compleja que se mezcla con lo económico, lo político y lo social, estableciendo en muchos casos relaciones conflictivas, de tensión y de cuestionamiento sobre el orden socialmente establecido.

Oaxaca no dejar de ser un estado conflictivo debido a su situación socioeconómica, y diversidad de población (étnica) que promueven diferentes respuestas y necesidades a las expectativas nacionales, en donde el elemento religioso, juega un papel importante, debido a que se esta incidiendo, evidentemente, en las estructuras organizativas y culturales de una gran mayoría de población, principalmente indígena a través de nuevos sistemas simbólico religiosos que atentan contra una cultura o culturas que por mucho tiempo habían sido refractarias al cambio o, habían establecido un *modus vivendi* con la organización social nacional.

El trabajo que ahora he realizado es en la Sierra Norte en el Rincón Zapoteco en donde se encuentra una gran diversidad de grupos religiosos en donde sólo en algunos lugares hay

expulsiones y en otros la convivencia es relativamente pacífica. La investigación está centrada en los sistemas de norma jurídica interna y la colisión de sistemas. Así como en la observación de los mecanismos y las instancias que tanto evangélicos como no evangélicos llevan a cabo para lograr que se frenen las expulsiones.

Parte 5

Conclusiones

Las propuestas religiosas, los cambios en las comunidades indígenas o campesinas y, las propuestas económicas actuales están íntimamente relacionadas. Dicha hipótesis se generó en gran parte al observar la realidad socioreligiosa de Oaxaca pero evidentemente la trasciende.

- Al advertir y tener presente a ciertos países latinoamericanos que cuentan actualmente con un porcentaje alto de grupos religiosos diferentes al grupo mayoritario que condensaba socioculturalmente, a través del pluralismo católico, como son: Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Chile o Perú, entre otros, y que hoy viven situaciones altamente inestables tanto económica como políticamente, sugiere tener en cuenta, el proceso de secularización (tolerancia religiosa) que ha fraccionado el pensamiento social, y ha generado procesos de radicalización en términos racistas, como por ejemplo, en Guatemala. De igual manera se han producido procesos desarticulatorios, movimientos mesiánicos milenaristas libertarios como es el caso de Sendero Luminoso en Perú y la presencia de un presidente protestante que obtuvo apoyo a través de grupos informales socioreligiosos, principalmente pentecostales.

De ahí que sugerimos que la propuesta religiosa se la vea como grupos que tienden a librar al individuo hacia un mercado económico "liberal" el cual requiere fuerza de trabajo calificada que no se involucre en actividades sociales que tomen más del tiempo señalado como de descanso. La desarticulación de las costumbres de comunidades indígenas o campesinas permite o permitirá el tránsito a una economía liberada y liberal, y favorecerá la entrada al mercado internacional; lo cual no implica que se garanticen mejoras en corto o largo plazo a la población. Simplemente

liberar o ayudar el proceso de diversificación religiosa hacia estas tendencias socioeconómicas que requieren obreros libres y, con una tendencia a la calificación técnica que lleve hacia el mejoramiento de la calidad de los productos. Muchos de estos grupos religiosos acentúan la necesidad imperiosa del conocimiento bíblico para saber y aceptar la verdad religiosa del o los grupos. El ayudar a alfabetizar a masas de individuos analfabetas es ser bien visto. No obstante este aprendizaje del conocimiento escrito lleva un acondicionamiento individual y colectivo que encierra al o los individuos en esquemas de verdad; verdades absolutas.

Difícilmente las diversidades religiosas que se encuentran en nuestro país, podrán ser un sustrato sociocultural que eleve la calidad de los individuos en términos de una emancipación, entendida esta como procesos que dignifiquen al individuo, a partir de asumir un pensamiento liberal y filosófico sin soslayar el social.

- Las propuestas religiosas que hoy encontramos en México son producto del proceso de secularización y democratización de la sociedad en general y de las nuevas adaptaciones o readaptaciones simbólico-religiosas más acordes a la sociedad moderna⁵⁶. Si bien en cierta medida lo anterior es cierto, en países como el nuestro, preocupan las propuestas concretas, las acciones y reacciones que causan. Este es un país, por un lado consecuente con la separación de poderes estado/iglesia, pero por otro, altamente religioso.

Las lealtades hacia los sentimientos religiosos siguen guiando gran parte del acontecer de muchos pueblos, que no viven totalmente esa separación de poderes occidentales. Las diversidades se plantean en un sentido como mecanismo viable de cambio. No obstante habría que ver hacia donde apunta el cambio y, tener en cuenta que el sentimiento religioso, sigue guiando las directrices del pensar y actuar de muchos individuos.

Observar y conocer cuáles grupos religiosos existen en el país, cuál es su fundamento ideológico y propuestas de vida es indispensable para valorar la repercusión e incidencia social que tienen en masas de individuos, privilegiando a la de marginados; son grupos religiosos que se caracterizan en muchas de sus actitudes y formas de organización al tipo sociológico denominado secta que, *grosso modo*, implica un alejamiento de las consideraciones sociales, lo cual, en primera instancia, podría considerarse "benéfico" por su no-participación activa en política, que puede en

⁵⁶ - El trabajo de Hervie- Leger (1991) nos muestra cómo la modernidad crea o recrea nuevas formas religiosas más acordes con las necesidades contemporáneas

corto plazo ser favorable para evitar brotes sociales de descontento. Sin embargo, a largo plazo esto no es una solución, son masas de gente que evidentemente está descontenta con el orden social interno de sus países y en general, en contra de los objetivos del orden social mundial. Esta situación "aparentemente" favorable puede ocasionar una mayor anomia, una mayor dislocación social en donde la falta de elementos ideológicos y materiales que involucren a los individuos en el acontecer social inmediato (terrenal) ocasiona conflictos entre estos individuos religiosos que esperan la segunda venida de Cristo y los gobiernos e individuos que se "preocupan" por el hoy y mañana de la sociedad en su conjunto.

- Hablar de tolerancia religiosa y procesos de democratización de la sociedad en el sentido de apertura hacia cualquier forma religiosa, implica grados de concientización de la población en general y, el asumir que los grupos religiosos en sí mismos son intolerantes y poco ecuménicos, como es el caso de la gran mayoría de grupos esparcidos en el país: Pentecostales, Testigos, Mormones y Adventistas, que se derivan prácticamente de movimientos de reavivación de la fe en Estados Unidos de Norte América en el siglo pasado, movimientos de salvación en varias expresiones: fundamentalistas pentecostales, de espera del advenimiento (segunda venida de Cristo y restauración del Reino de Dios) de donde prácticamente se han derivado. Estos grupos han generado gran consenso y han dado respuesta a necesidades y sentimientos religiosos y sociales.

Muchas veces hablar de religión se traduce en establecer las relaciones y correlaciones de poder entre el Estado y las iglesias, no obstante ésta es, tan sólo una de las dimensiones en las que se expresa y se mueven los sistemas simbólicos religiosos.

Queda todavía los sustratos de conocimiento y validación de la realidad individual y colectiva; aspectos cúltricos, doctrinales de organización que configuran y validan las redes de relaciones sociales y trascendentales entre los individuos y la divinidad. Todo lo anterior nos habla de espacios que trascienden y atraviesan las relaciones entre los estados, la sociedad y el sistema religioso.

Es indispensable tomar en cuenta el conjunto de relaciones humanas y trascendentales que implica decir, hablar y actuar cualquier sistema simbólico religioso. Así como asumir, o por lo menos, vislumbrar los efectos posibles de una apertura a la diversidad religiosa en un país determinado.

No queremos implicar, de una manera automática, el negar la posibilidad y el hecho de la convivencia entre individuos que poseen códigos de referencia socioreligiosos diferenciados ni sugerir el asumir una sola posibilidad religiosa ya que ello atenta contra los derechos inalienables de los individuos. Simplemente queremos hacer conciencia de los diversos tipos de grupos que se encuentran en el país y sus posibles actuaciones.

- Estrategias proselitistas, tensión y conflicto en comunidades indígenas: Infinidad de casos en zonas indígenas del país muestran cómo es que las costumbres, las formas de organización y la privacidad individual y colectiva son violentadas física y simbólicamente por la visita y trabajo misionero profesional, de caravanas o jornadas de jóvenes cristianos extranjeros; grupos de indígenas evangélicos, médicos y espectáculos públicos, que irrumpen en los hogares, ofreciendo regalos a la vez que criticando sus formas de vivir, de actuar.⁵⁷

Algunas de estas formas de proselitismo debieran cuestionarse ya que en el caso de las comunidades indígenas implican romper con las formas de autoridad sociopolítica y jurídica reconocidas, al llegar a las comunidades sin presentarse a las autoridades, ni informar de las actividades a realizar y mucho menos pedir permiso para estar en ellas.

Sus discursos son casi siempre en contra de las costumbres y creencias locales, en donde al igual que la religión católica, son satanizadas. Cabe mencionar, que no en todos los grupos indígenas, el elemento religioso católico es el importante sino es su visión religiosa y sus prácticas las que más se ven afectadas. Tal es el caso de los huicholes en el Estado de Nayarit en donde sus rituales, lugares y objetos sagrados son criticados, violados o destruidos.

Estos grupos religiosos, también irrumpen y trastocan la organización social interna al no querer realizar trabajos colectivos cívico-religiosos y sociales. En algunos casos se argumenta el pago de impuestos como elemento que justifica su no-participación en trabajos colectivos de la

⁵⁷ - Existen ejemplos de formas diferentes de llevar a cabo el proselitismo, muchas de las cuales no son exclusivas de zonas indígenas, sino en general, forman parte de estrategias ya establecidas para zonas campesinas, urbanas marginadas. Incluso existen algunas estrategias como el tocar las puertas de las casas constantemente sin respetar la privacidad ni la negativa de oír sus propuestas, insistiendo en su retórica sin importar que violan derechos y garantías individuales. El proselitismo religioso en nuestro país no está reglamentado. Sin embargo, estas estrategias proselitistas a veces encuentran frenos en las ciudades no así en zonas indígenas y campesinas. Existen unidades médicas móviles en zonas indígenas de corte confesional que no se registran ni piden permiso a la Secretaría de Salud ni a las autoridades locales, dan servicio médico y predicán. Casos muy claros se encuentran en los estados de Oaxaca, Nayarit y Chiapas así como en el Distrito Federal; sabemos que también se producen en Durango, Jalisco, Zacatecas, Guerrero, Puebla, Veracruz a través de información emitida por ellos mismos y por otros investigadores. Suponemos que en otros estados se da este tipo de proselitismo.

comunidad; en otras ocasiones, se niegan a los trabajos cívico-religiosos por pertenecer a otra religión⁵⁸, esto es muy claro en el Estado de Oaxaca, en donde una de las soluciones que dan los indígenas evangélicos es el pago del trabajo colectivo y así, evitan la participación en las tareas colectivas. Es muy común observar el resquebrajamiento de la organización social, a tal grado, que, al surgir nuevos grupos evangélicos en las comunidades, deja de haber participación ciudadana en las decisiones colectivas comunes y el poder político se vuelve un factor importante para la consolidación de sus prácticas religiosas. Lo señalado se ha constatado en varios estados del país como en Veracruz, Puebla, Hidalgo, Yucatán, Campeche, Nayarit, Sonora y Chiapas.

En general se cuestiona la autoridad interna, se privilegia los derechos individuales de los conversos y no una participación como comunidad; la vinculación inmediata se la hace con la sociedad mayor, tanto en términos legales como de adscripción religiosa y alianzas lo que implica, fundamentalmente, un no respeto a la diferencia religiosa y cultural.

Es necesario reflexionar sobre las formas y mecanismos de proselitismo y reglamentarlos y evidenciar la existencia de una visión del mundo que fomenta la intervención de diferentes sectores sociales hacia las comunidades indígenas sin un criterio de respeto; en este sentido cualquier asociación religiosa puede misionar en zonas indígenas sin importar las decisiones y formas de convivencia internas.

¿Cómo se define pública y políticamente aquello que se tolera o acepta? En este caso: se toleran formas de proselitismo religioso que no respeta ni dialoga con grupos sociales que culturalmente son distintos. ¿Y quien tiene mayor apoyo y reconocimiento? Siguiendo a Taylor se privilegia más las razones del misionero sobre la cultura de los grupos étnicos.

- Los derechos de los conversos forman parte de grupos con mayor aceptación en tanto están integrados a una lógica y estrategia individual, eje fundamental de los derechos humanos y preceptos filosóficos y constitucionales de nuestro país y en general del mundo moderno donde prima los derechos individuales sobre los colectivos, a través de un proceso histórico que libera a los individuos. En este sentido el converso ejerce su libertad individual, libertad de culto y esencialmente, su libertad de conciencia.

⁵⁸ - No pretendo describir toda la problemática de la conversión, sino aquellos puntos que provocan tensiones y conflictos entre la comunidad indígena, los misioneros, pastores y conversos que permitan observar la intolerancia de los evangélicos frente a la diferencia cultural. No sin dejar de observar también, la intolerancia de las comunidades

Sin embargo, si retomamos a Marcuse, debemos cuestionar la aceptación y la tolerancia individual, en términos de impugnar no sólo a la opinión pública sino las condiciones estructurales que mantienen una situación de desigualdad social donde los pueblos indígenas no pueden desarrollarse libremente debido a las condiciones sociales, ubicados del lado de mayor marginación. Horton (1993) permite observar y cuestiona sobre los límites de tolerancia a grupos que no privilegian el interés individual. En este sentido, alrededor del caso de la novela Los Versos Satánicos de S. Rushdie, se ha creado una discusión sobre los derechos colectivos, la libertad de prensa, y la libertad individual en donde los derechos culturales adquieren dimensiones importantes a considerarse. Así también, Taylor nos propone una discusión seria sobre los derechos culturales en Canadá, con respecto a la provincia de Quebec, en donde no son grupos indígenas, donde la diferencia es más evidente, pero se lucha por la continuidad de formas culturales y lingüísticas diferentes.

En la actualidad se hace necesario tomar en cuenta y dar viabilidad también a los derechos culturales. De ahí que los convenios para solucionar los conflictos por parte del Gobierno Federal tiendan al fracaso, por no querer asumir la existencia de sistemas culturales de acuerdo con la estructura y ordenamiento social y visión del mundo indígena. No se comprende que, en muchos casos, no es una cuestión meramente política y que su solución no sólo está en lo político sino básicamente en la defensa de lo que para los indígenas son verdades absolutas, con propuestas sociales muy diferentes. Como diría Taylor, resulta necesario asumir la existencia de culturas distintas.

En la primera parte de este ensayo se explicitaron algunos elementos sobre el fenómeno religioso que son desvalorizados en los convenios internacionales y la implementación nacional al no dar a la dimensión del campo religioso su lugar como generador de violencia y de cohesión social; en donde se desvía la mirada y se intenta solucionar conflictos como si fueran meramente de origen político, económico o incluso cultural. El trabajo de John Witte Jr. así como otros trabajos publicados en el libro Religious Human Rights in Global Perspective dan cuenta de la existencia de conflictos religiosos.

Los casos de conflictos religiosos en comunidades indígenas en nuestro país también muestran estas formas de tratar lo religioso desde una perspectiva jurídica y política en donde los indígenas frente a nuevas formas religiosas. Sin embargo, éste aspecto suele ser más conocido por las denuncias

instrumentos internacionales ya implementados a nivel nacional no dan salidas que permitan la solución de la tensión social. La propuesta para continuar es el analizar el campo jurídico, político y religioso en comunidades indígenas, las cuales ejercen una norma jurídica que entra en colisión con el sistema jurídico nacional. La etnografía y análisis estarán guiados por las reflexiones expuestas en este ensayo.

BIBLIOGRAFIA

- Aaron Raymon
1991 Ensayos sobre las Libertades, 6aed., Conaculta/Alianza Editorial, México
- Bartolomé, M
1997 Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, SXXI/INI,
- Beckford, J. "Religion and power", en Robbins and Dick Anthony. 1991 In gods we trust. Transaction, 43 - 60pp.
- Berger, Peter
1981 Para una sociología de la religión, 2ed., Kairos, España.
- Beyer, Peter
1995 Religion and globalization, Sage, London
- Bourdieu, P.
1974 "Condición de clase y posición de clase" en Estructuralismo y sociología, Nueva Visión, Buenos Aires, 73-10
1980 "Algunas propiedades de los campos", en Questions de Sociologie, Minuit, Paris, 1-9
1982 "Gênese e estrutura do campo religioso" en A economia das trocas simbolicas. Introducción Sergio Miceli Perspectiva, Brasil, pp. 34 - 98.
1983 "Campo intelectual, campo de poder y habitus", en Campo del poder y campo intelectual, Folios, Mexico, 11-35pp.
- Burity, J
1997 Identidad e política no campo religioso, IPESPE- UFPE,
- Cipriani, Roberto
1990 Seminario "Religión difusa" en Museo del Carmen,
- De Souza Santos
Boaventura, 1995 Towards a new common sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition, Routledge, New York
- Diario Oficial
1992 Reforma al 4to de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México, martes 28 de enero.
Diario Oficial
1992 Reforma al 130o de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos "Ley de asociaciones religiosas y culto publico", México miércoles 15 de junio.

- Fabre, Artemia
1986 Continuidad o ruptura. Relaciones de poder, un conflicto político - religiosos (tesis lic.), UAMI, México
- 1989 "Religión y política: movimientos de impugnación" Primer Encuentro de Historia Regional, UACJ, Chihuahua
- 1991 Historia y desarrollo de la diversidad religiosa en México, INI, (cuadernos de trabajo).
- 1992 a "La diversidad religiosa en México", en El Día Latinoamericano, 9 de marzo, p14.
- Coautora con Masferrer, Elio
1992 "Sociología de las iglesias", en Relaciones del Estado con las Iglesias, IJ/UNAMO, Porrúa, México.
- 1992 "Comunidades indígenas y conversión religiosa: libertad y derechos" Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México, Cuadernos de Flacso, no. 3, Flacso, Mexico, 127-138
- 1992 "Modificaciones Constitucionales (El 130 y el 4o): Participación y Conflicto Social en Comunidades Indígenas, Congreso Internacional sobre Religión Popular y Etnicidad, ENAH, México
- 1995 "Religión y conflicto social en Oaxaca: entre el abuso de la autonomía y el ejercicio de la libertad religioso" en Marroquín (cord.) ¿Persecución religiosa en Oaxaca? IOC/ IIS UABJO/FONCA, (col Dishá), 1995, 123 - 173pp.
- Faria, José Eduardo
comp. 1994 Direitos humanos. direitos sociais e justiça, Malheiros Editores, Brasil
- 1993 Seminario Sobre Resolución de conflictos alternativos. "Globalización y los sistemas jurídicos, el caso de Brasil", en Bogotá, Colombia
- Fetscher, Iring
1994 La tolerancia. Una pequeña virtud impresindible para la democracia, México, Gedisa.
- García Canclini
1986 Desigualdad cultural y poder simbólico, en Cuadernos de trabajo, no. 1, año I, ENAH, Mexico
- García Méndez, A
1994 Entre el Apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chipas (Diagnóstico socio - religioso) (Tesis licenciatura), ENAH, México.
- Geertz, Clifford
La interpretación de las culturas, Gedisa, México
- 1987
- Gimenez, Gilberto
s-f "Hacia una interpretación ideológica – semiótica de la religiosidad popular" en CEE (fotocopia), 12p
- s-f "Elementos de interpretación" CEE, (fotocopia), 15p
- s-f "La relación cultura poder. Desde el punto de vista de la cultura", 17 p

- s-f "Para una concepción semiótica de la cultura", IIS-UAM
 1978 Cultura popular y religión en el Anhuac, CEE, México
 1982 Poder, estado y discurso. Perspectivas sociológicas y
 Semiológicas del discurso político, jurídico, UNAM, Mexico.
 1989 "Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas
 religiosas en México" en Estudios sobre culturas contemporáneas,
 Colima, vol. III, no.7, sept., 119-130.
- Gómez, Magdalena "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica. El caso de
 1995 las expulsiones de indígenas por supuestos motivos
 religiosos en Chiapas, México", en Chenaut, Victoria y
 Teresa Sierra, Pueblos indígenas ante el derecho,
 Cieesas/Cfemc, México
- Hervie -Léger, Danièle Vers un nouveau christianisme?, Cerf, Paris.
 1987
 1991 Seminario "Secularización" en la UIA
 1991 "Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva
 A partir del caso frances", UIA, México, 83 - 102pp.
- Horton, John Liberalismo, multiculturalism and toleration, New. York, San
 1993 Martins Press
- Kelsay, J.-Twiss Religion and human rights, The project on religion and
 1994, (eds.) human rights, NY.
- Krotz, Esteban "Aspectos culturales de la problemática actual de los derechos
 1996 humanos en México", Documento preparatorio para el
Seminario los derechos humanos como problema cultural,
 CONACULTA, México
- Maduro, Otto Religión y conflicto social, CEE, CRT, México
 1980
- Marcuse, Herbert "Repressive tolerance" en Paul Wolff, et. al. A critique
 1968 of pure tolerance, London, John Cape ltd
- Marzal, Manuel Sincretismo religioso iberoamericano, Pontificia Universidad
 1988 Católica de Perú, Fondo Edictorial, CONCTEC, Perú
Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima,
 Pontificia Universidad Católica de Peru, Fondo Editorial
 1990 Seminario "Pluralismo Católico" en la Universidad
 Iberoamericana
 1997 Conferencia Magistral "Transformaciones religiosas
 contemporáneas" en Congreso Internacional Latinoamericano
 sobre Religión y Etnicidad, Bogotá Colombia

- Marroquin, E
1995 (coord)
1996 ¿Persecución religiosa en Oaxaca?
IOC/ IIS UABJO/FONCA, (col Dishá), 1995
El conflicto religioso en Oaxaca (tesis doctoral), UAMX
- OIT
1989 "Convenio No 169 Sobre Pueblos Indígenas y tribales en Países
Independientes", OIT, Oficina regional para América Latina.
- Ortega Arenas,
Joaquín , 1992 La Iglesia y el Estado, Clarida, México
- Poulat,Émile Seminario "Laicización" en el Colegio de México, 1992
- Poulantzas, Nicos Poder político y clases sociales en el Estado capitalista
19ed., S.XXI, México.
1980
- Rohr, Elizabeth La destrucción de los símbolos culturales indígenas.
1998 Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena
en el Ecuador.
- Samandu, Luis.
1990 "Notas sobre demandas religiosas y vida cotidiana" en
Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México,
Cuadernos de Flacso, no. 3,Flacso, México, Flacso
- Segato, Laura R.
1991 "Cambio religioso y desetnificación. La expansión evangélica
en los Andes Centrales de Argentina", en Religiones Latinoa-
mericanas, México, No.1, enero - junio, pp.137 - 173.
1997 "Formacoes de diversidade: nacao e opcoes religiosas no
Contexto da globalizacao", en Ari Pedro Oro, Carlos A. Steil,
Globalizao e religion, Vozes, Petropolis, 219- 249pp
1999 Alteridades históricas-identidades políticas: una crítica a las
Certeza del pluralismo global, en Serie Antropologia, UBA
- Sosa, Ignacio. et al.
1995 "El surgimiento del individualismo en sociedad
corporativa" Laberintos del liberalismo, México,
UNAM/Porrúa,pp.89 - 114
- Taylor, Charles
1993 El multiculturalismo y la" política del reconocimiento",
México, FCE.
- Tenzer, Nicolas.
1991 La sociedad despolitizada. Ensayos sobre los
1992 fundamentos de la política, Paidós, Argentina.
- Turner, Victor.
1974 Drama fields and Metaphors, Cornell1 Univer.Press,
New York.

- Turner, Victor
1985 On the edge of the bush. Anthropology of experience.
University of Arizona Press, Arizona
- Urteaga, Augusto
1993 El sistema político indígena Raramuri, Chihuahua,
(fotocopia), ENAH
- Valcárcel, Amelia
Comp. 1994 El concepto de igualdad, Pablo Iglesias, Madrid
- Witte Jr- Jvan der Vyver
Editors
1996 Religious human rights in global perspective:
vol.1.Religious perspective; vol.2. Legal perspective
- Wolff,Paul/Herbert
Marcuse, 1968 A critique of pure tolerance, London, John Cape ltd