

Libertad Religiosa y Colisión de Sistemas Jurídicos. Los Pueblos Indígenas y el Estado Mexicano

Tesis Doctoral en Ciencias Antropológicas

Artemia Fabre Zarandona
Fecha: Octubre 2005

Dirección: Alicia Barabas Reyna
Lector: Carlos Garma Navarro
Lector: Miguel Bartolomé Bisoletti

INDICE

Agradecimientos	4 – 7
Introducción	8 – 17
Parte 1. Conflictos Religiosos, Derechos Humanos y Tolerancia	
Introducción	18 – 20
CAPÍTULO 1. Perspectiva Histórica de los Conflictos Religiosos	
Introducción. Los Conflictos Religiosos en el Mundo	21 – 23
1.1 Los Conflictos en el Mundo Cristiano: La Consolidación de la Iglesia Católica Apostólica y Romana	23 – 25
1.2. Libertad Religiosa y Libertad de Conciencia: Los Herejes y Paganos	25 – 31
1.3. Conflictos Interreligiosos. Las herejías	31 – 33
1.3.1 La inquisición	33 – 35
1.3.1.a La Inquisición en las colonias Americanas y la Inquisición Romana	36 – 37
1.3.1.b La Inquisición protestante	37 – 43
1.4. Conflictos Interreligiosos: Los infieles	43 – 44
1.5. La conquista de los infieles en la iglesia católica	44 – 45
1.5.1 La esclavitud de los naturales	45 – 47
1.5.2 La evangelización, proceso de conversión de los naturales	47 – 49
1.6. Conflictos en la Edad Moderna	49 – 50
1.6.1 Conflictos en el S XVI al XVII	50 – 55
1.7. Conversión religiosa y derechos de los pueblos Americanos	55 – 59
CAPÍTULO 2. Conflictos Religiosos y Derechos Humanos	
Introducción. Las Sociedades Modernas y los Derechos Humanos	60 – 61
2.1 La Modernidad, la Desmodernización y el Individuo	61 – 75
2.1.1 El Concepto de Individuo / colectivo y tolerancia	75 – 81
2.1.2 Individuo y colectividad	81 – 85
2.2 Construcción de los Derechos Humanos Religiosos	85 – 89
2.2.1 Derechos Humanos Religiosos Contemporáneos. Su Creación y Aplicación	89 – 93
2.2.2 Libertad Religiosa y Estados Nacionales	93 – 96
2.2.2. a Características de los Estados en la Relación Estados / Iglesias	96 – 99
2.3 Conflictos Religiosos Contemporáneos: Siglo XX y XXI	100 – 103
2.3.1 Depreciación de lo Religioso	103 – 106

Parte 2. El fenómeno religioso y las ciencias sociales	
Introducción	107 – 109
CAPÍTULO 3. El campo religioso	
Introducción. El fenómeno religioso y las ciencias sociales	110 - 112
3.1 Los clásicos de la Antropología de la Religión: Siglo XIX y las teoría evolucionista	112 – 113
3.2 La Religión y la sociedad	113 – 115
3.2. 1 Estructural / funcionalismo	115 – 116
3.2.2 Estructuralismo	116 –
3.3 Antropología dinámica y procesualista	116 – 117
3.4 La Religión y la producción de sentido	117 – 119
3.5 Antropología de la religión contemporánea	119 – 126
3.6 Sistemas de Creencias, Cultura e Identidad	126 – 143
3.7 El campo Religioso en zonas indígenas México	143 – 146
3.8 Los conflictos sociales y las ciencias sociales	147 – 151
Parte 3. Libertad Religiosa y Pueblos Indígenas en México	
Introducción	152 – 157
CAPÍTULO 4. Libertad Religiosa en México	
Introducción	158 – 162
4.1 El Patronato real y la época de independiente en México	162 – 164
4.1.2 México Independiente	164 – 169
4.1.2 1Las Leyes de Reforma y el triunfo del liberalismo	169 – 173
4.2 El protestantismo en México	173 – 191
4.3 El Estado Mexicano y la Diversidad Religiosa	192 – 199
4.4 Los Pueblos Indígenas y la Sociedad	199 – 209
4.5 Los Conflictos Religiosos en Comunidades Indígenas y Derechos Religiosos	209 – 211
4.6 Las Comunidades Indígenas. Las Asociaciones Religiosas. Los Sistemas Jurídicos.	212 – 214
CAPÍTULO 5. San Juan Yaeé, Libertad Religiosa y Pueblos Indígenas	215
5.1 Aspectos generales del Estado de Oaxaca	216 – 220
5.1.1 Economía	220 – 224
5.1.2 Servicios públicos	224 – 225
5.1.3 Servicios de salud y educación	225 – 226
5.1.4 Estructura sociopolítica	226 – 228
5.1.5 Reformas Constitucionales y electorales	229 – 230
5.2 Aspectos Religiosos Estatales	230 – 237
5.2.1 Aspectos religiosos y conflicto	238 – 247
5.3 La Sierra Norte de Juárez, aspectos generales	247 – 249
5.3.1 La diversidad religiosa	250 – 251
5.3.2 Conflictos religiosos en la Sierra: revisión de expedientes	251 – 255
5.3.3 Zapotecos de la Sierra	255 – 257
5.3.4 Diversidad religiosa en la Sierra Zapoteca	257 – 260
5.4 San Juan Yaeé: Un estudio de caso	260 – 263
5.4.1 Organización social y pertenencia	263 – 264
	264 – 267

5.4.2 Organización jurídica y de gobierno	267 – 268
5.4.2.1 Sistema de cargos	268 – 273
5.4.2.2 Estructura político administrativa y de justicia	273 – 276
5.4.3 Estructura Cívico – religiosa	276 – 280
5.4.4 Organización religiosa	280 – 281
5.4.4.1 Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	281 – 285
5.4.5 Conversión, conflicto y organización social	286 – 291
5.5 Desarrollo y desenlace del conflicto	291 – 295
5.5.1 Mecanismos de resolución y negociación.	
A. desde la lógica del Sistema Normativo propio	295 – 296
5.6 Conclusiones	
Parte 4. Conclusiones	
CAPÍTULO 6. Sistemas Culturales y Jurídicos en Colisión	
Introducción. Sociedades Multiculturales	297 – 300
6.1 Tolerancia como Alternativa o Alternancia	300 – 305
6.2 Los Pueblos Indígenas y la sociedad nacional	305 – 311
ANEXOS	312 – 335
Declaraciones Universales, Ley de Asociaciones religiosas y Culto Público, Censos, Actas	
BIBLIOGRAFÍA	336 - 347

Agradecimientos

Llevar a cabo trabajos de investigación científica y en específico en Ciencias Sociales se torna indispensable; volver la mirada hacia las instituciones públicas que tienen a su cargo ver hacia el futuro, y fortalecer los ámbitos académicos y de investigación, para desarrollar cuadros de investigadores y docentes que le permitan proyectar a México y sus individuos hacia un mundo cada vez más edificante, creativo y responsable socialmente.

Los recursos económicos y humanos se vuelven fundamentales en esta tarea y es el sector público el encargado de velar por que esta labor se lleve a cabo. Por ello, quisiera expresar mi agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por el apoyo brindado en este tiempo que me ha permitido llevar a cabo mi investigación y elaboración de la presente tesis en Ciencias Antropológicas. El apoyo recibido fue pertinente y sin el no hubiera podido realizar esta empresa de investigación teórico metodológica.

Quisiera expresar también, mi agradecimiento profundo al ex Rector de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Gerardo Ávila García y a la entonces Directora de la hoy Facultad de Humanidades, la Dra. Ana María Chávez Galindo, quienes me apoyaron solidariamente sino con su confianza y amistad.

En éste proceso de 10 años, hay muchas personas a quienes deseo agradecer por su compañía, su solidaridad y amistad. A mis amig@s de vida que me son entrañables y que me abrieron un enorme espacio amable y cálido para estar, del reír y compartir de todo, les agradezco, su amor y las innumerables veladas, los cumpleaños, la playa, el cine, la calidez familiar, a: María Augusta, Nora, Hilda, Guadalupe, Rosa María, Pamela, Silvia, Malala, Montse, Maritza, Enedina, Manuel, Mauricio, Homero, Jorge, Felix, Alfredo, Alma, Mirna, Beatriz, Lina, Sharon, Maricela, Gabó, Vicky Malo, Erica Cohen, Rosario Valdéz y algunos más que han sido compañeros de procesos terapéuticos y desarrollo personal quienes forman también parte de mi vida y me han ayudado a construirme y construir el mundo que percibo y que vivo. A Martha Velásquez, muchas gracias por cuidarme

y estar. A mi sangha budista y maestros, por enseñarme a compartir y estar con el corazón abierto, triste y gozoso; en especial a Martha Rodríguez y Lourdes Álvarez, gracias. A mis colegas con quienes he disfrutado de seminarios, congresos y veladas, les agradezco su compartir y madurar nuestros proyectos y nuestros anhelos. Gracias.

A mis compañeras entrañables, Elisa Cruz, Martha Flores, Teresa Valdivia, Amparo Sevilla, por ser parte de este ritual de pasaje que es el llevar a cabo una tesis de doctorado. En donde a lo largo de nuestros seminarios y las críticas que nos prodigamos, así como el compartir nuestras historias, abrió nuestros ámbitos de relación hacia una amistad valiosa, solidaria y profunda la cual agradezco infinitamente.

Me resta agradecer a todos aquellos que me han apoyado a que éste trabajo sea posible, a todas las personas que a lo largo de muchos años me han proporcionado amablemente su tiempo, su confianza y desde luego, su información y en algunos casos compartieron sus historias de vidas, muchas gracias.

A Lourdes Escalante, a Ana Cortés y Concepción Bados por revisar la redacción, por su tiempo y amistad. Gracias. A mi sobrino Gerardo Fabre por ayudarme en la tecnología de incluir los, mapas, gracias. A Silvia Cabrero quien sin su ayuda, no hubiera sido posible contar con los cuadros y gráficas, por el tiempo compartido en Metepec y tantas otras horas de familia, vino y excelentes comidas. A Mauricio Fabre quien hizo posible la impresión de esta tesis y me aligeró la vida, gracias.

A mi madre, Artemia, a mis hermanos, Carlos, Mauricio y Clara, a mis sobrinos, Ricardo, Gerardo, Lorenza y Carla quienes han compartido ésta empresa y me han acompañado, muchas veces desesperados pero estando siempre a lo largo de estos años. Muchas gracias por estar en mi vida. A mi tía Ana María Fabre por ser un referente valioso en mi vida y por compartir desde el corazón la vida. A Adrián Galindo que con su entusiasmo y su cariño me ha hecho un lugar en su corazón.

A Socorro Flores quien siempre me ha brindado su amistad, quien desde su trabajo y hace muchos años me ha dado apoyo incondicional y es un ejemplo del

hacer las cosas edificantemente; sin ella, los alumnos de la UAMI, tendríamos tiempos muy difíciles. Gracias Soco por ser y estar. A la Maestra Gloria Artis Mercadet por su apoyo y por compartir proyectos que nos son importantes, por tu tenacidad y visión, gracias, Gloria. A la Dra. Teresa Sierra por haber formado parte de mis asesores en los inicios de este trabajo. Muchas gracias, Tere por tú tiempo, tú solidaridad en varios momentos del camino, por tus comentarios que me fueron muy útiles. Al Dr. Esteban Krotz quien también formó parte de mis asesores y que a lo largo de mi formación académica ha sido un pilar, sus sugerencias a este trabajo, finalmente, forman parte sustancial. Muchas gracias Esteban por estar.

A mi queridísima amiga hermana María Augusta Espinosa quien, desde Quito, llevó a cabo la corrección de estilo de toda la tesis, por las horas dedicadas, por su corazón puesto en ello y la profunda amistad, muchísimas gracias.

A mis lectores: Dr. Carlos Garma colega y amigo, quien con su solidaridad y entusiasmo hizo posible no sólo la titulación de la maestría sino la lectura de éste trabajo, le agradezco su paciencia y que con enorme sencillez me mostró, su amistad y apoyo, muchas gracias. Al Dr. Miguel Bartolomé, quien a lo largo de estos años siempre me dio palabras de aliento y entusiasmo para no claudicar, muchas gracias por tu amistad y ser un referente académico importante en mi vida y que en éste trabajo me fueron de mucha pertinencia. Y desde luego por leer y comentar éste trabajo.

A la Dra. Alicia Barabas no tengo palabras para agradecerle su infinita paciencia a lo largo de todo este tiempo en donde no dudo en acompañarme; me brindó su amistad, tiempo y, desde luego, que sus comentarios y aportaciones para que este trabajo fuera posible. Quiero hacer patente mi aprecio y reconocimiento a la académica, a la investigadora incansable y prolija con la cual siento afinidad a sus propuestas las cuales considero de mucha valía y me han aportado caminos y temáticas, además de innumerables reflexiones. Muchas gracias, Alicia.

Dedicatoria

En Memoria

A Roberto Varela

Quien me apasionó a la antropología política, a la crítica y el amor a mi profesión

Gracias Roberto

Este trabajo quiero dedicarlo también a dos personas que son muy importantes en mi vida, la primera porque es quien ha abierto mi corazón al amor y al gozo. A la segunda porque con sus enseñanzas, con su claridad y amor también ha logrado abrir mi corazón

Muchas gracias por estar en mi vida

Montse y Allyn

Introducción

Uno de los principales propósitos de esta investigación es mostrar la problemática de los conflictos religiosos en las zonas indígenas de nuestro país, cuyo origen radica fundamentalmente en los procesos de conversión a los grupos evangélicos o paracristianos.¹

Los conflictos religiosos en zonas indígenas abren la discusión acerca de los límites de la libertad individual y colectiva tanto en el ámbito de la antropología y la sociología como en el ámbito jurídico. Al mismo tiempo evidencian la existencia de una colisión de los sistemas jurídicos: mientras que por un lado existe una competencia jurídica nacional por parte del Estado, por el otro los grupos indígenas ejercen su capacidad de establecer sanciones a través de sistemas jurídicos a los cuales el Estado no otorga validez oficial. En este sentido, a la vez que, no reconoce las sanciones jurídicas provenientes de la norma indígena -e incluso las penaliza-, el Estado entra en contradicción con los preceptos y artículos constitucionales que no permiten la exclusión por creencias.

Esta colisión entre sistemas jurídicos se ve reflejada en la priorización que hace el Estado de la libertad individual sobre la colectiva, a diferencia de la dominación que la libertad colectiva ejerce sobre la individual en la norma indígena –al menos la mayoría de las veces.

Esta investigación pretende contribuir a la discusión sobre los procesos legales diferenciados y en colisión, así como sobre los procesos de transformación interna de las comunidades, ambos vinculados al desarrollo de la conversión religiosa y a la toma de decisiones con respecto a ella.

La mayor parte de las veces el derecho de los pueblos indígenas a tomar decisiones con respecto a la conversión religiosa da prioridad al interés colectivo. Esto nos permite mirar la problemática de los pueblos indígenas contemporáneos

¹ Me refiero fundamentalmente a denominaciones religiosas derivadas del protestantismo, ya sean históricas, pentecostales o de santificación. Sin embargo, tanto en América Latina en general como en México específicamente, se les denominan “grupos evangélicos” sin hacer distinción entre ellos. Así también me refiero a grupos religiosos que tienen un origen cristiano pero que a lo largo de su desarrollo y consolidación se han alejado de algunos preceptos básicos del cristianismo, los cuales no son considerados como cristianos tanto por parte de los católicos como de los protestantes. Este es el caso de los Testigos de Jehová, mormones, Luz del Mundo y Adventistas, entre otros. No obstante estos últimos son incluidos por algunos grupos cristianos, así como por algunos investigadores, dentro de la rama del cristianismo.

desde una perspectiva interdisciplinaria en la que el derecho a la diferencia adquiere varias facetas y dimensiones sociales. Ambas nos llevan a analizar el campo de lo religioso y el ámbito político y jurídico de este país tomando en cuenta correlaciones de fuerza y poder altamente diferenciados entre los distintos actores sociales y el Estado.

Tomar como objeto de estudio los conflictos religiosos nos permitirá observar lo complejo de estas relaciones y el reto que representa su análisis para la antropología no sólo como ciencia social sino como disciplina participante de la sociedad, a la que puede aportar elementos para el entendimiento intercultural y mostrar la controversia entre los derechos universales y el derecho a la diferencia. Para algunos autores, esto sería un debate entre el relativismo y el universalismo cultural.

Por otra parte, abordar los conflictos religiosos como objeto de estudio implica analizar la importancia del campo religioso como elemento cohesionador y legitimador, esto es, como campo nodal para la construcción del ethos cultural y de la identidad, que permiten al grupo o a los grupos generar acciones específicas y claras frente a otros desde su práctica y creencia religiosa. De la misma manera, implica también - como lo menciona Bryan Turner- observar las repercusiones del campo religioso sobre las relaciones sociales, ya sean éstas familiares, de legitimidad del Estado o bien de dominio sobre los individuos (Turner:98,15) y permite ubicar al campo religioso como un sistema de relaciones simbólico religiosas y de prácticas sociales concretas que se entrecruzan con otros sistemas sociales, cuya función sistémica hoy es al mismo tiempo cuestionada y revalorada en el contexto de la sociedad global (Geertz: 1987)

En este sentido ubicar el ámbito de lo religioso como un elemento cohesionador, legitimador, creador de identidad y de sentido de vida, o bien como un elemento creador de conflicto y por lo tanto de diferenciación sociocultural y religiosa, marca no sólo la inclusión sino la exclusión de los individuos y sus formas de vida, así como su relación con otros sistemas sociales. En estos procesos, la esfera religiosa juega tanto un papel de legitimadora como de impugnadora del orden social.

En el mundo contemporáneo lo religioso es altamente diversificado y diferenciador, lo que presenta retos importantes para el orden social y jurídico, es decir, con marcas socioculturales y de pertenencias claramente visibles, pero no necesariamente dadoras de un ethos cultural homogéneo para todo un país o todos los creyentes independientemente de donde se encuentren. En este sentido, lo religioso se ha convertido en una fuente de ethos diferenciados que para el sistema jurídico implica que el estado tiene el reto de crear marcos seculares de tolerancia que permitan redefinir la relación del Estado frente a los sectores socio-religiosos y a la sociedad en su conjunto.

Cabe preguntarse cuál es el papel de los sistemas religiosos en las sociedades contemporáneas y por qué poseen tal relevancia en los actuales conflictos sociales.

En este sentido, como nos lo señala Peter Beyer (Beyer: 1994),² se puede hablar de la religión como ámbito globalizado³ que funciona como un referente macrosocial dentro del cual todos los individuos pertenecientes a un grupo religioso con características universalistas pueden identificarse entre sí más allá de las fronteras locales o nacionales. Estas marcas socioculturales – universalistas o no–, pueden jugar un papel importante como diferenciadoras, y por lo tanto, distanciar a grupos culturales o sectores sociales. En ese sentido tienen un papel particular que relativiza su origen universalista.

El campo religioso tiene también gran influencia en los particularismos culturales y religiosos, dentro de los cuales la libertad religiosa marcará en forma importante los conflictos religiosos y jurídicos. Esto se debe en parte, como ya mencioné, al hecho de que la religión otorga una visión del mundo. En este sentido es necesario identificar y observar la *permeabilidad de los ámbitos sociales* (Berger: 1994) y cuáles son estos ámbitos, para poder entender el lugar que ocupa el sistema religioso en una determinada sociedad y sí su permeabilidad contribuye a la tolerancia o la intolerancia.

² Esta idea también la encontramos desarrollada en varios de los escritos de Ronald Robertson (Robertson: 1985; 1989 y 92). Beyer retoma varios de los puntos de Robertson.

³ En párrafos posteriores hablaré de las religiones como mundializadas al ser estos sistemas religiosos, sistemas culturales que con el proceso de globalización de la sociedad se convierten en mundializadas. Tomando el concepto que utiliza Renato Ortiz (1994)

Esto es, ¿cuál es el papel de lo religioso en el ámbito sociocultural en grupos específicos y cuál es su repercusión en la sociedad en general?

Para dar respuesta a la pregunta anterior es importante hacer una distinción entre el proceso y desarrollo de lo religioso en los pueblos indígenas y en las sociedades contemporáneas. En estas últimas, la diversificación religiosa va aparejada al proceso de secularización, por lo cual ambas expresiones religiosas coexisten en un mismo espacio y tiempo, y esta coexistencia provoca ajustes constantes. Sin embargo, es fundamental determinar la especificidad de las religiones indígenas y el lugar que guardan al interior de los pueblos indígenas para entender su relación dentro las sociedades contemporáneas y comprender la permeabilidad de los sistemas religiosos como generadores de cohesión y/o de conflicto social.

Las religiones indígenas están implícitamente consideradas dentro del llamado pluralismo religioso⁴ al formar parte del escenario contemporáneo, sin olvidarnos que su ethos religioso forma parte del ethos cultural de pueblos, pueblos indígenas latinoamericanos y específicamente de pueblos indígenas en la República Mexicana. A su vez, estos tienen relaciones determinadas con los Estados. Para el caso mexicano, los pueblos indígenas poseen una existencia legalmente reconocida.⁵ Sin embargo, aún carecen de personalidad jurídica y de derechos colectivos en tanto culturas. Si a esto agregamos la discriminación social y cultural a la que están sujetos, podemos observar no sólo el lugar que ocupan las religiones indígenas en el pluralismo religioso en México sino también la relación sociocultural y política de los pueblos indígenas con el Estado y con la sociedad en general. Aunque hay una ley indígena, ésta no reconoce adecuadamente los derechos colectivos indígenas ni asume la diferencia cultural como tal. De aquí se deriva una ambigüedad en la relación con los sistemas religiosos ya sean de

⁴ Forman parte del pluralismo de hecho en cuanto hoy están presentes pero no en términos de derechos, no hay un reconocimiento particular.

⁵ En 1991 se llevó a cabo la adición al artículo 4to Constitucional con lo cual se reconoce la existencia de los pueblos indígenas y se establece fundamentalmente una protección de esas culturas pero no se reconocían derechos colectivos. En el 2001, finalmente se promulgó la mal llamada *Ley Indígena*, - reforma al artículo 2 constitucional - la cual no sólo no reconoce derechos colectivos sino que es un retroceso con respecto a la Ley Cocopa, derivada de los acuerdos de San Andrés Larrainzar. En el Capítulo (4) se abordará con mayor detalle la adición al 4to Constitucional y la Reforma al artículo 2 Constitucional.

origen indígena⁶, católico, protestante o cualquier otro. Asumir la diferencia cultural hace que –cualquiera que estos sean –los sistemas religiosos tenga una relación particular con los pueblos mismos, con sus instituciones de origen y con el Estado en general⁷.

En México, al igual que en muchas sociedades contemporáneas el pluralismo religioso, cultural y étnico enfrenta el reto de establecer relaciones de tolerancia intra e interinstitucionales con los diferentes actores e instituciones en un marco común a muchas sociedades contemporáneas, en el que el liberalismo y la centralidad en el individuo, son los ejes que guían las relaciones entre los individuos y el Estado –o entre lo religioso y las instituciones del Estado. El aspecto que nos interesa en este trabajo es el hecho de que la pluralidad no necesariamente implica el reconocimiento a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el derecho a la diferencia cultural y los derechos religiosos.

En general, la existencia de un pluralismo religioso ha implicado el rompimiento del poder y la centralidad de las instituciones religiosas. Junto con su visión del mundo, ha implicado, para el caso mexicano, el resquebrajamiento del poder político y religioso de la Iglesia católica. Las instituciones religiosas fueron forzadas, en tanto ethos social y visión de mundo, a tomar un lugar secundario en los esquemas de pensamiento y acción social, como parte de un proceso conocido como secularización. Dicho proceso redujo los ámbitos de competencia del mundo religioso, el papel de lo sagrado y la explicación teológica como conocimiento “verdadero”. Llevó también a un cuestionamiento sobre la eficacia simbólica y social de los sistemas religiosos y a fijar nuevas maneras de ubicar lo sagrado, centrándolo más en lo particular e individual que en lo colectivo y, al mismo tiempo, fortaleciéndolo más, justamente por la reducción de los espacios sociales y colectivos.

No obstante este estrechamiento del ámbito religioso, se puede observar que la secularización no implicó la pérdida del sentimiento religioso aunque sí una nueva relación institucional entre el Estado y la Iglesia como institución religiosa⁸. En la

⁶ Por el momento haré esta separación entre religiones indígenas, católicas y protestantes simplemente para marcar una distinción y hacer evidente la existencia de estas religiones.

⁷ Esto se trabajara en los siguientes capítulos.

⁸ Infinidad de textos hablan sobre la pertinencia del concepto de secularización en general y, en particular sobre su uso en

actualidad, el pluralismo religioso, producto de la modernidad y la secularización, ha dado muestras de una clara vitalidad y en muchos casos ha modificado la relación entre los Estados y los sistemas religiosos.

Más que hablar de religiones globalizadas, quizás sea más conveniente hablar de religiones mundializadas (Ortiz; 1994), en tanto se establecen formas culturales e identitarias particulares. En el caso del cristianismo en general y, a través de sus particularidades, como el catolicismo, es relativamente fácil hablar de religiones mundializadas en términos de su expansión territorial, incidencia sociocultural y participación política o también de religiones que a través del proceso mismo de modernización y globalización han podido establecerse como religiones mundializadas. Un ejemplo de ello son los Testigos de Jehová, el Budismo – especialmente el tibetano– y algunas expresiones religiosas autóctonas de grupos étnicos de todo el mundo que se mezclan y circulan por todo el globo terráqueo a través de movimientos *New Age* o de movimientos ecologistas que retoman el sentido ritual y religioso de considerar a la tierra, a los hombres, y en general, a cualquier ser viviente como sagrado, una vuelta que interpela nuevas formas de relación entre los seres humanos y entre ser humano y naturaleza.

Es necesario reconocer de nueva cuenta el lugar protagónico de las religiones en el mundo contemporáneo y su fuerza en términos de capacidad de movilización social, lo cual obliga a los Estados, a nivel nacional como internacional, a crear espacios, normas, derechos religiosos y/o mecanismos para la convivencia. De ahí que el aspecto jurídico- legal sea un tema central en esta investigación.

En la actualidad estas transformaciones socioreligiosas han provocado, en el caso de México, la intervención de instancias gubernamentales estatales y federales para contener tensiones y conflictos internos en zonas indígenas y garantizar los derechos humanos y jurídicos de los involucrados en ellos. Esto nos invita a reflexionar sobre los derechos de los pueblos indígenas, tanto colectivos como individuales, los cuales nos hablan, a su vez, del derecho cultural e individual a la diferencia. Es aquí en donde el análisis social y del manejo de poder son

sociedades del tercer mundo, sociedades donde el desarrollo del capitalismo fue tardío y, en donde la existencia de sociedades tradicionales imbricadas con el mundo moderno, crean situaciones sociales y religiosas muy distintas. Así también textos que habla específicamente de que el sentimiento religioso no se ha perdido contrariamente a las propuestas teóricas.

necesarios para ubicar las negociaciones gubernamentales y las acciones y reacciones de los pueblos indígenas frente a sus derechos culturales y de identidad, constantemente negados o negociados desde la subalternidad. Por otra parte, es necesario incluir los derechos no sólo de los individuos a cambiar de religión, sino los derechos de las asociaciones religiosas, quienes también demandan un espacio social donde puedan desarrollar y expandir sus creencias.

El contexto jurídico-legal y social en el que se desarrollan los conflictos religiosos nos invita a fortalecer la pregunta inicial sobre el papel de lo religioso como actor social. El alto índice de los conflictos religiosos en zonas indígenas nos ha permitido evidenciar la existencia misma de los pueblos indígenas y la necesidad de crear –o por lo menos cuestionar la carencia de– espacios jurídicos y sociales en la interlegalidad, como nos dice Boaventura de Sousa Santos, (de Santos:1991)

Lo anterior nos lleva a discutir sobre el concepto de tolerancia y los derechos humanos universales y multiculturales en una sociedad como la mexicana que aunque se refiere a ellos como valores, en su práctica encuentra obstáculos importantes, muchos de ellos vinculados con la forma específica de establecer la relación y correlación de fuerzas entre los sectores sociales que conforman nuestra sociedad.

Es preciso entender que los conflictos religiosos en zonas indígenas, que muchas veces no son sólo problemas locales, sino nacionales e incluso internacionales nos permiten observar el entrecruzamiento y la imbricación social, jurídica y religiosa en marcos de referencia cultural altamente diversificados. La problemática que plantea esta diversidad se da no sólo por las diferencias obvias entre los sectores sociales en términos socioeconómicos y políticos, sino porque la coexistencia de culturas diferentes en el mismo espacio / tiempo no está enmarcada en el respeto y la viabilidad a la pluriculturalidad o a la multiculturalidad⁹.

El trabajo consta de cuatro partes dividido en seis capítulos. Cada uno de los apartados contiene una introducción sobre los contenidos y objetivos del mismo,

⁹ A este respecto se trabajarán las propuestas y discusiones de varios autores, entre otros: Horton: 1993; Taylor: 1993;

como de él o los capítulos que la comprenden. Por ello, en esta introducción, daré someramente los contenidos de cada una de las partes y los capítulos contenidos, en el entendido de que en cada apartado, se desarrolla en extenso.

La primera parte ***Perspectiva Histórica de los Conflictos Religiosos***, en el capítulo 1, *Conflictos Religiosos, Derechos Humanos y Tolerancia* tiene la intención de dar un marco general no sólo sobre los conflictos religiosos fundamentalmente en el mundo cristiano, como producto de su surgimiento y expansión en el mundo, sino también observar como las situaciones de conflicto llevaron a la necesidad de reflexionar o no, a lo largo de la historia sobre la necesidad de establecer derechos religiosos. Se hará referencia a los procesos de colonización y expansión del cristianismo, especialmente en el Continente Americano, en específico en México, como parte de esta dinámica de expansión y la ausencia de derechos religiosos de aquellos dominados. El segundo capítulo *Conflictos Religiosos y Derechos Humanos* de este primer apartado, continúa bajo esta misma perspectiva socio histórica y aborda la relación entre los conflictos religiosos contemporáneos y los derechos humanos religiosos en una estrecha relación para crear ciertos lineamientos y consensos legales para establecer derechos religiosos y libertad religiosa, sin dejar de analizar de forma específica, la situación de tensión y conflicto no sólo con la creación de presupuestos universales y lo conflictivo de la relación entre la gran diversidad de sistemas religiosos, sociedades específicas y un mundo globalizado que requiere cada vez más de espacios homogenizadores pero a la par, la creación de y protección de la diversidad cultural, religiosa y étnica construyendo constantemente zonas de conflicto y tensión.

El segundo apartado, ***Antropología y Sociología de la Religión***, en el capítulo 3, *El campo religioso*, abordé desde la perspectiva de las ciencias sociales el ámbito de lo religioso como sistema de creencias que están en estrecha relación con los sistemas sociales y políticos, y que en la actualidad, la existencia de una pluralidad religiosa – aceptada o negada - imprime características diversas y complejas a las relaciones internas en cada sociedad y al mismo tiempo, dificulta

o facilita las relaciones entre naciones y grupos.

Hablar de sistemas religiosos nos lleva a diferenciar y visibilizar las zonas de conflicto entre sistemas religiosos, sistemas sociales y grupos, por ello, este trabajo abordará la problemática de lo religioso en áreas o continentes colonizados al que me referiré, el caso mexicano. En este capítulo también se aborda el cómo entendemos los conflictos religiosos y su relación de tensión social y jurídica.

El tercer apartado ***Libertad Religiosa y Pueblos Indígenas en México***, consta de dos capítulos, el capítulo 4, *Libertad Religiosa en México*, abordé la problemática religiosa desde un aspecto histórico social que me permitiera observar los procesos de transformación del campo religioso en el país, su tránsito hacia la laicidad y hacia el reconocimiento de la libertad religiosa como un principio fundamental de la democracia. Así también forman parte de este capítulo la historia del protestantismo en México como la configuración de un campo religioso plural. Además de un apartado sobre los pueblos indígenas y su situación jurídico legal que nos lleva a plantear también la situación actual en materia de conflictos religiosos en zonas indígenas y el reconocimiento o no de los pueblos indígenas como sujetos de derecho y como sujetos colectivos o no. Todo ello para mostrar la complejidad en la cual están inscritos los conflictos religiosos en el país. Observar la relación de fuerzas entre las Asociaciones Religiosas, los Pueblos Indígena y los Derechos Religiosos.

El capítulo 5, San Juan Yaeé, *Libertad Religiosa y Pueblos Indígenas* tiene la intención central de usar el caso de este pueblo en la Sierra Norte de Juárez, del Rincón oaxaqueño, como muestra no sólo de las expulsiones por motivos religiosos sino como muestra de una tensión entre el Estado Nacional y los pueblos indígenas y asociaciones religiosas que requieren no sólo de mecanismos claros de solución de los conflictos sino la creación de mecanismos legales para los litigios sobre cuestiones religiosas.

El cuarto apartado, ***Conclusiones***, es el último capítulo, *Sistemas Culturales y Jurídicos en Colisión*, en donde abordaré las problemáticas planteadas a lo largo del texto sobre pueblos indígenas, el estado y derechos religiosos.

Parte 1. Conflictos religiosos, derechos humanos y tolerancia, una relación difícil

Introducción

Este capítulo es una breve exposición acerca de los conflictos religiosos en las grandes tradiciones religiosas. Ha sido dividido en dos apartados con el fin de situar la transformación de los conflictos, su permanencia y la construcción de los marcos legales internacionales y nacionales que sirven para establecer diálogos tanto entre naciones y religiones como para crear mecanismos legales y sociales que permitan establecer los Derechos Religiosos (DR) o la Libertad Religiosa (LR), factores fundamentales de la convivencia plural entre sistemas religiosos y Estados, entre sistemas religiosos, entre sistemas religiosos y grupos o individuos.

El primer apartado, **Perspectiva Histórica de los Conflictos Religiosos**, intenta exponer una breve historia de aquellos que se han suscitado fundamentalmente en el mundo cristiano con el que se relacionan los pueblos indígenas en México desde la Conquista Española (primero con la iglesia católica y a partir del siglo XIX con los protestantismos¹⁰) Haré referencia a religiones consideradas universalistas y proselitistas que por poseer justamente esas características se han vivido a sí mismas como las únicas y verdaderas; me refiero fundamentalmente al cristianismo y al islamismo (Mutua,1996: 420); Diferenciándolas del judaísmo, del hinduismo y del budismo, consideradas también como parte de las grandes tradiciones religiosas del mundo, pero sus características no conllevan una misión proselitista como parte fundamental de su desarrollo y consolidación.¹¹

En este mismo apartado se muestra cómo ha sido el desarrollo de los conceptos de LR o de Derechos Humanos Religiosos (DHR), el de Libertad de Conciencia (LC), el de libre albedrío y el de tolerancia desde los sistemas religiosos y si estos

¹⁰ Jean Pierre Bastian, historiador del protestantismo en América Latina, habla de *protestantismos* y no de protestantismo, debido a los procesos sincréticos que se han dado; menciona que los *protestantismos latinoamericanos* no se podían considerar protestantes (conferencia, Guadalajara, 1989) y posteriormente ha usado el término *protestantismos*. Se puede consultar entre otros de sus trabajos: "La mutación de los protestantismos mexicanos y Latinoamérica: Una perspectiva socio – histórica" en *Signos*, México, UAMI, 1991; *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas en América Latina*, FCE, México, 1991

¹¹ No es objeto de este trabajo describir las diferencias de cada religión sino mostrar la perdurabilidad de los conflictos religiosos a lo largo de la historia de la humanidad. Me interesa en especial destacar la influencia que han tenido los

han contribuido o no al moderno concepto de Libertad Religiosa que se generó en el siglo XVII y se ha venido desarrollando hasta la fecha.

Finalmente, expreso aquí la existencia de diferentes tipos de conflictos religiosos y sus vínculos diferenciados con los sistemas socioeconómicos y políticos, y de qué forma ello ha permitido y/o contribuido a la generación de conflictos religiosos en todo el mundo. Aquí se ubican tanto los conflictos interreligiosos como los intra-religiosos en donde la guerra e instituciones específicas se crearon para justificar la violencia y el asesinato de miles de individuos o grupos.

Otro aspecto a tratar es el de las conversiones de los pueblos americanos, esencialmente las que los pueblos indígenas de México¹² han tenido hacia el mundo cristiano. Se señalan aquí las diferencias entre las religiones indígenas y las cristianas, así como las características de su proceso de conversión al cristianismo, además del hecho de que estos procesos no han dejado de generar tensiones en la actualidad.

El objetivo del segundo acápite, **Conflictos Religiosos y Derechos Humanos**, es mostrar los conflictos religiosos contemporáneos desde su perspectiva histórica y cómo el surgimiento de los Derechos Humanos Religiosos (DHR) ha abierto espacios de negociación y permitido la creación de un consenso sobre la validez de ciertos marcos legales internacionales y nacionales para la existencia de la Libertad Religiosa (LR). Hago una reflexión sobre si conceptos como los DHR, la tolerancia y la creación de mecanismos legales internacionales y nacionales han contribuido a distender los conflictos religiosos o no.

Existen dos conceptos de suma importancia para este trabajo: el de individuo y el de colectivo, que en su momento permitieron construir el moderno concepto de los Derechos Humanos (DH) de la primera generación¹³.

En este apartado abordaré el cómo han cambiado los lugares y las competencias en las relaciones entre los sistemas religiosos, los Estados y la sociedad a través del tiempo; de la forma en que se han creado nuevos espacios de legalidad y

sistemas religiosos en conflictos sociales.

¹² En casos pertinentes se harán referencias a otros países Latinoamericanos o africanos para mostrar la constante tensión que aún hoy se vive.

¹³ Actualmente se habla también de derechos sociales, económicos y culturales, como la segunda generación y de los derechos verdes o de la tercera generación.

lugares para la diversidad religiosa, pero también de cómo se han originado nuevas tensiones y retos no sólo desde la legalidad puesta en las Constituciones y en los instrumentos internacionales, sino desde la sensibilidad social y la capacidad o no de convivir con la y en la diversidad religiosa.

Es importante también ubicar las ausencias que existen en los instrumentos legales como en los casos de las religiones de los distintos pueblos autóctonos del mundo – indígenas o sociedades tribales - quienes en sus sistemas religiosos no plantean el proselitismo y la idea de salvación universal y que en términos de las relaciones políticas, sociales y legales han quedado en franca desventaja, si consideramos que estos pueblos estuvieron sujetos a la colonización.

Si a ello sumamos las diferencias entre los países del Oriente y Occidente (también llamadas diferencias Norte y Sur) tenemos un panorama interesante en términos del reconocimiento de los Derechos Humanos Religiosos y la universalidad de éstos, concepto que en su origen es relativista. Acertado me parece el señalamiento que Santos (1995, 138, 337) hace sobre la relatividad de los conceptos universales. Desde el punto de vista de una cultura particular son universalistas porque los considera como últimos; la condición de universalidad de una determinada cultura no lo hace por sí misma universal, sólo en el diálogo intercultural y dependiendo de las relaciones de poder, es que pueden ser aceptados sus valores como universales o rechazados o modificados.

La tensión que surge entre la aceptación universalista de estos conceptos sobre Derechos Religiosos donde los derechos de culturas y sistemas religiosos evidencian la compleja y a veces imposible aplicación universalista de esos DHR¹⁴ son tema de este trabajo, a la luz de considerar los conflictos religiosos en zonas indígenas.

Capítulo 1. Perspectiva Histórica de los Conflictos

¹⁴ Acerca de esta discusión es posible consultar los trabajos sobre la perspectiva global de los Derechos Humanos Religiosos tanto desde un marco legal como religioso que muestran las diferencias y tensiones entre los diferentes sistemas religiosos, los sistemas legales nacionales y los instrumentos internacionales, coordinados por John Witte Jr y por Johan Van der Vyver (1996 En el volumen sobre la Perspectiva legal, ver, el artículo de Van der Vyver: 1996, el de Cole: 1996; así como los trabajos del proyecto de Derechos Humanos y Religiosos, editado por Kelsay, Summer y Lwiss: 1994).

Religiosos

Introducción. Los Conflictos Religiosos en el Mundo Cristiano

Dentro de los conflictos sociales de la humanidad, los conflictos religiosos han sido y siguen siendo los más violentos y de mayor reincidencia. Han implicado la persecución de miles de seres humanos y han producido actos atroces a lo largo de la historia de la humanidad, que han tratado de hallar su justificación en un discurso ideológico que pretende salvaguardar y expandir sistemas de creencias religiosas¹⁵ 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”¹⁶; siempre mirando hacia un concepto de ser humano construido desde ese ideal de trascendencia - hombre Dios que pretende elevar a los más altos ideales el quehacer humano en esta tierra¹⁷.

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 trascendencia¹⁸.

El judaísmo, el islamismo y el cristianismo son religiones de revelación, fundadas en el precepto cardinal de amor a un único Dios, a uno mismo y al prójimo. Se expresan a través de libros revelados, pero al ser estos considerados textos canónicos y autoridad máxima; muestran -nos dice, Witte Jr.- los deberes y

¹⁵ Estos sistemas religiosos a los que me refiero son las grandes tradiciones religiosas como el islamismo, el judaísmo y el cristianismo e incluso el budismo. Es posible incluir al hinduismo, que también ha puesto su grano de arena en los conflictos religiosos.

¹⁶ Dos conceptos que a lo largo de la historia del hombre se han ido construyendo de formas diversas y a los que cada sistema religioso ha conferido valores semánticos diferenciados y en relación con los procesos sociales de cada sociedad de la que estos sistemas forman parte.

¹⁷ 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 y sus seguidores: “... religion invariably provide universal sources and ‘scales of values’ by which many persons and communities govern themselves...” , nos dice Jaques Maritan (en Witte Jr: 199, XIX) quien discurre acerca del papel de las grandes religiones y un fundamento primario en ellas 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.

¹⁸ Brian Tierney (en su artículo, “Religious rights: a historical perspective”: 1996) hace referencia a esta tendencia universal de las religiones de hablar de la justicia y de un orden social humano sin llevar a la construcción del concepto de derechos humanos subjetivos. Para el caso del cristianismo en general, esta idea se definió con precisión hasta el siglo XX, no obstante que desde la Edad Media se dan los fermentos para hablar de libertad religiosa y libre albedrío (en un trabajo más reciente, Tierney desarrolla el surgimiento de la idea de derechos subjetivos ya desde el siglo XII hasta el XVII) El ensayo que hace Kenneth Pennington sobre el libro de Tierney ilustra el excelente trabajo histórico sobre los derechos subjetivos. Kenneth nos dice que, si Tierney está en lo correcto, el concepto de derecho subjetivo surgió como un derecho no

obligaciones de cada creyente para consigo, con su comunidad y con su Dios que hablarnos de la libertad que pueden tener otros a no profesar la misma religión (Witte Jr.). Op. Cit XX)¹⁹:

“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 (judaísmo, islamismo, cristianismo) se desarrolló lograron a través de los años y de circunstancias específicas, hacer la guerra, perseguir y matar para salvaguardar esa su fe de amor a su Dios. En este sentido la persecución y la discriminación han caminado junto con el surgimiento, desarrollo y consolidación de las grandes tradiciones religiosas, en donde la religión y la libertad no han sido aliadas naturales.

1.1. Los Conflictos Religiosos en el Mundo Cristiano: La Consolidación de la Iglesia Católica Apostólica y Romana

La construcción de los derechos humanos en general y en particular los DHR tiene su origen en el mundo occidental, ya sea desde el cristianismo – aunque no fue planteado claramente – o desde el pensamiento secular surgido en los inicios de la Edad Moderna. Es por ello que continuaré el desarrollo de los conflictos religiosos desde el cristianismo y dejaré de lado el desarrollo de los conflictos religiosos de las otras tradiciones religiosas sólo para regresar a ellos como puntos de referencia sobre la universalidad de los conflictos y discutir sobre los DHR plasmados en la convenios y declaraciones internacionales.

Desde sus inicios hasta el principio de la edad moderna los conflictos religiosos en

individualista y en una sociedad capitalista sino en sociedades donde existía un espíritu más comunitario (Pennington: 1997)
¹⁹ Para el caso del mundo cristiano es interesante observar que prácticamente desde sus inicios había tanto la idea de

el mundo cristiano 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 estado²⁰ o de una omnipresencia del aparato institucional y espiritual de los sistemas religiosos, como sucedió en la época de los imperios romanos cuando éstos se convirtieron e incluso llegaron a prohibir o reprimir otras expresiones religiosas. Pero fundamentalmente debido a la declinación del poder de los emperadores romanos en occidente y a las invasiones de las tribus germanas, en donde la iglesia católica se inicia como la única que podía garantizar orden y administrar justicia.

La iglesia católica en Europa medieval se convierte en una teocracia al desarrollarse un estado con bases eclesiásticas donde los papas gobernaban políticamente y pretendían a toda costa aumentar su poder y contrarrestar el de los monarcas. Como es conocido, en aquella época el poder del Papado se fundamentó en la idea de que éstos eran los representantes de Cristo en la Tierra y los sucesores de Pedro.

Tierney cita a Federic Maitland -un historiador legalista- para retomar y resumir la situación de la iglesia católica en la Edad Media:

“...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 humano²¹. Sin embargo siempre existió una tensión entre ambos poderes, iglesia

tolerar, de libertad religiosa pero también de la intolerancia y persecución. Abordaré esto en páginas subsecuentes.

²⁰ Me refiero al momento en que la religión cristiana es asumida como la religión de los emperadores romanos o en la Europa medieval, donde se dieron fuertes persecuciones a los herejes y la iglesia ejerció la política de suprimir la disidencia religiosa.

²¹ Caso típico es la Edad Media Europea en donde el catolicismo permeaba todas las esferas sociales, por lo que se puede

católica / poder temporal como bien señala Tierney para quien el cristianismo fue diferente desde el principio, ya que creció en una cultura distinta a la cultura en 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)

La puntualización que hace Tierney nos permite observar el desarrollo y desenlace de esta tensión a través del llamado *proceso de secularización*²² que ha implicado, entre otros aspectos, la separación del Estado y la Iglesia en términos de instituciones y territorios que cada una gobierna²³, no obstante que en muchas ocasiones Iglesia y Estado han ido y siguen de la mano, legitimándose mutuamente²⁴ Lo que ha favorecido la recurrencia de los conflictos religiosos y - más claro aún- la anuencia a la persecución cuando los sistemas religiosos se convierten en parte fundamental de la cultura²⁵.

En resumen, los conflictos religiosos en el mundo cristiano antiguo giraban principalmente en torno a tres grandes temáticas: 1) La tensión entre gobierno temporal (secular) y gobierno divino (iglesia católica) donde ambos se abrogaban

hablar con justa razón del cristianismo como una cristiandad aquí en la tierra. Otros ejemplos los tenemos con el budismo en el Tíbet, en China y en la India o en el Hinduismo también en la India y el Islamismo en Medio Oriente.

²² Por el momento vale decir que como proceso que delimita los poderes de ambos - Estado e Iglesia- es pertinente y justo el paso de entrada de la Edad Moderna en el mundo occidental.

²³ La puntualización que hace Tierney (Op. Cit. 22 – 24) sobre este dualismo persistente durante la Edad Media, marca ya una tendencia clara de la iglesia en su lucha por la libertad de la iglesia sobre el control temporal dado por los monarcas medievales, y sirvió para sentar las bases de un pensamiento y de una acción de la iglesia para organizar sus propios asuntos (por ejemplo sus leyes internas) y por lo tanto, organizar la persecución de sus disidentes, pero también fomentar la idea de libertad religiosa. Al igual que Tierney, otros autores expresan que esto sirvió como un fermento que posteriormente fue empleado para conformar los derechos religiosos modernos. Por los menos en lo que cabe 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. A pesar de que desde sus primeros siglos el Cristianismo abogaba por la libertad y la tolerancia a cambiar de religión y se reprochaba la coerción para imponer la fe e incluso se habla de libertad de conciencia y libre albedrío (Wood Jr.: 1996, 463 – 466). Por su parte, 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. Es posible mencionar el trabajo de Abudalhi sobre el mundo musulmán.

²⁴ En la época de Constantino – creador de la Ortodoxia- la mutua relación entre el Estado y la religión se entendió, a través de Eusebio –teólogo de su corte quien concibió al imperio y al imperio de la iglesia compartiendo lazos- de la siguiente manera: “... in which Christian emperor appears as God’s representative on earth in whom God himself “lets shine forth the image of his absolute power...He is the God love three times blessed...the Christian emperor is the archetype not only of justice but also of the love of human kind” Britanica.com. “Christianity, Church and State”. En donde ambos – monarcas y papas- mantienen vínculos con la trascendencia. Desde luego que ello implicó siempre una mutua legitimación.

²⁵ Ejemplo de ello fue la persecución de los hugonotes en Francia, o la persecución protestante hacia sus disidentes durante el siglo XVI e incluso el XVII. En la actualidad esta situación se manifiesta en Sri Lanka con el budismo, y en Irán entre otros países del Medio Oriente con el islamismo, donde la represión y persecución religiosa es muy clara. En la China comunista, y desde la invasión del Tíbet en 1959 hasta la fecha, el Estado se ha encargado de agredir, reprimir y asesinar a la población tibetana por profesar una religión que en este caso es la budista. Pero no es el único caso, el gobierno chino continúa 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, 1975, 1978 y 1982) se incluyeron 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 practice in China. But ironically, harassment have been imposed on religions ever since. The arrests 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

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 implicaba la existencia de disidencias, de los herejes²⁶. En este sentido el problema de la disidencia ha sido recurrente en la historia del cristianismo y en especial en la iglesia católica, donde las persecuciones a los herejes siempre fueron vistas como necesarias. 3) 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.

1.2 Libertad Religiosa y Libertad de Conciencia: Los Herejes y Paganos Conflictos Intra e Interreligiosos

Desde el arribo del Cristianismo hasta el inicio de la Edad Moderna los conflictos religiosos han expresado la consolidación y expansión de este nuevo sistema religioso que se debatió por la creación de un mundo temporal -reinado por la Cristiandad aquí en la Tierra- donde el poder temporal y el divino están en íntima vinculación, se legitiman y se subordinan. Pero a la vez este sistema religioso manifestó una tensión entre el mundo temporal y divino²⁷ al no vincular desde sus orígenes una descendencia divina de los gobernantes²⁸. Y en ese punto, a través de la prédica de Cristo, el Cristianismo fue más bien visto como una religión atea y no idolátrica²⁹.

A lo largo de la historia, el Cristianismo se ha vinculado con el mundo de diversas

decrees and regulations" (Leun/ Tue Mun: 1995,2)

²⁶ No así con los judíos, que son calificados de los infieles, como mencioné en la nota 5.

²⁷ Dado que surge como una religión secularizada; para algunos cristianos e historiadores la secularización es una consecuencia legítima de la desacralización del mundo que inició Cristo, de ahí que no existiese un vínculo con los gobernantes. (www.Britannica.com, "Christianity, history view, community of the world", 2001. Sin embargo, con la secularización se da paso a la caída de la Cristiandad. O como Tierney dice, a la dualidad que surge desde el inicio (ver la primera parte de este capítulo)

²⁸ En la época del Emperador Constantino se creó esa íntima relación

²⁹ El cristianismo se ha relacionado de diversas formas con el mundo; en sus inicios fue visto como una religión que rechazó las deidades imperiales y fueron conocidos los primeros cristianos como teístas reaccionarios; posteriormente pasó a ser un triunfalismo teocrático y fue de posturas que propusieron retirarse del mundo o rechazar las riquezas, hasta promover transformaciones sociales (www.Britannica.com: "Christianity, history view", 2001)

formas en las cuales el conflicto ha surgido para crear disidencias y cismas.³⁰ En el mundo europeo la guerra contra los herejes fue sin duda una larga guerra que lo consolidó la iglesia católica.

Los herejes, al igual que los paganos – los infieles – fueron dos categorías sociales y religiosas que mantuvieron la tensión y las fronteras con el mundo cristiano, fueron el fermento tanto de la persecución como de la tolerancia vinculados ambos a los preceptos de libertad religiosa y libertad individual que - como veremos -no existieron como hoy los concebimos.

Las herejías han sido un tema que ha marcado contradicciones al interior del Cristianismo – tanto del catolicismo como del protestantismo -. Si bien en los inicios existió la idea de libertad espiritual y la independencia para cada persona en su elección religiosa, una vez constituido el Cristianismo tal idea no se sostuvo para con los herejes, y en cambio fue utilizada como justificación para el proceso de conversión al cristianismo. Bajo esta perspectiva de las herejías y control del poder social y teológico debe verse los cismas que provocaron la constitución de iglesias claramente definidas como la Iglesia Ortodoxa Griega, la Rusa y la Copta. Los cristianos recién convertidos - y hasta que no se constituyó el Cristianismo como religión oficial- fueron objeto de persecución, tortura y muerte, lo que en los primeros siglos llevó a hablar de tolerancia y de lo antinatural que es la coerción e imposición de una religión a otros³¹; ya en el siglo II se observaba un cuestionamiento sobre tolerar o no la herejía.

Y el qué hacer con las herejías está relacionado no sólo con la consolidación del sistema cristiano en términos socio – políticos sino con fundamentos teológicos que permiten concebir un mundo posible y el que éstos dan coherencia al sistema para ofrecer una práctica concreta en el mundo.

Las herejías, evidentemente, tienen qué ver con el concepto mismo de libertad en el pensamiento cristiano, del cual se van a derivar conceptos como los de libre albedrío o de elección, el de libertad de conciencia, el de derecho natural, el de ley

³⁰ Sociólogos como E. Troeltsch, R. Niebuhr o B. Wilson han desarrollado tipologías para explicar el vínculo entre este sistema religioso y el mundo; bajo diferentes perspectivas de análisis han establecido una correspondencia entre las tipologías y los diferentes periodos históricos del cristianismo. R. Niebuhr distingue cinco formas para poder entender la relación entre los conflictos religiosos, la consolidación del propio sistema y los periodos históricos: Cristo en contra de la cultura; Cristo de la cultura; Cristo encima de la cultura; Cristo y la cultura en una paradoja, Cristo el que transforma la cultura (Op. cit.:1968).

natural, mismos que durante la Edad Moderna fueron reformulados para dar paso al concepto moderno de derechos humanos.

La libertad en el cristianismo sufrirá cambios importantes en el transcurso del tiempo hasta llegar al siglo XX³²:

“En lugar de definirse esta noción [la libertad] con relación a la esclavitud política o exterior, como sucedía anteriormente, pasó a definirse por oposición a la esclavitud interior que genera el pecado original. De esta forma, la gracia divina se convierte en instrumento indispensable para la liberación del hombre, puesto que la voluntad, corrompida por la falta de Adán, no podría liberarse de la esclavitud del cuerpo sin la intervención divina y el sacrificio de Cristo. Por otra parte, el tema del libre albedrío se convierte a partir de entonces en una cuestión polémica y ampliamente discutida, puesto que parece difícil compatibilizar el concepto de libertad humana con la necesidad de la gracia divina”. (Enciclopedia Multimedia Micronet: 1999/2000)

En el siglo tres escribe Wood Jr., “... Tertuliano escribió que la libertad religiosa es un derecho fundamental, “es un asunto tanto de la ley humana como de la ley natural”, él declaró “que cada hombre puede adorar lo que le plazca...no está en la naturaleza de la religión imponerse”, sino “debe adoptarse libremente”...[Y] un siglo después, Atanasio declaró “No es con la espada ni con soldados y fuerzas armadas que la verdad deba propagarse, sino por el consejo y la dulce persuasión”...y Lactanio (Lactanius), tutor del hijo de emperador Constantino dijo: “...[S]olamente es en la religión que la libertad ha elegido permanecer y nadie puede pedirle que adore lo que no quiere venerar. Puede pretender, pero no querer...” (Wood Jr: 1996,463) *

En el siglo cuarto (354 – 430 d.C.) San Agustín³³, Obispo de Hippona en África (hoy Annaba en Argelia), se interesó por las cuestiones de la libertad humana y distinguió entre:

“[L]ibre albedrío como posibilidad de elección y libertad propiamente dicha como la realización del bien con vistas a la beatitud. El libre albedrío está ligado al ejercicio de la

³¹ Al respecto resultan esclarecedores los trabajos de Pennington: 1997; Tierney: 1996 y Wood Jr: 1996.

³² Como veremos en páginas subsecuentes y en el siguiente acápite.

* Traducción libre de la autora

³³ El obispo Agustín es considerado como un de los grandes teólogos de la iglesia católica, padre de la iglesia latina, quien creo un sistema teológico de gran poder que tuvo mucha influencia en el mundo cristiano. (*www.Britannica. Com*:

voluntad, pero la voluntad sin el auxilio de Dios se inclina hacia el pecado, por lo que el problema no es tanto el de lo que podría hacer el hombre, sino el de cómo puede éste usar su libre albedrío para ser realmente libre, el de cómo puede inclinarse efectivamente hacia el bien". (Enciclopedia Multimedia Micronet: 1999/2000)

Igual que San Agustín, Santo Tomás³⁴ habló sobre la libertad básicamente de la misma manera:

"La libertad es una suerte de "espontaneidad" que consiste en seguir el movimiento natural propio de un ser; y, en el caso del hombre, consiste en seguir el movimiento hacia el bien. Así, no hay libertad sin elección, pero la libertad no consiste únicamente en elegir, sino en elegir algo trascendente. En esta elección que el hombre confía a su libre albedrío puede haber error, puede elegirse el mal - como de hecho sucede cuando el hombre elige sin ayuda de Dios -, pero de cualquier forma existe en el hombre libertad completa". (Ibíd.)

Esta forma de pensar avaló la violencia contra los disidentes, no así con los infieles. Se crearon dos formas de concebir el bien: una que ayudaba a los que erraban el camino y otra que permitía la existencia de infieles como muestra del error, al no poder conocer a Dios - el camino de la salvación-. Desde sus inicios en el Cristianismo existió la idea de tolerar a los infieles –judíos fundamentalmente, a quienes se les consideraba que vivían en el error y en un mundo de tinieblas -, pero no así a los herejes a quienes siempre se les violento y castigó con severidad.

Tierney dice, que por otra parte, existió la posibilidad para fundamentar la libertad religiosa. Una muestra de ello fue la actitud para con los judíos:

"The attitude of medieval church toward the Jews, and toward heretics, was shape by the teaching of Augustine "... Augustine 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. ..."

(Tierney: Op.cit: 26)³⁵. En años posteriores, 1199 con El Papa Inocencio III, declaró en *Vergentis*, "... that heresy was equivalent to treason. Heretics were traitors to God, he

"Christianity" 2001)

³⁴ Considerado como el máximo exponente de la escolástica cristiana.

³⁵ Sin soslayar las persecuciones a los judíos a lo largo de la historia del cristianismo. Así como las Guerras Santas en

wrote, just as others guilty of treason were traitors to the emperor” (Tierney: Op. Cit. 30)³⁶

Ya con San Agustín -durante sus primeros años como Obispo de Hippona -se manifiestan las primeras justificaciones a la supresión de la disidencia pese a que él mismo defendiera la libertad religiosa. No obstante esta postura, sienta posteriormente las bases para la argumentación de la persecución religiosa por parte de la iglesia católica. Según algunos historiadores, dice Tierney, el Obispo Agustín es considerado “the prince and patriarch of persecutors” y como “the first theorist of the Inquisitionn” (Ibíd. 21); en 1231 – por ejemplo- el Emperador Federico II decretó que el castigo apropiado para los herejes era la hoguera (Ibíd.: 31)³⁷.

En el siglo XII y XIII, los juristas del medioevo comenzaron a hablar de los derechos de los cristianos y no cristianos como “derecho natural” y no como un derecho positivo. Se inició entonces una argumentación en contra de la autoridad humana, la cual no tenía jurisdicción sobre los derechos que estaban basados en la ley natural y por consiguiente sus derechos eran inalienables (Pennington: 1997)

En el siglo XIV se creó otro tipo de lenguaje sobre los derechos, Marselio (Marselius) de Padua -abogado católico- argumentó que la coerción es completamente extraña a la naturaleza de la religión y que la convicción religiosa por su propia naturaleza no puede forzarse (Wood Jr: Op.Cit: 463)

En este sentido, Marselio abogaba por la libertad religiosa como un principio esencial para el desarrollo de una auténtica religión. Al estar en contra de la coerción, Marselio ligaba al concepto de libertad religiosa, el de libertad de conciencia, como algo inherente a la santidad de la persona humana. Wood Jr. nos dice, que quizás Marselio fue el primero en reconocer el derecho de conciencia tanto como un derecho natural y político; aunque el concepto de libertad de conciencia actual, tiene su origen en la Edad Moderna, después del siglo XVI (Wood Jr: Op. Cit: 464 y 467)

contra de los musulmanes.

³⁶ La historia de la iglesia católica da cuenta de la esta historia de represión y persecución. Se puede decir lo mismo para las iglesias protestantes en los primeros siglos de su establecimiento, quienes fueron extremadamente intolerantes hacia sus disidencias y hacia otros grupos surgidos de esa Reforma Protestante.

³⁷ Es importante mencionar que con la Reforma Protestante continuó la persecución religiosa; tanto Calvino y Lutero, como Bullinger, Melanchthon y Beza aceptaron la visión de su época de que los herejes debían suprimirse (Tierney: Op.Cit. 34).

En el medioevo no fue posible ver que la “libertad de la Iglesia pudiera significar libertad de conciencia para cada individuo o que el deber de obedecer de cada quien a su propia conciencia implicará un derecho para actuar en concordancia con ella, o que un derecho natural a la libertad estaba radicalmente incompleto si no incluía el derecho a la libertad religiosa” (Tierney. Op. Cit: 34)*

En el siglo XVI, dos siglos después que Marselio abogara por la libertad religiosa, Erasmo de Róterdam - gran humanista católico - escribió de manera similar a Marselio de Padua sobre la coerción como algo contrario a la naturaleza de la religión ya que hablaba de la futilidad de la persecución:

“When faith is in the mouth rather than in the heart, when the solid knowledge of Sacred Scriptures fails us, nevertheless by terrorization we drive men to believe what they do not believe, love what they do not love, to know what they do not know. That which is force cannot be sincere and that which is not voluntary cannot please Christ” (Wood Jr. Op. Cit: 464)

Con la Reforma Protestante del siglo XVI se creó un nuevo contexto histórico en donde se iniciará una revaloración de las enseñanzas cristianas a partir de la protesta de Marín Lutero, pero no será sino hasta el siglo XVII cuando se observarán cambios sustanciales en la concepción cristiana sobre libertad religiosa no sólo como institución, sino en cuanto a la libertad religiosa individual.

A pesar de sus argumentos de protesta en contra de la autoridad eclesiástica, Lutero no logró dar el salto hacia el planteamiento de la libertad religiosa y por tanto hacia la libertad de conciencia individual sin importar su adscripción religiosa; más bien, instó a la persecución de la disidencia y de los católicos³⁸ no obstante que la defensa de su argumentación apelaba a su libertad de conciencia:

“I cannot and will not recant anything, for it is neither safe nor right to go against conscience” For I am more afraid of my own heart than the Pope and all his cardinals” (Wood Jr: 466 – 467)

En 1231 el Papa Gregorio IX instituye la Inquisición para el castigo de los herejes.

* Traducción libre de la autora

³⁸ Como se verá en el apartado sobre la Inquisición Protestante en páginas posteriores de éste capítulo.

Con la Reforma Protestante se inicia un nuevo período al interior del cristianismo y se abren nuevas posibilidades en términos sociales, políticos y económicos, en general. Para lo que atañe a este trabajo se trata de la continuación del desarrollo del pensamiento sobre LR y Libertad de Conciencia.

Sin embargo, considero necesario ampliar la presentación sobre las herejías dado que en la lucha contra ellas se hará énfasis en la violencia prolongada por varios siglos, tiempo en donde los conceptos que hasta aquí hemos expuesto sobre LR y LC no guiarán a la cristiandad hacia dicho reconocimiento sino hasta el siglo XX en el que quedarán claramente enunciados.

A lo largo de ese amplio período de la historia, la persecución de las herejías como los procesos de conversión de infieles en territorios conquistados serán piezas importantes en la consolidación del Cristianismo, sin olvidar desde luego las Guerras Santas contra los infieles que ocuparon territorios considerados por los cristianos como Tierra Santa. Este aspecto será desarrollado a continuación y posteriormente haré referencia a los conflictos modernos del siglo XVI al XIX.

1.3 Conflictos Interreligiosos. Las Herejías

No desarrollare en extenso las herejías que existieron en el mundo cristiano pero sí señalare las distintas épocas y sus diferentes características; algunas se presentaron como conflictos de carácter cristológico³⁹, y otras con carácter social y con objetivos generales sobre el quehacer religioso del Cristianismo. Y durante ese período, la constante institucional fue siempre la supresión de las disidencias a tal grado que, como veremos, a partir del siglo XIII se crea una institución formal – la Inquisición - para lidiar, perseguir y sancionar a los herejes.

La intención de suprimir las herejías de forma institucionalizada se inició con las persecuciones que llevó a cabo San Agustín ya desde el siglo IV hasta el siglo IX⁴⁰.

³⁹ Sobre el problema de la naturaleza de Cristo.

⁴⁰ Existieron varias herejías a lo largo de toda la Edad Media entre algunas tenemos para este periodo Donatismo, Arrianismo, Priscilianismo, Pelagianismo, Nestorianismo, Monofisismo, Adopcionismo, Paulicianismo, Iconoclasta,

La **Alta Edad Media** se caracterizó principalmente por persecuciones individuales más que por movimientos populares salvo en el caso de los *patarinos*. A lo largo de este período fueron más importantes las guerras espirituales interreligiosas - las Cruzadas que se iniciaron a finales del siglo XI-⁴¹.

Del siglo XII al XIV -**Plena Edad Media** -, tuvieron como escenario la situación de tensión que se vivía entre el poder temporal y el espiritual donde los Papas se disputaban el poder temporal. En aquel tiempo se suscitaron acontecimientos como que:

“... el obispo de San Pedro, hizo de los siglos XIII y XIV una auténtica explosión de movimientos espirituales y de condenas heréticas, tanto de carácter individual, “culto”, como de carácter colectivo...” (Enciclopedia Multimedia Micronet 1999/2000)

Entre algunas de las herejías individuales, señalamos los averroístas parisinos, speronista, y el misticismo (Eckhart) (Ibíd.)

En el siglo XIII se originó la Inquisición Papal cuyo objeto fue detener las herejías, y las idolatrías individuales y grupales⁴²

Durante la **Baja Edad Media** -siglos XIV al XV- las herejías se caracterizaron por protestas nacionales y espirituales como, Laldismo, Husitas, Herejes de Durango y la Reforma Protestante (Calvino, Lutero, Anglicanismo, Hugonotes, Jansenismo) cuyo resultado fue, la Contrarreforma.

La Reforma Protestante implicó, el resquebrajamiento de la unidad de la cristiandad y la separación de poderes Estado / Iglesia. Fue el inicio de una nueva etapa de la historia de la humanidad, la Edad Moderna, donde la separación del poder de la Iglesia y el poder temporal (Estado) fincaron sus bases. De ahí siguió la creación de los nacientes estados nacionales en donde la hegemonía del mundo cristiano se fraccionó. No quiere decir que las herejías⁴³

posteriormente, en la Alta Edad Media, entre otras, la guerra de las investiduras y el escolasticismo, la de los patarinos, por ejemplo, es vista más como una renovación al interior de la iglesia y no como un movimiento heterodoxo. Las herejías de la plena Edad Media, algunas con carácter de movimiento social como la iniciada por Joaquín de Fiore y otros en donde su surgimiento está marcado también por el inicio de la inquisición como sería el de los Cátaros o Albigense; para mayor información sobre las herejías se puede consultar la: Enciclopedia Multimedia Micronet: en CD, 1999/2000; la Enciclopedia Hispánica, en CD, 1999; la Enciclopedia Británica, Disco Compacto, 1999 la Enciclopedia Encarta, en CD, 2004; www.Britannica.com, entre otras.

⁴¹ Tema que se trabajará en el siguiente apartado.

⁴² Le dedicaré un apartado a la inquisición debido a la violencia institucionalizada que se generó por varios siglos.

⁴³ Como se verá en el apartado siguiente, la Inquisición no dejó de juzgar y castigar a los herejes hasta principios del siglo XX. Los protestantes fueron perseguidos por los católicos y los disidentes de origen protestante por las instituciones protestantes ya establecidas. Con la Edad Moderna se dejará de usar el término hereje, aunque se siga considerando su existencia.

dejaran de existir, sino que el trato y la solución a las disidencias serán otros a partir de ese momento. Se puede entonces hablar de movimientos de laicización frente a un sistema religioso que admite pocas desavenencias⁴⁴.

1.3.1 La Inquisición⁴⁵

La importancia de esta institución requiere que se le dedique un apartado. En ella se puede ver claramente cómo en la Edad Media efectivamente no existían los derechos religiosos individuales ni grupales, ni el derecho a disentir de forma colectiva o individual. Si bien la Inquisición surge en plena Edad Media - en 1231 con el Papa Gregorio IX- su influencia y actuación continuarán vigentes hasta el siglo XIX, y será hasta principios del siglo XX cuando definitivamente deje de existir como tal.

Esta institución representó la existencia de la violencia institucionalizada hacia los propios al constituirse como la Inquisición Papal.

Si bien la Inquisición es formalmente vista como una institución característica de la Iglesia Católica, no obstante la literatura sobre la historia del protestantismo habla también del proceso inquisitorial al interior de los diferentes grupos protestantes, surgidos desde el siglo XV, como una forma que permitió la consolidación de cada grupo religioso, como parte de la identidad de los nacientes estados nacionales y como instituciones eclesiásticas. Por ello, dedicaré también un apartado sobre esta violencia ejercida a los disidentes de origen protestante.

En este sentido la violencia religiosa institucionalizada nos muestra claramente cómo la coerción y no sólo el consenso logró consolidar tanto al Catolicismo como al Protestantismo.

La Inquisición llegó también a la Nueva España, y aunque se dice que no juzgó de

⁴⁴ Proceso de laicización que se iniciará con la Reforma Protestante pero que no será hasta siglos posteriores que veremos, con claridad, esta pérdida de autoridad eclesiástica y fortalecimiento de la sociedad secular. Los trabajos de Emile Poulat sobre el proceso de laicización de la iglesia católica, así como los de Daniel Hervieu-Léger, los de Le Bras, entre otros, dan no sólo un panorama general de cómo fue ese proceso de laicización generado a partir del siglo XV a través de la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado; a través del caso concreto de Francia es posible observar cómo se dio este proceso en el mundo occidental. Las revistas de *Social Compas* como *Archives de Sciences Sociales des Religions* en la década de los 80 y parte de los 90 nos muestran una excelente bibliografía al respecto.

⁴⁵ La información fue obtenida por tres fuentes: *Encyclopeida Britannica*, en CD; www.Britannica.com, 2001 y la Enciclopedia Multimedia Micronet, en CD, 1991/2000. Además en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/pensamientoilustrado.htm>; Manuel M. *Historia de la antropología indigenistas: México y Perú*, Fondo Editorial, Pontificia

forma prioritaria a indígenas, sí tuvo una presencia importante, por lo que dedicare al tema sobre la Evangelización y los procesos de conversión de los naturales, en el inciso 1.5.2, de éste capítulo.

La historia de la Inquisición puede dividirse en tres periodos: 1) la llamada **Inquisición Medieval** que inicia en la Baja Edad Media, en el siglo XIII con el Papa Gregorio IX⁴⁶ quien amplió la pena de muerte a toda la Iglesia⁴⁷; en este primer período se instituyó el Tribunal de la Inquisición mismo que actuó principalmente en el Sur de Francia, en el Norte de Italia, en el Reino de Aragón y por un tiempo en Alemania⁴⁸.

El Tribunal de la Inquisición combatía las herejías y prácticas en contra de la Fe y la unidad de la cristiandad. En aquel entonces, la fuerza que la Iglesia Católica había logrado le permitió establecer un único bloque en el cual se fundía la religión, la cultura y el poder civil Y por ende, las disidencias, que usualmente eran demandas sociales y no solamente referidas a la religión, eran consideradas una amenaza; de ahí que los gobiernos cristianos establecieron la muerte en la hoguera de los herejes, lo que a su vez contribuyó a que la Iglesia pudiera establecer el Tribunal como la institución encargada de definir los procedimientos y sanciones pertinentes que llevaron a miles de seres humanos a la hoguera, la tortura, excomunión, a castigos, al exilio⁴⁹.

El vínculo entre el espacio religioso y el secular quedaban íntimamente entrelazados a través de las sanciones, pues la pena capital - que usualmente era la hoguera- fue ejecutada por *el brazo secular*⁵⁰.

Universidad católica del Perú, 1986, p. 190; Krotz: 2002.

⁴⁶ Como ya mencioné en párrafos anteriores.

⁴⁷ Ya el emperador Federico II había decretado la pena de muerte para los herejes en Alemania.

⁴⁸ En Inglaterra no se instauró la Inquisición, pero Enrique IV ordenó que los herejes Lollardos fueran condenados, mientras que su líder Walter Lollhard fue quemado en la hoguera en 1320 (*Enciclopedia Multimedia Micronet*, en Cd, "La Inquisición", 1999 / 2000).

⁴⁹ Los trabajos, histórico cultural, de Julio Caro Baroja nos permiten adentrarnos al mundo medieval, al mundo cristiano que juzga y crea una cultura sobre las brujas, la brujería, la magia, la herejía a través de la inquisición entre otros de los temas que aborda el autor, en donde nos adentra en el largo proceso y cambio del pensamiento y acción no sólo de la inquisición, sino de las creencias; como un ejemplo, está, el concepto mismo de la bujería, que a partir del SXVIII, con la ilustración, empiezan a relativizar la existencia misma de ella y considerar, más el engaño y la ignorancia de la gente que la existencia de la brujería. Los textos de Baroja relacionados con estos temas son básicamente los siguientes: *Las brujas y su mundo* (1961), *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (3 Vols., 1961-1962), *Vidas mágicas e Inquisición* (2 Vols., 1967), *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)* 1968, *Inquisición, brujería y criptojudasmo* (1970) Editorial Ariel, S.A. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio* (1997) Alianza Editorial, S.A. El texto de Antonio Elorza, *La inquisición y el pensamiento ilustrado*, en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/pensamientoilustrado.htm>, es también un buen ejemplo de los cambios en la mentalidad de la inquisición y cómo fue instrumento político religiosos para socavar no sólo las disidencias religiosas sino políticas también.

⁵⁰ Los procedimientos a seguir en la Inquisición así como las condenas estaban detallados en el libro de procedimientos del

En los siglos XIV y XV la Inquisición decayó paulatinamente y fue utilizada con fines políticos, como en el caso de la quema en la hoguera de Juana de Arco en Francia en 1431.

2) El segundo período, el de la **Inquisición Española**⁵¹ inició en el siglo XV cuando en 1478 los Reyes Católicos – Isabel de Castilla y Fernando de Aragón - consiguieron la facultad de nombrar a los inquisidores por parte del Papa Sixto IV. Cabe mencionar que su objetivo fundamental era reprimir a los falsos judíos conversos, quienes formaban una burguesía urbana poderosa. Esta segunda inquisición termina en el siglo XIX.

La Inquisición Española es considerada como una nueva institución, más que como una continuación de la anterior ya que desde sus inicios estableció una independencia de la Inquisición Medieval y tenía características propias; esta surgió con una jurisdicción del Estado en materia religiosa debido al nombramiento y retribución de los inquisidores por parte del Estado.

En 1483 se creó el Consejo Supremo y la General Inquisición para obrar en todos los reinos de los Reyes Católicos, lo que posteriormente incluyó a las colonias en América.

La Inquisición Española – a cargo de su Inquisidor General, el dominico Fray Tomás de Torquemada - se caracterizó por su crueldad; se calcula que dos mil personas murieron en la hoguera, en esa época. Inútiles fueron las intenciones del Papa Sixto IV por intervenir ante tanta crueldad⁵².

Las acusaciones eran fundamentalmente sobre herejías doctrinales, sobre prácticas de brujería y supersticiones, sobre homosexualidad, sobre bigamia o concubinato, y prohibición de libros.

Las condenas eran similares a las de la Inquisición Medieval, en la primera época con los Reyes Católicos, se celebraban actos públicos, llamados “Autos de Fe”⁵³

Tribunal Inquisitorial (*Enciclopedia Multimedia Micronet*, en CD, “Inquisición”, p 2)

⁵¹ Textos sobre La Inquisición Española en <http://www.geocities.com/urunuela34/inquisicion/principal.htm> y en <http://es.wikipedia.org/wiki/Inquisici%C3%B3n>

⁵² La Inquisición en Sevilla es ejemplo de esta crueldad y la poca o nula capacidad del Papa Sixto IV de intervenir. (*Enciclopedia Multimedia Micronet*, Inquisición, 1991/2000)

⁵³ Es el acto religioso de penitencia y justicia desarrollada a finales del siglo XV hasta el siglo XVII, por medio de los Autos de Fe, la justicia Civil llevaba a cabo los castigos del Tribunal Inquisitorial, eran celebrados como actos públicos (Para mayor información puede consultarse la *Enciclopedia Multimedia Micronet*, en Cd, 1991/2000, “Inquisición” y “Auto de Fe”,

1.3.1.a La Inquisición en las colonias americanas y la inquisición romana

En 1519 Carlos V (I de España) nombró los primeros inquisidores apostólicos, y para 1570 y 1571 Felipe II creó los Tribunales de Lima y México, y en 1610 el de Cartagena de Indias. Se dice que usualmente los indígenas no cayeron bajo la jurisdicción de la Inquisición pero, existen casos que muestran la violencia con la que la Inquisición estableció sus sanciones hacia los indígenas⁵⁴. Sin embargo, fue objeto de preocupación inquisitorial, los constantes actos de idolatría que los indígenas mantenían, aún, después de convertirse al catolicismo, derivado muchos de estos, de los actos masivos de bautismo que llevaron a cabo los frailes franciscanos en los inicios de la evangelización del Nuevo Mundo.

Para el siglo XVIII disminuyó la importancia y rigor inquisitorial, se centraron sus denuncias sobre delitos de opinión y de costumbre, y el poder y prestigio del Tribunal disminuyeron en España y sus colonias. En el siglo XIX - en 1813 con la Carta de Cádiz- se decreto su disolución; luego de ello tuvo un pequeño resurgimiento y finalmente fue disuelta en 1834.

3) La tercera, la **Inquisición Romana**, fue instaurada por el Papa III en 1524 en Roma, sus objetivos fueron básicamente dos: combatir el protestantismo y actuar con independencia de la Inquisición Española, la cual trataba de instaurarse también en el territorio italiano.

Se caracterizó por una actuación moderada, salvo con Paulo IV (1555 – 59) y Pío V (1560 – 72)⁵⁵ esta institución pervivió hasta principios del siglo XX cuando en

www.Britannica.com entre otras fuentes)

⁵⁴ Ejemplos claros se pueden consultar en Alicia Barabas (1989) quien a través de su análisis sobre movimientos mesiánicos indígenas muestra cómo el Santo Oficio si ejercía acciones contra los indígenas y contra los pueblos, eran juzgados por idolatrías; por hechiceros. Barabas muestra cómo el brazo de la inquisición no sólo se limitó a la ciudad de México sino que tuvo una eficacia en todo el territorio de la Nueva España, en su caso, trabajó, el sudeste del país. El trabajo de Reid (1999) hace referencias de casos individuales en la ciudad de México. Caso ejemplar que ella menciona en la ciudad de México es, el de Don Carlos Ometochtzin, quien fue quemado en la hoguera en un acto público, en 1539 previo un acto de ridiculización como era costumbre con todos aquellos encontrados culpables de hechicería e idolatría (1999); el trabajo de Noemí Quesada sobre *Enfermedad y Maleficio*, UNAM, 1989, en su Cuadro 8 sobre: delitos, denuncias, procesos y castigos impuestos a los curanderos por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, nos muestra como en épocas tardías, hasta el siglo XVIII, se encuentran registros sobre investigaciones hechas también a indígenas, aunque, estos casos, sólo son investigados por el Santo Oficio, pero se turnaban a las instancias eclesiásticas locales para dar seguimiento y reprimenda. Los trabajos de Iris Gareis para el Perú, "Extirpación de idolatrías e inquisición en el virreynato del Perú". *Boletín del Instituto Riva Agüero* 16 (1989): 55-74, son también buen ejemplo de cómo la inquisición mantuvo una vigilancia también hacia la población indígena, aunque, con menor severidad en los castigos, en los siglos XVII y XVIII.

⁵⁵ La Inquisición Romana estaba gobernada por una comisión de seis cardenales; la Congregación de la Inquisición era independiente y más libre del control episcopal que la Inquisición Medieval; surgió, se dice, como contrapuesta a la severidad de la Inquisición Española e intento de la misma de controlar Italia. Sus principales objetivos eran suprimir la

1908 Pío X realizó una reforma y la transformó en la Compañía del Santo Oficio y posteriormente Paulo VI - en 1965- la volvió a reformar y quedó como la Congregación para la Doctrina y la Fe.

1.3.1. b La Inquisición Protestante

Respecto a este punto la literatura es escasa debido a que la versión oficial del protestantismo ha preferido mantener oculta esta parte de su historia, o como dice Dave Armstrong son “skeletons in the closet”⁵⁶

Entre otras cosas, la historia oficial del protestantismo se construyó sobre la crítica al Catolicismo donde los escándalos sobre intolerancia y violencia fueron y siguen siendo, puntos sensibles para delinear diferencias y conceder una imagen de tolerancia y libertad en el Protestantismo.

Sin embargo, como he señalado en párrafos anteriores, el Protestantismo también favoreció la idea de la supresión de los herejes, de las idolatrías y del error. El luteranismo fomentó la idea de un “godly prince” – un príncipe piadoso o justo – en cuyos deberes estaba el de suprimir la idolatría y el error; Calvino introdujo una nueva clase de jerarquía teocrática eclesial que podía ser tan intolerante como la jerarquía eclesiástica del medioevo, la cual criticaban (Tierney: Op. Cit. 34).

Como Wood Jr y Tierney mencionan la idea de libertad de conciencia expresada por Lutero y los demás reformadores no provinieron del concepto de LR individual, ni el de libertad de conciencia derivó directamente de la Reforma Protestante, como se observo en párrafos anteriores.

“Historically nothing is more incorrect than the assertion that the Reformation was a movement in favor of intellectual freedom. The exact contrary is the true. For themselves, it is true, Lutherans and Calvinist claimed liberty of conscience ... but to grant it to others never occurred to them so long as they were the stronger side. The complete extirpation of

herejía, la falsa doctrina; una vez que el protestantismo fue eliminado como un peligro para la unidad religiosa italiana, la institución de la Inquisición se volvió un órgano común al gobierno papal, centrado en mantener el buen orden, las buenas costumbres y la pureza en la doctrina (Britannica.com, *Inquisition*, 20001)

⁵⁶ Traducción: *Esqueletos en el armario*, en David Armstrong, autor del trabajo “The protestant Inquisition (Reformation Intolerance and Persecution”, 2001. Información que se encuentra en el Internet, y contiene citas de diferentes trabajos sobre el tema, indicando cuándo la fuente es de investigadores protestantes y cuando no lo son: <http://ic.net/~erasmus/RAZ247.HTM>

the Catholic Church, and in fact of everything that stood in their way, was regarded by the reformers as something entirely natural” (en Armstrong: 2001, 2)⁵⁷

Tan pronto como los reformadores tuvieron el poder para sí, iniciaron persecuciones religiosas en contra de católicos, de sus propios disidentes y de los nuevos grupos religiosos que surgieron como producto de la Reforma Protestante. Al mismo tiempo que los reformadores del siglo XVI demandaban libertad religiosa para ellos, violaban esos mismos derechos de los otros.

Esto fue posible gracias a que los primeros reformadores se abrogaron el derecho de perseguir, y lograron este cometido debido a la mutua legitimación que se concedieron entre ellos y los gobiernos civiles quienes fueron, al igual que con los católicos, el brazo ejecutor para suprimir y castigar las herejías. Desde sus inicios los reformadores fueron intolerantes; John Stoddard, citando a Rousseau nos dice que desde su cuna los protestantes eran intolerantes y perseguidores universales (en Armstrong: Op. Cit,3)

“What makes, however, Protestant persecution specially revolting is the fact that they were absolutely inconsistent with the primary doctrine of Protestantism - the right to private judgment in matters of religious belief – Nothing can be more illogical than at one moment to assert that one may interpret the Bible to suit himself, and at the next to torture and kill him for having done so! (Stoddard, John L., *Rebuilding a Lost Faith*, New York: P.J. Kenedy & Sons, 1922, citado en Armstrong, p 3 y 4)

Lutero y Calvino, quizás dos de los pilares de la Reforma Protestante del siglo XVI, avalaron las persecuciones. El primero no reconoció -como ya se dijo- ni la LR, ni la libertad de conciencia a otros, por tanto, fue posible no sólo perseguir a los católicos sino también a cualquier disidente y nuevos grupos. Calvino creía en una nueva teocracia religiosa, a partir de brindar apoyo a un estado autocrático y en la obligación de los individuos de confiar en el poder establecido (Armstrong, Op-Cit.)

Son innumerables los pasajes históricos en los que se refieren las batallas

⁵⁷ Como Fuentes citadas en Dave Armstrong: Grisar, Hartmann, *Luther*, 6 vols, London, Kegan Paul, Trench, Truber and Co, otra fuente Dollinger, Johanan von. *Kirche_und_kirchen*, 1861

internas del Protestantismo, las que muestran no sólo la violencia con la que se contrarrestó la disidencia sino también cómo cada uno de los grupos -producto o no de las disidencias- no sólo no defendieron la idea de LR ni la de libertad de conciencia para todos, sino cómo cada uno de ellos fundamentó su existencia y su verdad religiosa a partir de la deslegitimación de los otros. Avalaron la violencia para mostrar que cada uno de ellos era el detentador de la *verdad religiosa* y de la salvación. Por tanto, los otros, sólo eran muestra de lo diabólico y se encontraban en el error.

Su argumento entonces, no difiere de aquellos que se esgrimieron a partir del siglo IV sobre el error que cada individuo podía tener debido a su libre albedrío, posibilidad o realidad que era necesario suprimir. Lutero opinaba que:

“Oecolampadius, Calvin ... and the others heretics have in – deviled, through - deviled, over - deviled, corrupt hearts and lying mouths” (Durant, Will (S), *The Reformation*, (volume 6 of 10-volume *The Story of Civilization*, 1967, New York: Simon & Schuster, 1957, citado en Dave Armstrong: Op.Cit, 11)

Y por su parte, Calvino nos muestra su visión:

“Luther ... will never be able to join along with us in ... the pure truth of God. For he has sinned against it not only from vainglory ... but also from ignorance and the grossest extravagance. For what absurdities he pawned upon us ... when he said the bread is the very body! ...” (Dillenberger, John, (ed) *John Calvin: Selections From His Writings*, Garden City, N.Y: Doubleday Anchor, 1971, p. 46 – 48, en Dave Armstrong: Op. Cit. 11)

En Escocia, John Knox, además de legislar -al igual que los otros fundadores de la Reforma Protestante- en contra de hacer misa o asistir a ella estableció sanciones que llegaban incluso a la muerte. Y al igual que hacía el bando católico, consideró a éstos y a las herejías como diabólicos (Op. Cit. 16)

Los grupos disidentes, por paradójico que parezca, a pesar de haber sufrido la persecución no se volvieron defensores de la LR. Owen Chadwick nos dice que en el siglo XVII se continuó con la intolerancia tanto en Inglaterra como en la Europa

Continental.⁵⁸

Tanto John Milton como John Locke, a pesar de ser considerados como protestantes ilustres y de haber argumentado a favor de la tolerancia, excluyeron a los católicos. El primero en su obra *Areopagitica* (1644) y el último en su *Letter Concerning Toleration* (1689) (Op. Cit. 6))

Los Estados protestantes de la Inglaterra Anglicana, la Alemania Luterana y la Holanda Reformada, no se cuestionaron si era correcto o no castigar a los que enseñaban otras doctrinas religiosas, o establecer leyes para fomentar la asistencia a las iglesias -los ciudadanos eran sujetos a sanciones si faltaban a los cultos de sus parroquias (en Dave Armstrong, citando a Chardwick, Op. Cit, 17)

Podemos decir entonces que la violencia, no sólo se dio a la disidencia sino también la desobediencia de los ciudadanos en sus deberes religiosos, ésta fue la constante en el siglo XVI e incluso en el XVII. Los grados de violencia y de represión hacia los disidentes y católicos implicaron no sólo la represión de sus cultos sino la tortura y la muerte.

Igual violencia se dio en contra de los católicos quienes sufrieron las consecuencias en todos los países en los que el protestantismo se asentó como religión oficial. Esto es válido también para las colonias inglesas en América en donde los grupos protestantes fueron mayoría. Sin embargo, repitieron el mismo patrón, la persecución e intolerancia religiosa para con los diferentes grupos protestantes como para los católicos.

Armstrong refiere que:

“In Massachusetts, for successive convictions, a Quaker would suffer the loss of one ear and then the other, the boring of the tongue with hot iron, and sometimes eventually death. In Boston three Quakers men and one woman were hanged” (en Dave Armstrong, citando a Stoddard: Op. Cit.6)

Los católicos sufrieron también la persecución y violencia⁵⁹ en las colonias

⁵⁸ Como fue el caso, entre otros, de la Revolución puritana en Inglaterra. Los puritanos demandaban libertad religiosa, pero al tener la supremacía, iniciaron una nueva tiranía, una nueva intolerancia (Armstrong, citando a Harkness, Op.cit. 17)

⁵⁹ Es conocido el caso de los Católicos de Maryland en las Colonias Americanas, quienes fueron los primeros en proclamar la libertad religiosa. Lord Baltimore quien estableció dicha colonia fue el que proclamó y practico la libertad civil y religiosa. Sin embargo, en 1691 el nuevo régimen en Maryland quedó en manos de los puritanos, quienes cerraron las iglesias

americanas no obstante que los católicos de Maryland fueron conocidos como los primeros en reconocer y practicar la libertad religiosa y la tolerancia.

Podemos decir que la acción en contra de los católicos por parte de los protestantes en el siglo XVI, en aquellos lugares donde se consideraban la religión oficial, estipularon leyes y acciones en su contra, llegando a la tortura y muerte de los católicos. Igual fue la situación en el siglo XVII, tanto en el continente europeo como también lo muestran los casos en las Colonias Americanas.

“Luther was content with the expulsion of the Catholics. Melanchthon was in favor of proceeding against them with corporal penalties... Zwingli held that, in case of need, the massacre of bishops and priest was a work commanded by God” (Janssen, Johannes, History of the German People From the Close of the Middle Ages, 16 volumes, translated by A.M. Christie, St. Louis: B. Herder, 1910 (orig. 1891) en Armstrong, Op. Cit. 14)

En América se abolieron las misas, se quemaron y destruyeron cuadros, imágenes, altares y cruces, se destruyeron varias iglesias y conventos, y se establecieron sanciones en contra de los católicos, incluso su expulsión y muerte. Había un estado generalizado de convulsión social en el que las guerras intestinas del Protestantismo y la guerra contra la Iglesia Católica ocupaban el quehacer de las nuevas instituciones eclesiásticas y de los nacientes estados nacionales. Las proclamaciones y las acciones de los primeros reformadores fomentaron la violencia, las revueltas sociales y guerras religiosas sangrientas⁶⁰.

La reforma luterana – afirma Stoddard -contribuyó enormemente a la violencia debido a sus proclamaciones:

“The Pope and the Cardinals ... since they are blasphemers, their tongues ought to be torn out through the back of the necks, and nailed to the gallows!” (Armstrong, citando a Stoddard. Op. cit. 17)

católicas y les prohibieron enseñar en público. Esto se debió a que en 1654, los puritanos rechazaron el Acta de Tolerancia emitida en Inglaterra, como consecuencia de ello diez católicos fueron condenados a muerte (Armstrong, citando diversas fuentes: Ellis: 1956; Marty: 1984, Op. Cit.6 y 7)

⁶⁰ Lo mismo pasaba en los países católicos, como fue el caso de la masacre en Francia con los Hugonotes, dicha masacre que se conoce como la Noche de San Bartolomé en 1572.

Así como apoyó la violencia contra los católicos también, favoreció la revuelta campesina en Alemania, pero de igual forma, Lutero instó a los príncipes a matarlos, a su supresión - se dice que cerca de 100 mil campesinos murieron- episodio conocido como aquello que más ensangrentó las manos de Lutero (en Armstrong, citando a Durant. Op Cit.18)

La inquisición protestante no sólo persiguió y castigó sino también torturó y asesinó a los disidentes. Los casos de los anabaptistas, bautistas o los quáqueros son ejemplos de esta violencia. Al respecto dice Janssen:

“The persecution of the Anabaptists began in Zurich ... The penalties by the Town Council of Zurich were ‘rowing, burning, or beheading’, according as it seemed advisable ... ‘It is our will’ the Council proclaimed, ‘that wherever they be found, whether singly or in companies, they shall be drowned to death, and that none of them shall be spared” (en Armstrong, Op. Cit.21)

En Inglaterra, cuando Enrique VIII fundó la Iglesia Anglicana, se inició la persecución de católicos; había 1000 monjes dominicos en Irlanda, y sólo cuatro de ellos sobrevivieron cuando Elizabeth subió al trono 30 años después (Op. Cit.22):

“Executions speedily began ... At one time ... about 800 a year, Hallam [a Protestan] ... says that the revolting tortures and executions of Jesuit priests in the reign of Elizabeth were characteri[s]ed by ‘savageness and bigotry, which I am very sure no scribe of the Inquisition could have surpassed” (Stoddard, en Armstrong, Op. Cit. 22)

Es innegable la inquisición protestante, y los argumentos para llevarla a cabo muestran fehacientemente que no es posible adjudicarle a la Reforma Protestante los conceptos de LR ni de libertad de conciencia; más bien forman parte de ella, la violencia y la intolerancia a la pluralidad religiosa.

El historiador alemán Janssen, al citar a un testigo protestante, nos ilustra con gran claridad los horrores de la inquisición protestante y da muestra de los

horrores ocurridos:

“The Protestant theologian Meyfart ... describe the tortures which he had personally witnessed ... ‘The subtle Spaniards and the wily Italian have a horror of these bestialities and brutalities, and at Rome it is not customary to subject a murder ... an incestuous person, or an adulterer to torture for the space of more then an hour’, but in Germany ... torture is kept up for a whole day, for a day and night, for two days ... even also for four days ... after which it begins again ...”(en Armstrong, Op.Cit.25)

Los argumentos para ganar credibilidad doctrinal y religiosa se fundaron en una íntima relación entre ejercer la violencia y legitimar su verdad y poder religioso a través de la victoria en contra del adversario, lo que garantizaba estar en la verdad y la salvación para sus feligreses.

Finalmente se puede decir que la existencia de la violencia y tortura protestante es innegable, los argumentos utilizados para ejercerla no distan mucho de la expresión católica. Lo más lamentable de esta historia de violencia es que fue ejercida como producto de una crítica a una forma de vivir el cristianismo, al catolicismo.

Los Reformadores se han montado sobre una ideología que los coloca como los defensores de la tolerancia; sin embargo, la historia de violencia ejercida refuta esta creencia. Por tanto, ni católicos ni protestantes pueden adjudicarse el fomentar o contribuir a la creación de los conceptos de LR y libertad de conciencia como hoy son entendidos. En realidad, puede decirse que el Cristianismo llegó tarde al reconocimiento y práctica de la LR, ya que esto no sucedió sino hasta el siglo XX ⁶¹

1.4 Conflictos Interreligiosos: los infieles

Las Cruzadas⁶²

Las guerras hechas en contra de los infieles ocuparon un lugar importante en la Edad Media, sobre todo, contra aquellos que se habían apoderado de los *Lugares*

⁶¹ Como se verá más adelante en éste mismo capítulo y en el siguiente.

⁶² Información obtenida por tres fuentes: *Encyclopeida Britannica*, en CD, 1999; *www Britannica.com* 20001 y la *Enciclopedia Multimedia Micronet*, en CD, 1999/ 2001, “Las Cruzadas”, “Las Guerras Santas”.

Santos. Estas guerras, emprendidas contra los musulmanes que habían ocupado el territorio israelita, fueron predicadas por los Papas y lograron involucrar a miles de cristianos procedentes de toda la cristiandad; tropas y monarcas se embarcaron en las Guerras Santas.

Las Cruzadas se desarrollaron en los siglos XI y hasta finales del siglo XII, fueron un total de ocho expediciones. De estas sólo la primera y la tercera cumplieron su cometido, el resto fueron un fracaso para la cristiandad, tanto económico como de poder político y espiritual.

El territorio que hoy se conoce como israelita, ocupado por los turcos, se volvió un impedimento para las peregrinaciones penitenciales a Tierra Santa lo que provocó más que una recuperación político-religiosa, un intento de los creyentes cristianos por defender un espacio - especialmente el del Santo Sepulcro- en el que se embarcaron miles de cristianos. Fueron dos los ejes importantes de las Cruzadas: el mantener la peregrinación al Santo Sepulcro y hacer la guerra a los infieles contra el Islam quien a su vez se había mostrado agresor y opresor hacia los cristianos.

Si bien las Cruzadas fueron importantes para la consolidación de la cristiandad, también mostraron las divisiones y discrepancias entre príncipes, emperadores y papado; mostraron los diferentes intereses políticos, económicos y religiosos entre occidente y oriente cuyo resultado fue, el fracaso de estas Guerras Santas.

Las guerras intrareligiosas son importantes en la medida que marcan y limitan los territorios de la Cristiandad al igual que muestran la intolerancia religiosa entre las diferentes tradiciones religiosas como el islamismo, judaísmo y cristianismo, cada una de las cuales se abroga la verdadera religión y la capacidad de salvar⁶³

1.5 La Conquista de Infieles en la Iglesia Católica⁶⁴

Otra forma de aumentar el dominio de la Cristiandad y mantener la universalidad de la religión cristiana ha sido la conversión religiosa.

⁶³ El judaísmo es quizás de las tres la que no tiene como interés una salvación universal, debido a que es más bien una religión de origen étnico – religiosa o como Mutua: 1996, nos dice es una religión más comunitaria como el hinduismo.

⁶⁴ Información obtenida de la Enciclopedia Hispánica, en Cd 1999; Enciclopedia Micronet, en Cd 1999/2000

Debido a la presencia musulmana en Asia y África, Europa se vio impedida de establecer relaciones comerciales además de perder una parte de territorio cristiano. De ahí que a partir del siglo XV se iniciara un período de sucesivas exploraciones a fin de encontrar nuevas rutas comerciales, y con ello llegaron también las conversiones de infieles⁶⁵

Para este trabajo interesa la conversión de los naturales del Nuevo Mundo (América), quienes fueron asumidos por la corona y el Papado como infieles, aquellos que no profesan la verdadera religión.

Dos procesos son importantes resaltar en ese contexto: 1) la esclavitud de los naturales y 2) la conversión de los naturales como procesos de imposición y violencia, lo cual marcó la entrada del cristianismo al continente Americano.

1.5.1 La esclavitud de los naturales

Durante la Edad Media, a pesar de los pasajes bíblicos que argumentan que todos los hombres son iguales a los ojos de Dios, no se hicieron mayores progresos respecto a la esclavitud. Ciertamente le dedicó tiempo a la liberación de cristianos dominados por los musulmanes, sin embargo, con el descubrimiento del nuevo continente y el tráfico de esclavos negros impelidos por las necesidades económicas de crecimiento de Europa, la esclavitud aumentó.

En la Nueva España⁶⁶ la esclavitud se implantó con la idea de que los habitantes de estas tierras no eran totalmente humanos y por lo tanto, era posible su esclavitud. Por otro lado, la esclavitud de indígenas no proliferó salvo en aquellos considerados salvajes o caribes, o derivado de la guerra⁶⁷. Contribuyó también a

⁶⁵ Exploraciones portuguesas hacia la costa occidental de África, la India y los límites de Asia. España desembarcó en continente Americano y fue a través del Patronato Real que España aceptó la responsabilidad de evangelizar; arribaron franciscanos, dominicos, agustinos y posteriormente jesuitas. Las misiones católicas llegaron a todo el continente en diferentes etapas, por ejemplo fue hasta el siglo XVII que la misión francesa alcanzó Canadá. En Asia se misionó a través de los jesuitas, en los siglos XVI, al igual que en China, Japón e India. Para el siglo XVIII disminuyeron las misiones católicas, pero en el siglo XIX se establecieron nuevas misiones, algunas provenientes de Estados Unidos de Norte América, aunque la mayoría fueron Europeas.

⁶⁶ Nombre que recibió el territorio ocupado por los españoles en el continente americano.

⁶⁷ Juan Ginés de Sepúlveda, teólogo del siglo XVI, negaba o daba poca calidad de humano a los indígenas: "... esos homrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad..." citado en Marzal: 1989, 190. Les daba una calidad de inferiores, de menores de edad, niños. Y aquellos susceptibles de ser esclavizados eran los considerados como: salvajes o caribes. Desde la visión de Las Casas: "los que por sus perversas costumbres y rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven en los campos, sin ciudad ni casa ni política, sin leyes, ni ritos, ni tratos... así es lícito hacerles a esta gente la guerra... procurando reducirlos a convivencia y política humana" en (Op. Cit.: 191). Las Casas consideraba a los indios en estadios superior al citado anteriormente, por lo cual, no era debido ni esclavizarlos ni

la no - esclavitud de los indígenas, la condición legal con la que se les reconoció, vasallos libres y la disminución demográfica debida a los abusos, maltrato y epidemias que hizo reconsiderar la relación con los indios. No obstante, la condición legal y las leyes que se establecieron los abusos, el maltrato y condiciones muy similares a la esclavitud se mantuvieron a través de la encomienda. De igual forma, como veremos posteriormente, la condición de su humanidad o no será una constante en la Colonia⁶⁸.

Entre los siglos XVI y XVII el trabajo de los teólogos cobró importancia con el argumento sobre el derecho de los Naturales y la certeza de la humanidad⁶⁹. En el siglo XVI, se puede decir que la Voz de los frailes dominicos desde 1511 se alzaron para defender los derechos de los nativos como seres humanos, y lo inhumano del trato que éstos recibían, tenemos con Fray Antonio de Montesinos quien que desde el púlpito en el Nuevo Mundo y en la península ibérica denunció las atrocidades llevadas a cabo por los españoles; a esto se le unió también Fray Bartolomé de las Casas quien además de hacer los mismos señalamientos, también cuestionó la propia conquista, la atribución de esas tierras como propias, esto es, sobre los mecanismos de cómo se obtuvieron, por la guerra y por donación papal.

Las discusiones teológicas y las denuncias hechas ante los reyes de Castilla, lograron modificaciones jurídicas a favor de los indios, aunque con pocos resultados en la práctica⁷⁰, se puede decir que, sirvieron más para legitimar la

hacerles la guerra, salvo en situaciones de agresión y peligro contra los españoles. (el capítulo IV del libro citado de Marzal, no permite una buena recopilación y análisis histórico antropológico no sólo de la discusión entre Sepúlveda y las Casas sino del tratamiento y conceptualización del indio en esa época.

⁶⁸ Con lo que respecta a la población negra, ésta fue sujeta a la esclavitud y también tuvo su resonancia en la Nueva España, llegaron de varias regiones del África, a través de licencias a particulares; a través de concesiones en diferentes periodos a los portugueses, franceses e ingleses, se habla que hasta principios del siglo XIX llegaron esclavos en general a la América Española, Enciclopedia Micronet, en CD 199/2000

⁶⁹ Teólogo importante fue Francisco de Victoria, quien junto con Las Casas y Montesinos, defendieron la humanidad de los indios, en Enciclopedia Micronet, en CD 199/2000; en la actualidad tenemos no sólo a la Iglesia católica sino a la mayoría de las denominaciones protestantes apoyando movimientos en contra de la esclavitud y hablando sobre los derechos inalienables de todos los seres humanos,

⁷⁰ Desde que las tierras Americanas se integran al Reino de Castilla se establecen las *Leyes de Indias*, por considerar que la aplicación del Derecho Castellano no tenían aplicación práctica en contextos históricos, sociales y económicos diferentes, no obstante, el Derecho Castellano fue utilizado como un derecho común y de forma supletoria. En 1512, después de las denuncias hechas por Montesinos en las Colonias y en España, surgió las llamadas *Leyes de Burgos* que en general hablaban de sobre la libertad de los indígenas, límites en las jornadas de trabajo y remuneración, así como, establecer lo lícito de gobernar esas tierras como su anexión. Leyes que resultaron evidentemente débiles y no cumplían con el reclamo de luchar por los derechos humanos de los indios. Posteriormente y como resultado de estas leyes, se estableció y por insistencia de Fray Bartolomé de las Casas, una nueva reunión para discutir sobre legalidad de la Conquista, como resultado de esa reunión en Valladolid en 1513 salió el documento llamado *Requerimiento*, como medio de justificación de la conquista, Enciclopedia Micronet, en CD 199/2000. Ver nota 73

conquista y la colonización.

No obstante la disminución de la esclavitud de los naturales, la esclavitud y tráfico de la población negra al continente americano aumentó.

A pesar del estatuto legal de hombre libres y sujetos a la castellanización, la discusión y la conceptualización de los indios como semi humanos o no humanos continuo, a pesar de las constantes argumentaciones sobre la humanidad de los indios. Fue necesario que a través de una Bula papal se declarara la humanidad de los habitantes del Nuevo Mundo⁷¹.

Con lo que respecta a las iglesias protestantes, fundamentalmente a las iglesias en Estados Unidos tenemos una situación controvertida. En los primeros siglos tenemos una posición en contra de la esclavitud de las iglesias Europeas. No obstante en Estados Unidos se avaló la esclavitud hasta el siglo XIX y la separación y discriminación racial hasta mediados del siglo XX.

1.5.2 La Evangelización, proceso de conversión de los naturales

El proceso de evangelización en las Américas por parte de la Corona Española tiene como un referente inmediato la situación de España frente a la Iglesia Católica, este era de obediencia frente a la autoridad papal, donde se asumió como abanderada de la cristiandad frente a los infieles y a los herejes. En el Siglo XV, en 1478, el Papa Sixto IV les concede a las Reyes católicos, la facultad de nombrar y retribuir a los inquisidores por parte del Estado, esto es, concede jurisdicción en materia religiosa como ya hemos visto. Esto favoreció la unificación de la cristiandad en la península española con el derrocamiento de Granada y la conversión forzada de los musulmanes que quedaron en la península. España logró un lugar especial en el mundo cristiano de occidente.

Así también con las expediciones en busca de nuevas rutas marítimas y el descubrimiento de América se coloca en una situación privilegiada en términos de poder político, económico y religioso.

⁷¹ Fue en 1537 con el Papa Pablo III que se hace énfasis sobre la humanidad de los indios y por tanto sujetos a su libertad, del dominio de sus propiedades y ser reducidos a servidumbre. *Bula Sublimis Deus, 1537, en Gil et. al, 1988 - 2003*

Con el descubrimiento y conquista de continente Americano, España y Portugal quedaron como los primeros países, en nombre de la cristiandad en tener el derecho de dominio y de posesión de las tierras y evangelización de los naturales⁷²

La evangelización y colonización de la Nueva España tuvo varios motivos: la expansión de la cristiandad; la obligación de evangelizar a los infieles y al mismo tiempo de proteger y tutelar a los indios (infieles) para la defensa de la fe; y el desarrollo de un poderío económico y político de la Corona Española. Por ello se habla de que la evangelización se dio con “la Cruz y la Espada”⁷³, ya que se permitieron justificar la violencia y el exterminio de los naturales por ser infieles, idólatras y cuestionar su calidad o no de humanos. Pues la conquista y la colonización establecieron una ecuación entre el poder secular y religioso indisociable.

La evangelización de América abrió la discusión no sólo sobre la humanidad o no de los indios sino sobre el derecho abrogado por parte de la Iglesia Católica de conceder la posesión y derechos sobre las tierras descubiertas, violentando a los grupos originarios de esas tierras. Así como, la obligación de cristianizarlos y de esta manera justificar no sólo la posesión sino de hacer la guerra para lograr la extirpación del príncipe de las tinieblas. Por ello, la guerra era un instrumento para instaurar el Reino de Dios.⁷⁴

Tanto el poder secular como el religioso se auto legitimaron mutuamente y

⁷² El Papa Alejandro VI, en 1493, a través de varias Bulas, llamadas las *Bulas Alejandrinas*, *Inter Caetera* del 3 de Mayo y la *Inter Caetera* II, Bula Extraordinaria, antedatada el 4 de Mayo, llamada también Bula de Partición, son una serie de documentos donde se precisan el dominio y los derechos de la Corona de Castilla sobre las tierras descubiertas por Colon y por aquellas por descubrir, así como la demarcación entre España y Portugal, en donde ambas potencias aceptaron como suprema autoridad al Papa. Las Bulas Alejandrinas, establecidas para la Corona Española fueron hechas como donación personal, como bienes de los cuales podían disponer libremente la Corona de Castilla, no así la de Aragón. A diferencia de Portugal, tenían plena potestad y jurisdicción sobre los territorios descubiertos. Significó también la obligación de evangelizar a los naturales de esas tierras, establecido en la Bula *Eximiae devotionis*, posteriormente el Papado estableció nuevas Bulas, entre ellas, la del Patronato Real en 1508, en la *Universales ecclesiae*, del Papa Julio II, (ver sobre esto en el capítulo 4) información en Enciclopedia Universal Multimedia Micronet, 1999/2000 e Hispánica (Op. Cit)

⁷³ La Espada y la Cruz ya estaban íntimamente relacionadas como lo podemos constatar en las cruzadas, contra los protestantes y contra los infieles del Nuevo Mundo, era un honor morir por la cristiandad. Significó la justificación de la guerra y la superioridad cristiana sobre cualquier otra religión y el no respeto por otras religiones. Mutua (1996) para el caso de África con respecto a los procesos de conversión al cristianismo e islamismo, nos dice que, al considerar las expresiones religiosas nativas inferiores eran vistos los nativos como no completamente humanos y podían legalmente ser esclavizados, pues ambas religiones universalistas, argumentaban la casi humanidad, la característica bestial sub – humana (1996, 425 426) Argumentos que también encontramos en el Nuevo Mundo con respecto a los originarios de esas tierras.

⁷⁴ Instaurar el Reino de Dios fue visto en dos sentidos, por una lado, se hablaba de estas tierras y su moradores como la 13ava tribu de Israel y por lo tanto, era menester recuperarla de la manos de Satanás, por otro lado, como la oportunidad de llevar a cabo la utopía de iglesia indiana, en donde Tenochtitlán se comparaba con Jerusalén, pero primero tenía que ser destruida y vuelta a construir. Ver Reid (Op. Cit), Fray Gerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*; Bernardino de Sahagún. *Historia General de las cosas de la Nueva España*;

quedaron no sólo violentados los derechos de los pueblos conquistados sino significó también el intento sistemático de borrar las culturas y el patrimonio cultural de esos pueblos originarios, y que a la Fecha se mantiene esta línea de excluir a estos grupos sobre derechos humanos colectivos y por ende también religiosos.

La conquista de América creó una forma entrelazada entre el hacer la guerra y cristianizar en donde las matanzas se justificaban por un fin apostólico, el evangelizar. Al mismo tiempo, como nos dice Valero (2002), la incapacidad imperial para crear argumentos legitimadores para hacer la guerra, para ordenar el mundo, de ese otro, totalmente distinto, casi humano y susceptible de dominar y esclavizar y compaginarlo con la visión del otro culturalmente semejante y por tanto, susceptible a la cristianización. Creo una constante contradicción que a mi juicio se mantienen aún hoy día.

*El Requerimiento*⁷⁵ se puede ver justamente como este punto de encaje entre la justificación apostólica y la conquista.

1.6 Conflictos en la Edad Moderna

Se puede decir que 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 religiosa individual como un derecho inalienable para sus disidentes⁷⁶, el Cristianismo se ha caracterizado por desarrollar las guerras intrarreligiosas más sangrientas.

⁷⁵ Documento justificativo de la Conquista que surge posterior a las críticas hechas por frailes, teólogos juristas con respecto a la humanidad de los indios, al maltrato y vasallaje de los mismos. Era un documento que debía ser leído a los indios; contenía explicaciones sobre la creación del mundo, la formación del hombre, proclamaba también las donaciones del Papa Alejandro VI, a los reyes de España. Al ser el Papa representante de Cristo en la tierra, no había duda ni equivocación y el cumplir su voluntad hacía legal cualquier acción. Información Micronet: Op. Cit; Valero: 2002, Krotz: 2002. También ver nota 68

⁷⁶ En la Edad Media y en las primeras épocas del cristianismo, como he mencionado, se aceptaba ya la idea de conciencia individual. Sin embargo, se admitía 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 sí llevaba a un cierto grado de tolerancia para con los no – cristianos que implicaba que ningún cristiano debía convertir por la fuerza a nadie. Además estaba la idea de que es necesario que existieran los infieles porque era 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. No obstante, se discutió y se avanzó en términos de los Derechos Religiosos, de las instituciones eclesiásticas del control temporal. Esto se

Entre los siglos XVI y XVIII, los conflictos que se dieron al interior del mundo cristiano tampoco crearon la idea de libertad religiosa individual a su interior, aunque desde mediados del siglo XVI hubo claras manifestaciones hacia la tolerancia religiosa y cambios sustanciales en los conceptos sobre la libertad de conciencia y libertad religiosa⁷⁷. No obstante, esos cambios no lograron que el Cristianismo católico y protestante aportara de facto a la creación del concepto moderno de DHR o LR.

Ambos conceptos fueron propuestos desde los Estados nacientes y sus constituciones en donde se observa una voluntad política más que religiosa hacia la tolerancia, más que a la creación de DR⁷⁸.

1.6.1 Conflictos en el siglo XVI al XVIII

La multiplicidad de disidencias a raíz de la Reforma Protestante propició la formación de infinidad de sectas. Algunas de ellas se convirtieron posteriormente en iglesias que fueron perseguidas por los grupos religiosos dominantes, comúnmente aliados a los incipientes 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, es decir, no aceptaban la LR individual⁷⁹

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: Ibíd. 35)*

puede ampliar en los trabajos de: (William Johnson Everett: 1996,121-141) y de Tierney, White Jr y Wood: Op. Cit)

⁷⁷ La argumentación de Lutero para desobedecer a la jerarquía eclesiástica, era apelando a su libertad de conciencia, como se vio en páginas anteriores.

⁷⁸ Tema que abordaré – sobre DR - en el siguiente capítulo. Mencionaré sin embargo, acuerdos internacionales que pretendían contribuir al cese de las luchas civiles y religiosas: El Edicto de Nantes en 1598, La Paz de Westfalia en 1648 y El Acta de Tolerancia en Inglaterra en 1689, que incorporan algunos principios de tolerancia religiosa; se puede decir que son los primeros estadios de desarrollo importantes que culminaron en la Revolución Francesa y Americana con sus respectivas leyes y Constituciones (Lerner: 1996, 83 y 84, también Cole Durham: 1996, 1 en su trabajo nos habla que desde el siglo XVII encontramos indicios de protección a los DR y en el siglo XVIII la LR obtuvo protección internacional en diferentes estatutos)

⁷⁹ No se aceptaba como un derecho inalienable individual, sin embargo, sí se asumían DR de cada institución religiosa (Wood Jr, 1996; Everett: 1996, 121- 124).

* Traducción libre de la autora

Si bien esto en cierta medida contribuyó a buscar mecanismos de tolerancia, no se 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, proceso que toma varios siglos, hasta el XX, cuando queda claramente reconocida la LR individual.

Desde una perspectiva religiosa y social – en términos de la tolerancia -, las guerras intestinas al interior del cristianismo crearon situaciones nuevas y contingentes que requerían acciones inéditas.

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, dirigirse más hacia el ámbito secular que al religioso, -ya que éste estaba colapsado y era extremadamente violento -.

Pero los nuevos Estados – Nación también contribuyeron a las oleadas de guerras religiosas antes de lograr una mayor condensación de lealtades hacia ellos. Ejemplo de esto fueron las persecuciones en los siglos XVI y XVII, como se pudo observar tanto en la Inquisición Católica como Protestante, donde el estado coadyuvó e incluso se benefició de las guerras religiosas.

En los inicios de la Edad Moderna en el siglo XVII -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 (Ibíd. 36,37)

Con respecto al primer punto: El *escepticismo*, Tierney habla de dos líneas de argumento, una desde el Humanismo Renacentista,⁸⁰ el cual rechazaba la filosofía escolástica por tener argumentos disparatados y absurdos (Ibíd. 37). El otro desde el cristianismo mismo en donde había aspectos doctrinales con los cuales no lograban ponerse de acuerdo pues no quedaban claramente revelados en las escrituras como eran: la predestinación, el libre albedrío, el bautismo, la

⁸⁰ *El Humanismo Renacentista*, tiene su origen en el Humanismo que se inició durante el siglo XIV, a finales de la Baja Edad Media, principalmente en la Italia urbana en donde, continua pero extendiéndose a otros países de Europa, y que significó el cuestionamiento sobre el hombre, y sus capacidades y el significado de la vida, cuyo centro era el hombre. Se considera que éste cambio da origen al pensamiento moderno. (*Enciclopedia Hispánica*, en CD, 2000)

eucaristía, la trinidad, etc.; por tanto, no se aceptaba como válida la persecución entre cristianos debido a que estos asuntos no se podían conocer con certeza. 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, la *conveniencia, dadas las circunstancias*, se llevaron a cabo políticas religiosas guiadas principalmente por razones de Estado como fueron los casos de Francia con Enrique IV que cambió su religión de protestante a católico para ganar la corona francesa. Y el de la Reina Elizabeth de Inglaterra quien estableció políticas religiosas por cuestiones de Estado, esto indudablemente dejaba la puerta para reactivar las persecuciones bajo el mismo argumento de razones de Estado. Sin embargo, durante este tiempo también se gestaron ideas sobre tolerancia y sobre la obligación de los gobernantes para mantener el bienestar público.⁸¹

El tercer argumento - y el más importante quizá - fue el de las razones religiosas, ya que permitió darse cuenta de la necesidad de basarse en principios religiosos para lograr formas de convivencia. En donde, si las persecuciones eran vistas como contraria a las enseñanzas de Jesús, la coerción de los gobiernos temporales era indebida y tampoco era conveniente propiciar persecuciones desde las instituciones eclesiásticas.

Los puntos anteriores, principalmente el tercer punto, fomentó el que se retomaran y reformularan viejos conceptos elaborados a lo largo de la Edad Media para establecer los nuevos preceptos de derechos religiosos, siendo el principal, 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 (Ibíd. 39)

El segundo precepto se refiere a los conceptos de libertad de conciencia y doctrina de los derechos naturales⁸², que se fusionaron dando como resultado la

⁸¹ Tierney nos dice que Jean Bodin fue uno de los exponentes de la filosofía política sobre un gobierno expedito para fomentar el bien público y no contribuir más a la violencia e inestabilidad social., en donde la política más razonable era la de tolerar (Tierney: Op. Cit. 38)

⁸² 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

conceptualización de libertad de conciencia como un derecho natural del hombre, “...garantizada por la ley natural y discernible por la ley de la razón” (Ibíd. 42)

La reformulación de conceptos fue teniendo eco tanto en el mundo católico como en el protestante; aunque si bien en el siglo XVI y XVII no podemos fácilmente argumentar un paralelismo entre el surgimiento de la pluralidad religiosa cristiana y el reconocimiento de la LR y la Libertad de Conciencia, sí es posible observar cómo las primeras persecuciones entre los diferentes grupos religiosos surgidos de la Reforma Protestante fueron sustentando - a lo largo de casi dos siglos - idea de LR y Libertad de Conciencia⁸³.

Estos nuevos grupos religiosos⁸⁴ contribuyen significativamente a reconocer y demandar, por un lado, la necesidad de la separación del Estado / Iglesia; ya que no debía utilizarse el poder temporal en asuntos religiosos se debía remover la naturaleza de lo religiosos de la jurisdicción de las leyes civiles⁸⁵.

Estos Reformadores Radicales contribuyeron a la idea de una “voluntariedad de las creencias religiosas”, misma que fundamentó el concepto de derechos naturales e inalienables de cada individuo y por lo tanto, no se aceptaba la coerción en materia religiosa (Wood J: 463 – 465)

Como producto de estos nuevos replanteamientos en Inglaterra – también como consecuencia de la Guerra Civil- se establece la del Acta de Tolerancia emitida por el rey Guillermo de Orange. La Declaración es aprobada por el Parlamento en 1689, y en ella se reconoce una cierta pluralidad religiosa como un intento de poner fin a la lucha religiosa⁸⁶. No obstante su aprobación, la persecución continuó hasta el siglo XVIII en que la libertad de culto empezó a fincarse en la sociedad

naturales como subjetivo. Con lo cual el concepto 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 (Ibíd.: 27 – 28)

⁸³ Plasmándose cabalmente hasta mediados del siglo XX.

⁸⁴ Algunos de estos grupos religiosos fueron llamados Reformadores Radicales quienes se oponían a los Reformadores Fundadores, por considerar una aberración el uso del poder temporal para obligar y violentar a los individuos. Cabe recordar que si bien contribuyeron evidentemente estos Reformadores Radicales al cambio en los conceptos de LR y Libertad de Conciencia, (Wood Jr: 463 a 465) ellos también ejercieron la violencia como se expuso en el apartado de la Inquisición Protestante.

⁸⁵ Planteamiento que ya se encontraba en la Edad Media en la iglesia Católica y que también al reformarse los conceptos sobre LR y Libertad de Conciencia quedó básicamente el mismo argumento, que se debía a la íntima relación que existía entre poder civil y religioso en los países protestantes. Ver sección sobre la Inquisición Protestante.

⁸⁶ No obstante el reconocimiento del pluralismo religioso, se puede decir, que propició un sólido cimiento al culto anglicano y a la constitución jerárquica de su iglesia, como también a la estructura jerárquica del poder temporal; ya que quien aceptaba el Acta debía prestar juramento al Rey y al Parlamento Británico. Muchos católicos no aceptaron esto y se refugiaron en Escocia. Otros grupos religiosos como cuáqueros y anabaptistas huyeron a las Colonias Americanas. (Enciclopedia Multimedia Micronet, en CD,1999/ 2000)

británica.

El siglo XVII, si bien marcó un cambio sustancial en la percepción sobre el lugar de lo religioso, ubicando al individuo como fundamental que puede y debe ejercer su libertad de credo, no logró que el poder temporal ni el religioso establecieran la LR; más bien se promulgó la tolerancia, que fue manipulable de acuerdo a las intenciones políticas y eclesiásticas.

Finalmente, 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 (Tierney: *Ibíd.*: 43)⁸⁷

Sin embargo, aún en la actualidad el largo camino que recorrió el mundo cristiano no siempre ha dado como resultado una práctica de tolerancia real⁸⁸. 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 intraétnicas⁸⁹ con los sistemas de creencias, para recrear contiendas religiosas.

Con lo que respecta a las guerras intrarreligiosas podemos decir que éstas fueron importantes para la consolidación del Cristianismo, dado que marcaron territorios identitarios y físicos, como hemos visto.

En la actualidad, si bien el camino de las guerras interreligiosas no va en función de consolidar no sólo al Cristianismo, sí tienen una importancia significativa en la correlación de fuerzas política, económica y de control social en donde la opinión pública⁹⁰ es colocada como instrumento para mantener o detener las guerras

⁸⁷ Los artículos de William Johnson Everett, "Human Rights in the Church" y el de Martin E. Marty, "Religious dimension of human rights: ambos en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (editores) *Religious human rights in global perspective. Legal perspective*, vol. 2, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, IX- XLVII 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.

⁸⁸ 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.

⁸⁹ Como es el caso de los conflictos entre serbios, croatas y bosnios, los cuales forman parte del mismo grupo etnolingüístico eslavo, se trata, en realidad, de conflictos intraétnicos "entre antiguas unidades políticas y sectores diferenciados en el nivel religioso" (Bartolomé: 1997,42)

⁹⁰ H. Marcuse (1968) en su trabajo sobre "Tolerancia Represiva" hace un análisis interesante para observar y de hecho mantener una postura crítica frente a la opinión pública, la cual muchas veces es represiva y no tolerante.

intrareligiosas⁹¹. Casos como los de China contra el Tíbet y el budismo tibetano; Bosnia - Hersegovina en donde se enfrenta no solamente problemas etno - lingüísticos sino religiosos, entre cristianos y musulmanes; África entre musulmanes, religiones africanas y religiones cristianas; o América Latina entre el pluralismo católico contra las expresiones autóctonas o entre los protestantismos y las religiones autóctonas, son ejemplos de ello. En todos los países cristianos en los que el conflicto se da entre las diferentes expresiones cristianas, se vuelven conflictos intrareligiosos, en la medida en que cada una de las expresiones cristianas, detenta o quiere detentar mayor poder social, político, económico y religioso.

La guerra contra los herejes y contra la disidencia interna marcó aún más la consolidación del Cristianismo.

En la actualidad tendríamos que analizar si las guerras intrareligiosas tienen un mayor papel en la construcción y limitación de territorios y mapas⁹² de conocimientos que faciliten las tensiones y conflictos internacionales, o es la expresión de las tensiones internas, de las disidencias, las que están marcando con mayor énfasis la violencia y violación a los derechos humanos religiosos.

1.7. Conversión religiosa y derechos de los pueblos Americanos⁹³

Con lo que respecta a la cristianización de los pueblos conquistados desde el siglo XV podemos observar no sólo el énfasis en la expansión geográfica de esta religión universal que aumentó significativamente su poderío en el mundo sino también una relación clara de superioridad frente a los posibles conversos y el establecimiento de subordinación de los infieles frente a la religión considerada verdadera y única. Esta relación de superioridad y de mandato divino para cristianizar como un elemento fundamental por la que los Naturales adquirieran completamente su humanidad ha sido un hilo conductor a lo largo de la historia no

⁹¹ En algunos casos, como se ha señalado, la violencia y el constante conflicto son la forma de vida, sin embargo, en otros lugares, la violencia y el conflicto no llegan a grados extremos, pero sí mantienen una tensión constante que fractura la convivencia interna y crea tensiones y privilegios dependiendo de la correlación de fuerzas que se establezca.

⁹² Boaventura de Sousa Santos (1991: 213 – 221) habla de los mapas como representaciones del espacio a través de tres mecanismos: la escala, la proyección y la simbolización que constituyen a su vez una tensión entre la representación y la orientación.

sólo del continente Americano, sino de todas aquellas regiones que fueron sujetas a la conquista y colonización de África y Asia y que, aún hoy, sigue justificando procesos de evangelización y proselitismo.

La deslegitimación de las propias culturas y expresiones religiosas originarias llevan o pueden llevar a un colapso de la identidad cultural. Mutua (1996, 2002) argumenta que el resultado de este proceso de conversión forzada han violado necesariamente la conciencia individual y la expresión comunal de los africanos, al subvertir las religiones propias, al hacer esto, han robado a los africanos de su esencia elemental de su humanidad

Bajo esta mirada quisiera hacer algunas consideraciones sobre los pueblos originarios y el proceso de conquista y conversión religiosa en la Nueva España.

Para Mutua se trata de un robo de su esencia elemental de su humanidad, para los americanos significó también este aspecto y uno de los énfasis de esta pérdida de la identidad cultural y del reconocimiento de su humanidad se enfatiza en la pérdida de la memoria histórica, en la disrupción de la memoria⁹⁴, como dice Florescano (2000), disrupción con las matrices fundantes y en el avasallamiento individual y cultural.

Elemento importante en esta disrupción de la memoria fue la introducción de la escritura y el cambio en el uso pictórico que efectuaron los frailes al darse cuenta de la importancia del uso de la Imagen y la transmisión histórica individual y colectiva a través del elemento pictórico. Se cambio de una visión cíclica de la organización de la vida y del pensamiento a una visión lineal de la organización del conocimiento (Reid. Op.Cit)⁹⁵

No obstante lo violento de la conquista y la evangelización que trato a lo largo de la conquista misma y la Colonia, borrar y transformar la cultura y por ende las formas de organización política, social y religiosa⁹⁶, sabemos que parte de esa

⁹³ Sólo me referiré a los pueblos Americanos de la Nueva España, en específico de México

⁹⁴ Para Ann Reid (1999), la disrupción de la memoria se llevó a cabo fundamentalmente en el siglo XVI, debido a que los elementos básicos de la memoria indígenas, los elementos de transmisión del pasado y presente, habían sufrido un colapso importante a través de la destrucción de templos, ídolos, quema de códices, cambio en el uso de espacio público ritual y público (ahora para uso de la inquisición), los cantos, los rituales, así como la obra pictórica en donde se narra la historia presente y pasada. Se rompió con los ciclos de vida individual y colectiva.

⁹⁵ Ver también Florescano:1999; Carmagnani: 1993

⁹⁶ El proceso de evangelización masiva llevada a cabo por los franciscanos en los primeros años del siglo XVI, no fueron la forma idónea para garantizar una evangelización real. Años después recurren a formas más selectivas y eficaces de evangelizar, debido a la reiterada continuidad de las prácticas propias, consideradas idolátricas. No obstante, la labor de

memoria colectiva, de ese pasado quedo, en aquellos ámbitos más privados: en el individuo, en la familia donde el resguardo y continuidad de los valores individuales, familiares y su relación con los dioses y protectores se mantuvo intacto⁹⁷, en algunos lugares alejados de las grandes ciudades, en otros, encontramos, elementos ciertamente interconectados ya con la memoria católica, creando así, las expresiones católicas indígenas, las cuales tienen referentes de las expresiones religiosas mesoamericanas. López Austin nos dice, que hablar de la existencia de estas dos formas la católica y la indígena implica una combinación difícil:

“... no sólo por las grandes diferencias entre ambas concepciones del cosmos, sino porque ninguna se adaptaba a la situación social de los pueblos que sufrían la dominación colonial. El resultado fue el nacimiento de nuevas formas de pensamiento, derivadas de ambas corrientes de tradición, pero nacidas en un contexto social y cultural muy diferentes. En este contexto no se formó una sola religión indígena colonial; las circunstancias históricas dieron origen a tal diversidad de formaciones que, aunque no puedan distinguirse claridad unas de otras, las manifestaciones religiosas surgidas de la Colonia son muy diferentes entre sí” (López Austin: 2002, 106)

Las expresiones religiosas indígenas de origen mesoamericano si bien en la mayoría de los casos, han adoptado la liturgia católica y la organización católica, aunque como nos dice, Alfredo López Austin resimbolizadas y refuncionalizadas, que han sido tanto vehículos de dominación, penetración de ideas externas como también mecanismos de defensa ante la opresión (Ibíd.) Se puede encontrar en los relatos indígenas sobre la creación del mundo, del origen de ellos como hombre y de su pueblo, etc., la inclusión de nombres y pasajes bíblicos como parte de la cosmovisión resimbolizada, en donde se expresa claramente esta combinación de universos que construyen realidades que dan coherencia a la nueva situación generada desde la Colonia⁹⁸.

evangelización y celo del Santo Oficio para erradicar las idolatrías, éstas se han conservado hasta nuestros días. Se ha conservado un contenido o sustrato mesoamericano como nos lo muestran varios autores: Gibson, Charles, *Los Aztecas bajo el dominio español (1519 / 1810)*, México, S.XXI; López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., IIA- UNAM; *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, IIA / UNAM; Op. Cit. 2002; Florescano. Op. Cit. 2000; Carmagnani. Op. Cit. 1993; Bartolomé: 1997; 1999; 2003

⁹⁷ Los trabajos en general de Alfredo López Austin y Miguel Bartolomé con los de Gibson, entre otros.

⁹⁸ Los trabajos recopilados para el caso de Oaxaca, de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé: 1999, 2003 son una buena muestra de la combinación de elementos cristianos e indígenas como también, el reservorio mesoamericano el cual está vivó y adecuándose a las realidades contingentes de los pueblos indígenas. Los trabajo para la Sierra de Norte de Puebla, muestran también la capacidad de resignificar y adecuar los relatos de tal forma que el tiempo y la historia se mezclan

Podemos encontrar también manifestaciones religiosas indígenas, que aunque, en una condición de subordinación y dominación, persisten y se practican de manera secreta y en silencio en los pueblos indígenas contemporáneos, en las cuevas, en los ríos, en los mismos pueblos de noche y bajo estricta discreción.

Las nuevas configuraciones religiosas que resultaron de la conquista y la colonización surgieron como diversas y complejas y de una riqueza simbólica, que aún hoy día, dan bases a muchos pueblos de definir su identidad a través de ellas. No obstante, su permanencia y vitalidad, las diversas manifestaciones cristianas persisten en considerar a los indígenas y por ende sus expresiones religiosas como sujetos a la evangelización. Desde la perspectiva católica se mantiene una línea hacia la depuración de elementos paganos, lograr que los indígenas se humanicen en la plena expresión de una vida cristiana. Para la diversidad protestante y para cristiana significa también ganar almas recristianizar bien, ya que los católicos no lo lograron.

La base en la que todos se sustentan es en seguir considerando a los indígenas en una calidad de humanos inferiores que pueden llegar a ser completamente humanos, en la medida que dejen sus prácticas religiosas ancestrales, vistas estas en una etapa de evolución inferior. Muestra de esta forma de pensar, la pude constatar en 1992 en Tuxtla Gutiérrez, en donde todas las iglesias cristianas y para cristianas se unieron en un acto ecuménico para demandar su derecho a evangelizar a los indios⁹⁹.

Para este trabajo interesa desde luego, conocer cuáles son los lineamientos que han guiado a la construcción de los DHR y si estos incluyen o no a los pueblos colonizados, en donde puedan decir sobre sus propias expresiones religiosas o seguimos bajo esquemas que promueven la evangelización desde una

creando así nuevas reconfiguraciones de su identidad grupal e individual atemporal, los trabajos de Alessandro Lupo: *L'oralità rituale dei Nahua della Sierra. Le concessioni cosmologiche di gruppo indio mexicano studiate attraverso i testi religiosi tradizionali*. Tesi di Dottorato do Ricerca in Scienze Etnoantropologiche, Il Ciclo. Roma, Università "La Sapienza", "Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua" en José González Alcantud y Carmelo Lisón (eds.), *El aire. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos, Granada, España, 1999 y Patrizia Burdi "Dinámicas festivas y niveles simbólicos en el culto al Santo Patrono (Sierra Norte de Puebla, México)", fotocopia proporcionado por la autora. Los trabajos de Alicia Barabas sobre la aparición de vírgenes y la relación con el sustrato indígena son también buenos ejemplos de este complejo y diverso mundo indígena contemporáneo. Barabas, Alicia: "La aparición de la virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro", en *Thule. Revista italiana di studi americanistici*, Perugia, 1997, "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad"; en A .B Pérez Castro (ed.), *La identidad, imaginación, recuerdos y olvidos*, IIA/ UNAM, 1995, "Una interpretación acerca de la construcción colectiva del milagro aparicionista", en *Dimensión Antropológica*, INAH, México, Año 7, v 20, septiembre/diciembre, 2000, pp.125 -142

⁹⁹ En la convocatoria pública que hizo el Congreso Local, para discutir una iniciativa de Ley para penalizar las expulsiones en general de miembros de las comunidades por parte del mismo pueblo.

perspectiva que asume, como ya dije el derecho a misionar y evangelizar por considerarlos inferiores a partir de toda una historia que los ha construido como una otredad diferente e inferior.

El reto está en la construcción de ese otro, no como inferior y sujeto que puede dejarse en paz¹⁰⁰ para decir sobre sí mismo. También observar las actuales relaciones económicas, políticas y sociales que están y han configurado la visión del otro, en donde la antropología tiene retos y propuestas para mirar la diversidad cultural y contribuir a las miradas sobre pueblos indígenas y la diversidad religiosa¹⁰¹.

¹⁰⁰ La Declaración sobre libertad religiosa habla de dejar en paz (dejar sólo) para escoger libremente cómo y en qué creer, sin embargo por la correlación de fueras, los pueblos que fueron colonizados, se encuentran en condiciones de subordinación y discriminación que hace difícil ejercer este derecho. Mutua (2002) libro hace una excelente argumentación para el caso de África y da elementos para las religiones indígenas en general.

¹⁰¹ El trabajo de Esteban Krotz (2002), me parece sugerente para repensar el quehacer antropológico hacia observar a la otredad en su diversidad y su complejidad en donde los aportes de la disciplina contribuyen a dar otras miradas sobre la concepción misma de los Derechos sobre Libertad Religiosa y Pueblos Indígenas.

Capítulo 2. Conflictos Religiosos y Derechos Humanos

Introducción. Las Sociedades Modernas y los Derechos Humanos

La creación de los conceptos sobre Derechos Religiosos y Derechos Políticos, nos dice, Wood Jr, se encuentran íntimamente interconectados y han sido el resultado de una manera de pensar sobre la naturaleza del estado y la naturaleza de la religión. Dicha forma de pensar surgió históricamente en el mundo occidental. Los DR se han convertido en un principio legalmente válido prácticamente universal, no obstante están todavía muy lejos de ser una realidad concreta en el mundo pese a que forman parte de casi todas las constituciones nacionales por lo que tienen, al menos, un valor normativo reconocido universalmente. Sin embargo, no hay un consenso sobre sus bases filosóficas o intelectuales, lo que dificulta no sólo su validez universal sino fundamentalmente que no dependa únicamente de una política expedita. (Wood Jr: 1996, 455 – 456)

Esta nueva manera de pensar se centró principalmente en las siguientes ideas: 1) La clara separación de poderes – temporal y espiritual – en donde el poder del estado debe ser limitado a un poder temporal. Esto es, que la autoridad y jurisdicción del estado no están basadas en ninguna declaración o ley divina; la base de su autoridad debe ser civil y fundada en la ley natural¹⁰². 2) El individuo se convierte en la centralidad y no la divinidad, por tanto, el individuo surge como un ente con derechos, con derechos naturales¹⁰³ y libertad de conciencia¹⁰⁴. Tales derechos le fueron otorgados al sujeto al constituirse como individuo con derechos plenos y salvaguardados por los Estados – Nación, al convertirse éstos en

¹⁰² Ya desde el siglo XII en adelante se hablaba sobre la libertad de conciencia y derechos naturales pero no va a ser hasta el siglo XVIII y XIX que quedará completamente plasmado como derecho natural individual y no fundado sobre ninguna filosofía religiosa, surgirá desde la perspectiva secular. El concepto de Ley natural desde el siglo XVII y el XVIII empezó a significar Derecho Natural, dando así inicio al concepto moderno. Derecho Natural (DN) es el ordenamiento que tiene su origen en la naturaleza humana y no en el legislador. El DN es necesario, inmutable y objetivo, no depende de ninguna voluntad y perdura en el tiempo, se plasma en normas positivas que deben estar en cualquier sistema político o normativo que intente incorporar la idea de justicia. (Tierney: 1996, Pennington: 1997, *Enciclopedia Multimedia Micronet*: en CD, 1999/2000 y *www.Britannica.com*)

¹⁰³ La idea de derecho natural no como un concepto emanado de la divinidad sino a partir de concebir al individuo como un ser racional, consciente de sus derechos y deberes el cual está sujeto a leyes que respeten sus intereses legítimos y la libertad de su vida privada. (Touraine: 2000, 29)

¹⁰⁴ En occidente la libertad de conciencia se ha basado en dos principios fundamentales. El primero, sostiene que es natural y un derecho sagrado de todas las personas, inalienable, un dominio el cual el Estado debe proteger y no debe inmiscuirse. El segundo, debido a que la conciencia es natural y un derecho sagrado, innato y universal, ninguna persona debe estar arriba de otra en el ejercicio de su libertad (Wood Jr: 1996, 468)

Estados de derecho se priorizó al derecho positivo sobre el natural. 3) El fundamento de verdad se basó en la racionalidad, una racionalidad científica por la cual se llega a la verdad, a la esencia de lo humano y por ende de su capacidad de conocer y aprehender el mundo, se crean nuevos sujetos universales centrados en el sujeto como individuo¹⁰⁵.

Si bien estas ideas permitieron a la larga construir los conceptos sobre Derechos Religiosos y Derechos Políticos, es importante hacer una pequeña reconstrucción sobre la Modernidad y la Desmodernización¹⁰⁶, que otros llaman la Globalización para ubicar no sólo los conceptos sobre Derechos Religiosos sino también al sujeto como individuo, que nos permita comprender mejor las actuales relaciones entre conflictos religiosos, los sistemas jurídicos y los sujetos tanto como individuos como colectivos.

He retomado para ello, de manera importante, los conceptos y la propuesta elaborada por Alain Touraine¹⁰⁷ sobre la construcción del sujeto, la modernidad y la desmodernización porque considero que analiza claramente y desde una perspectiva general las relaciones del estado con los diferentes actores sociales. A la luz de su propuesta¹⁰⁸ los conflictos religiosos en zonas indígenas pueden ser vistos en dos perspectivas entrelazadas, la local y la nacional e internacional; y es posible distinguir que hay movimientos sociales, como los movimientos indígenas, cuyas reivindicaciones religiosas y de cualquier tipo no son necesariamente fundamentalistas.

2.1 La Modernidad, la Desmodernización y el Individuo

Con los cambios en la manera de pensar se dio una transformación importante en donde el poder jurídico se abrogó cada vez más la potestad de dar lugar y sentido

¹⁰⁵ Touraine dice: "El individualismo universalista se convirtió en el fundamento del orden político, orden de la libertad, único capaz de gobernar el orden social, que siempre está dominado por el interés privado, las tradiciones, los privilegios y el irracionalismo" (Touraine: 2000,16)

¹⁰⁶ Concepto que desarrolla Alain Touraine (Touraine: Op. Cit.)

¹⁰⁷ Por supuesto que autores como Ianni, Berman, Habermas, Anderson, Bürger, Subirats, Lyotard, Santos y otros han hecho aportaciones sobre la modernidad, desmodernización y globalización; sin embargo, la síntesis del proceso histórico de la modernidad hasta la fecha hecha por Touraine y Santos (1995) me permitieron trabajar los conflictos religiosos y pueblos indígenas.

¹⁰⁸ Si bien su análisis es sobre la relación y conformación de los estados, el hilo conductor de su trabajo es el sujeto – individuo en donde éste ha ido cambiando de acuerdo a las relaciones entre sociedad y sistemas de organización política,

al individuo al fortalecer la primacía del derecho Positivo sobre el derecho natural, sin dejar de establecer la validez permanente e indiscutible de este último.

Los derechos naturales contienen elementos de los cuales se han deducido los demás y de ahí, la necesidad del derecho Positivo, ya que se hace más difícil la interpretación de una norma en la medida que se aleja de los principios más generales, en casos concretos¹⁰⁹.

Desde el siglo XIX el derecho Positivo como el derecho natural¹¹⁰ forman parte de las Constituciones, como es claro en la Declaración Estadounidense (1776) y francesa de los derechos del hombre y del ciudadano (1789).

El derecho positivo permitió también el establecimiento de las normas, leyes y regulaciones que garantizaban o daban viabilidad a la justicia social e individual, pero agregando la garantía de la seguridad a las emanadas del derecho natural (Enciclopedia Hispánica, "Derecho", 1999).

Si bien existe el derecho positivo en el cual se establecen leyes, normas, deberes y obligaciones específicas, existe también el derecho como una facultad del individuo, que se llama derecho subjetivo¹¹¹, siendo la vía que el derecho objetivo abre a la voluntad individual concediéndole un atributo y su fundamento mismo, esto es, la justicia misma. Es el poder inviolable de una persona para obrar según lo que la ley le concede como suyo (Ibíd.).

En este sentido el derecho positivo se convirtió en garante de los derechos individuales y sociales, al considerar a todos los individuos como iguales ante la ley. No obstante que el concepto de justicia resulta susceptible de diversas interpretaciones y que deriva en diferentes posturas doctrinales (Ibíd.).

La historia de la Edad Moderna ha priorizado al sujeto – individuo como eje fundamental de la sociedad. Esto estableció un cambio importante con el medioevo, no sólo porque la supremacía religiosa o divina pasó a otro nivel de autoridad sino justamente por privilegiar al individuo sobre el colectivo también¹¹².

por ello mismo es de gran utilidad para mi trabajo.

¹⁰⁹ En la historia tanto del derecho positivo como de los derechos humanos podemos encontrar esta forma de presentar las diferencias entre derecho natural y positivo (*Enciclopedia Hispánica* 1999 y *www. Britannica. com*, 2000).

¹¹⁰ No niego la polémica que se ha dado a lo largo de la historia entre ambos derechos, sin embargo, en la actualidad se encuentra fundamentos de los derechos naturales en la mayoría de las constituciones, como un derecho inalienable de todos los seres humanos y no como una derivación divina.

¹¹¹ En el capítulo anterior se hizo mención al respecto

¹¹² Ya en el siglo XII al XIV, los Canonistas, entre otros, hablaban de derechos colectivos y la pobreza, sin embargo, no

En los inicios de la modernidad se creó la idea de sociedades nacionales o estados – nación de derecho; fue la gran creación de nuestra primera modernidad -nos dice Touraine-, lo que permitió unir la racionalización y el individualismo. Estimulados en su primera fase por la Reforma y por la crítica de las instituciones políticas y religiosas, los modernos del siglo XVII y XVIII forjaron la idea de soberanía popular, justamente al unir individualismo y racionalismo.

“[A]l dar al ser de derecho una supremacía absoluta sobre el ser social y oponer el derecho natural al derecho positivo...El individualismo universalista se convirtió en el fundamento del orden político, orden de la libertad, único capaz de gobernar el orden social, que siempre está dominado por el interés privado, las tradiciones, los privilegios y el irracionalismo”. (Touraine: 2000,16)¹¹³

Sin embargo, nos dice Touraine, que en la actualidad este sistema social, éste imperio de lo político, se desintegra por los siguientes motivos: 1) “... fue destruido poco a poco por la autonomía creciente de los hechos económicos que se liberaron de su marco social, con mayor rapidez a partir del siglo XIX y luego, tras la Segunda Guerra Mundial y el período de construcción o reconstrucción nacional que la siguió, por la globalización económica, la aparición de muchos nuevos países industriales y las revoluciones tecnológicas” y 2) resistió “[l]a síntesis institucional, política y jurídica entre la racionalización y el individualismo moral....mientras el individuo no participó en la vida pública más que como ciudadano, en tanto que su vida económica como productor o consumidor seguía inscrita en gran medida en una sociedad local con sus costumbres y sus formas tradicionales de poder” (Ibíd.)

Puesto de otra manera, la modernidad al apoyarse en la racionalidad y el individualismo le dio fuerza al Estado de derecho nacional, y es el Estado quien fortaleció a la nación al fundar en él, el poder ejecutivo y su administración. Fue el marco nacional el que, por mucho tiempo, contuvo los problemas sociales, definió el desarrollo económico, productivo y la distribución al interior del territorio nacional (Op.Cit: 52). La sociedad fue identificada con un orden político. Pero con

fueron tomados en cuenta; en la Edad Moderna se privilegió al individuo. Para mas información ver Tierney: 1996 y Pennington: 1997.

¹¹³ El autor hace una excelente síntesis sobre el desarrollo de la modernidad hasta nuestros días en *¿Podremos Vivir Juntos?*, (Touraine: 2000).

la aparición de la sociedad industrial, a mitad el siglo XIX, el ciudadano¹¹⁴ fue sustituido por un actor económico, específicamente por clases antagónicas, dominada por la lucha de clases. Es en la sociedad industrial donde Touraine ubica con claridad la desaparición de la integración de la ciencia y la conciencia¹¹⁵, no restableció al ciudadano, dice, más bien instauró principios de negociación de justicia que pretendían hacer compatibles intereses opuestos¹¹⁶. Se inicia lo que el autor llama desmodernización, ello implicó la autonomía de las fuerzas económicas las cuales escapan a las reglamentaciones impuestas por los estados. Decae el dominio de lo político y el del sistema de mercados y actualmente el dominio financiero han usurpado el lugar de las regulaciones estatales¹¹⁷.

De ahí el surgimiento en Europa de un modelo de protección social¹¹⁸, pero que hoy en día, se ve desbordado por la globalización de la economía que hace que escape con frecuencia a las autoridades políticas (Op. Cit: 16 y 17).

Derivado de este proceso de disociación¹¹⁹ surgieron los llamados nacionalismos culturales y políticas de la identidad, como los nombra Touraine, recursos culturales y creencias al servicio del Estado quienes se promulgaron como defensores de la comunidad, definidos por el mismo autor como Estados totalitarios, quienes se consideraron como víctimas de una "economía desnacionalizada, sin patria"¹²⁰. En algunos países el liberalismo va aparejado a

¹¹⁴ Hay dos concepciones de ciudadanía: "una lleva en sí la idea de conciencia colectiva, de voluntad general que, desde Hobbes hasta Rousseau, no construyó la democracia liberal respetuosa de los derechos fundamentales del hombre..." en los siglos XVII y XVIII, (ver el primer capítulo), en donde no se construyeron los derechos fundamentales del hombre ni los religiosos. "La otra concepción de ciudadanía, también presente en los dos tipos de Estado, afirma los derechos del individuo, no en tanto miembro de la sociedad política sino como Hombre y Ciudadano, por lo tanto frena los poderes y las instituciones. Este enfoque "... brinda a los individuos garantías fundadas sobre el derecho natural contra el cual no podría atentar el derecho positivo de los estados, prioridad que está inscrita en una constitución y debe determinar la puesta en vigor de mecanismos de constitucionalidad de las leyes" (Op. Cit: 208).

¹¹⁵ Touraine definió a la modernidad como "... la disociación creciente del sistema y el actor, y en consecuencia por la desaparición de todo principio metasocial capaz de hacerlos complementarios. La economía de mercados y la autonomía de la vida privada (o de la conciencia) tiende a oponerse más que a articularse una con otra; sólo puede mantenerlas unidas la idea moderna de la sociedad... el individuo sólo es un ser verdaderamente humano al participar en la vida colectiva y contribuir al buen funcionamiento de la sociedad, en particular mediante su trabajo, pero también como miembro de una familia." (Op. Cit: 28)

¹¹⁶ Desde finales del siglo XIX, dice Touraine, se instauró estas democracias industriales en donde los principios de justicia son frágiles ya que es difícil combinar la competitividad con protección del empleo y condiciones laborales.

¹¹⁷ Citando a George Simmel, Touraine nos dice, que el espíritu de las empresas "... destruye las construcciones, los principios y los valores del orden social anterior" La política económica sustituyó al derecho constitucional como principio central de la vida pública, la sociedad se transformó en una sociedad de consumo. (Op. Cit: 32)

¹¹⁸ También en todos los lugares en donde se introdujo este sistema.

¹¹⁹ Para Touraine, es la desaparición de la integración de la ciencia y la conciencia, es decir, la disociación entre el sistema y el actor, entre las redes de intercambio y las experiencias culturales vividas.

¹²⁰ De esta postura surgieron reacciones anticapitalistas como un antisemitismo radical que acusaba a los propios de traicionar al país en nombre de un universalismo abstracto; otro fue el nazismo y el despotismo estalinista. Recientemente

un nacionalismo que lleva a procesos democratizadores como Taiwán o Corea del Sur (Ibíd.), pero en otros llevan a propuestas más totalitarias como en Sri Lanka en donde el nacionalismo se vinculó al budismo creando nuevas formas de violencia e injusticia¹²¹.

El nacionalismo liberal se encuentra cuando una nación se libera de un imperio o de una situación colonial a través de procesos de independencia o revoluciones en donde la idea nacional -nos dice Touraine- se asocia a la de modernización económica, pero la gobierna en vez de depender de ella y gira más en los debates políticos que económicos y en éstos encontramos, entre otros, a los regímenes sociales en América Latina, en donde se luchaba por una integración nacional y contra la dependencia económica.

Fue ahí donde este nacionalismo liberal se definió como un proceso de unificación y liberación nacional. En aquellos países en donde el atraso a la modernización se derivó, entre otros, de obstáculos a la secularización y racionalización económica y administrativa, surgieron mayores controles estatales y no surgieron sistemas políticos pluralistas.

Al prevalecer la idea de unidad, en el estado moderno y al haber recaído la soberanía en el pueblo, en donde se asumió al individuo como sujeto de derecho¹²², desaparecieron las distinciones entre “sujetos de pueblos diferentes” como fue el caso de los pueblos colonizados, como nos dice Villoro, para el caso de América Latina en general. Que al lograr sus independencias, crearon sus estados nacionales estableciendo a todos los individuos como iguales ante el derecho, lográndose así, la inexistencia jurídica de los pueblos indígenas; el proyecto de los Estados Nacionales modernos se formaron asumiendo:

“... en lo jurídico, la vigencia de un Estado de derecho bajo una ley uniforme; en lo social, la homogeneidad de todos los ciudadanos frente al Estado; en lo político, la democracia representativa; en lo económico, el desarrollo capitalista. Su ideal es el de una patria unida de ciudadanos iguales ante la ley” (Villoro: 1999,42)

estos totalitarismos, resurgieron con la forma de movilizaciones religiosas como la islámica, un nacionalismo radical en la ex Yugoslavia que impone una purificación étnica. (Op. Cit: 17)

¹²¹ Ver trabajos de (Kelsay, et. al: 1994) y (Little: 1996, 61, 70 – 72)

¹²² Ver en este mismo capítulo, Inciso 1.

Este ordenamiento evidentemente no concierne a las formas de vida reales, crea como nos dice Luis Villoro, citando a Fernando Escalante una “ciudadanía imaginaria” (Villoro: Op.Cit: 44), ésta inadecuación de la realidad que se inicia en el siglo XIX, se continúa aún hasta nuestros días como una visión muy arraigada. Ha tenido sin embargo, algunas fisuras pero prevalece por lo menos en México, la propuesta de unificación y de integración de la sociedad a partir de un Estado homogeneizante.

La situación que se tiene, ya sea, desde el nacionalismo liberal, totalitario o comunitario¹²³ un distanciamiento cada vez más, de la idea de ciudadanía, deja de ser el debate entre la unidad y la pluralidad, se va hacia la unificación, se aleja del diálogo, de la negociación y se impone cada vez más una imagen unitaria. (Touraine. Op. Cit: 216 y 217)

Paradójicamente a esta tendencia de unificación, lo que existe es una diversidad interna que es muestra de la tensión y conflictos que afligen a las sociedades liberales contemporáneas.

Actualmente el mundo está gobernado por los mercados globalizados y enfrentado con las identidades o culturas nacionales. Este proceso, Touraine lo llama desmodernización más que llamarlo postmodernismo, y lo define como la ruptura de “...los vínculos que unen la libertad personal y la eficacia colectiva” (Ibíd.: 36)¹²⁴. Esto es, los elementos que estaban asociados se disociaron y “los dos universos, el de las redes de intercambios y el de las experiencias culturales vividas, se alejan cada vez más rápidamente uno del otro” (Ibíd.: 33)

El orden, dice Touraine, es reemplazado por el cambio, suscita el retroceso de las previsiones sociales, la desaparición de las reglas del juego establecidas y de la integración de las demandas sociales o económicas al Estado, ello implica una liberación de los intercambios y las condiciones de producción, esto es un proceso de desocialización¹²⁵ y despoltización, “se exige la liberación de la economía y se

¹²³ El nacionalismo comunitario Touraine lo define como aquel que lucha contra la modernidad sin raíces tan desnacionalizadas y desocializada como el capitalismo financiero y el imperialismo, defiende una comunidad histórica, cultural, lingüística o religiosa.

¹²⁴ “En donde la modernización fue la gestión de la dualidad de la producción racionalizadora y la libertad interior del Sujeto humano por la idea de sociedad nacional” (Op. Cit.: 33)

¹²⁵ Desocialización: “es la consecuencia directa de la desinstitucionalización de la economía, la política y la religión. En tanto que un sistema de producción se concebía necesariamente como un sistema de relaciones sociales de producción, la economía de mercado, gobernada por la competitividad internacional, el dominio de las nuevas técnicas y los movimientos especulativos de los capitales, se disocia cada vez más de las suyas. (Op. Cit.: 48)

observa la declinación de todas las formas de intervencionismo económico, del nacionalismo poscolonial a los regímenes nacional populares de América Latina o la India, del comunismo del Este al Estado – providencia del Oeste”(Op.Cit: 36)

El capitalismo financiero desborda cada vez más al capitalismo industrial, al mismo tiempo los medios de comunicación internacionales crean movimientos de opinión los cuales se alejan con mayor frecuencia de los movimientos sociales y el efecto es que descartan toda reflexión sobre las implicaciones políticas de los hechos a los cuales reacciona, esta nueva forma de organización busca apoyo de los medios masivos de comunicación más que una participación popular. A pesar de esta disociación entre los valores y la economía, los sistemas políticos no pierden totalmente su poder, pero se ve muy comprometido su papel y acción política a partir de la economía (Op.Cit: 38) y de la opinión mundializada.

La pérdida de la centralidad y de un segmento del control por parte de los sistemas políticos, trae como una de las consecuencias, la disociación del orden jurídico – legal el cual se ve rebasado cada vez más, no sólo por un orden legal internacional sino por las demandas de la población que reclama la igualdad en la diferencia y demanda derechos económicos y sociales que les han sido negados. Un sistema legal que continúa cimentado sobre un ideal liberal que se ha construido sobre la de un individuo que es considerado sujeto de derechos y sobre una propuesta de unidad.¹²⁶ Unidad que cada vez dista mucho de serlo y que esta en contradicción con la realidad social contemporánea.

La globalización trae consigo el retorno de la comunidad a la par de redes globales de producción, consumo y comunicación, tomando esta comunidad particularidades, Touraine fortalece esta noción al decirnos que:

“[E]n todas partes se fortalecen y multiplican los agrupamientos comunitarios, los nacionalismos, y que las sociedades vuelven a convertirse en comunidades al reunir estrechamente en el mismo territorio sociedad, cultura y poder, bajo una autoridad religiosa, cultural, étnica o política a la que podría llamarse carismática porque no

¹²⁶ Los trabajos de Faria (1994 y1996) y de Santos (1991 y 1995) nos muestra para el caso de América Latina cómo el achicamiento del Estado y el aumento de las reivindicaciones de la diversidad social y cultural, están llevando a los sistemas legales a considerar, por un lado, el pluralismo legal como una alternativa y por otro lado, la existencia evidente de sistemas legales extra oficiales que resuelven las necesidades de la población, estas sean urbanas, campesinas e indígenas con formas propias y la creatividad necesaria para sustituir los vacíos del sistema legal.

encuentra su legitimidad en la soberanía popular o la eficacia económica... sino en los dioses, los mitos o las tradiciones de una comunidad. Cuando estamos todos juntos, no tenemos casi nada en común, y cuando compartimos unas creencias y una historia, rechazamos a quienes son diferentes de nosotros” (Op.Cit: 10)

Puesto lo anterior, en término de los sistemas religiosos contemporáneos, se da a la vez un proceso de achicamiento de la idea de cercanía y conciencia global derivado de la difusión y contacto cultural a través de los medios de comunicación y también se da, un distanciamiento entre quienes se perciben como un nosotros y un ellos, donde se trascienden fronteras. No sólo se da un achicamiento de las culturas de las cuales surgen los fragmentos culturales de las nuevas propuestas religiosas sino también una expansión en la circulación de personas y bienes religiosos que da como resultado¹²⁷, retomando a Touraine, la fragmentación creciente de la experiencia de los individuos, los cuales viven en un lugar, pero derivado de su experiencia (ya sea religiosa o cultural):

“... pertenecen simultáneamente a varios continentes y varios siglos: el yo ha perdido su unidad, se ha vuelto múltiple” (Op. Cit: 11)

Lo que se cuestiona no es sólo la sociedad sino la cultura y de ésta, su relación entre cultura, sociedad y la personalidad, la cual ha sido considerada como elemento constitutivo del conjunto societal, pero que ahora se viven como parte de culturas fragmentadas (Op.Cit: 49) En este sentido podemos observar no sólo a los movimientos de la Nueva Era sino también a la inmensa mayoría de grupos cristianos y para cristianos donde han logrado situarse como alternativas religiosas que modifican las alianzas y relaciones internas hacia grupos llamados “hermanos de religión”.

Se está viviendo no sólo una gran diversificación de sociedades y culturas fragmentadas a nivel macrosocial sino también al interior de cada sociedad en donde no sólo surgen sino resurgen lo que hoy llamamos minorías, las cuales reafirman su identidad y pretenden o reducen sus relaciones con el resto de la

¹²⁷ Ver con mayor detalle en el siguiente capítulo 3, inciso 3.7 sobre sistemas de creencias, cultura e identidad, la propuesta

sociedad. Esta situación sucede por igual con los individuos, en donde se da también una fragmentación de su experiencia que no produce ningún principio de unidad de la personalidad¹²⁸, se busca esa unidad en una lengua, en una herencia cultural, en una religión, como dice Villoro, se anhelan formas de pertenencia a las cuales puedan integrarse (Villoro: Op. Cit: 51)

Esto plantea -según Touraine- un dilema, o bien reconocemos una plena independencia a las minorías y a las comunidades a través de hacer respetar los procedimientos que aseguran la coexistencia pacífica de los intereses, creencias y opiniones, y al mismo tiempo renunciamos a la comunicación entre nosotros, pues nada nos reconoce como un nosotros, salvo el de no prohibir la libertad de los otros. O bien reconocemos valores comunes, y rechazamos a quienes no los comparten y aún mayor el rechazo si consideramos esos valores universales (Touraine: Op.Cit: 11 y 49)¹²⁹

A lo anterior hay que agregar los procesos de exclusión y de violencia que viven miles de individuos en todo el mundo derivado no sólo por los procesos de desigualdad económica, tecnológica, producción, distribución de bienes de consumo, de servicio, al interior de cada país y en su relación entre nación y nación. Hoy se vive un proceso también de exclusión derivada de la desregularización y la protección social del Estado, ha aumentado el número de marginados y pobreza en todo el mundo, se vive el fracaso de las políticas de integración social y seguridad social. Por lo que es necesario no separar la dislocación cultural y social de las condiciones socioeconómicas para poder entender no sólo las reivindicaciones culturales sino los procesos mismos de desmodernización¹³⁰.

En este sentido las propuestas comunitarias por herencia cultural, étnica, religiosa

de Enzo Pace, 1997 y Laura Rita Segato ,1998b.

¹²⁸ Uno de los tres elementos que constituyen a la sociedad.

¹²⁹ La situación que describe Touraine es más evidente en Europa y Estados Unidos en donde los procesos migratorios de trabajadores, de refugiados y la necesidad de estos, de recrear sus propias expresiones culturales, crea no sólo nuevas minorías, sino cuestiona la unidad nacional e intensifica la diversidad interna. Por otro lado, al interior de cada país surgen movimientos comunitarios y nacionalismos que también cuestionan el sistema socio – político. Situación diferente se vive, por ejemplo, en América Latina en donde los movimientos de reivindicación indígena tienen otra trayectoria y realidad histórica, son pueblos originarios en donde el concepto de minoría, no es el más adecuado para referirnos a ellos. Sin embargo, en términos generales su relación con los Estados Nacionales dependerá no sólo de cómo se entienda y se practique la diversidad cultural sino la relación de poder que se establezca

¹³⁰ En este sentido Boaventura de Sousa Santos (1995) también nos señala la problemática de los migrantes en todo el mundo en donde también la dislocación cultural y los derechos de esos sectores se ven minados y son sujetos discriminados. Sus demandas y reivindicaciones comunitarias culturales y religiosas también entran en esta dinámica.

no son solamente respuestas totalitarias desde las naciones sino también de grupos excluidos y violentados tanto por la modernización como la desmodernización, como serían las reivindicaciones de los pueblos indígenas en el ámbito internacional y nacional, en donde la defensa de ethos colectivo, más que una forma de fundamentalismo, es una respuesta desde la resistencia y la fuerza que los movimientos indios están teniendo.

Los actuales movimientos sociales apelan al reconocimiento de un actor histórico concreto, de sus derechos, de sus intereses, de su cultura y estos al igual que sus antecesores, se basan en un principio metasocial¹³¹, en el sentido que también son defensores de la diversidad social y cultural y por tanto, de la equidad, que supone el pluralismo y la diferencia, más que suponer igualdad. Estos movimientos étnicos como es el caso de América Latina corresponden a naciones históricas, provistas de una cultura propia que fueron desplazadas por la cultura hegemónica posterior a la independencia y que se construyó sobre premisas abstractas y presumiblemente consideradas universales, por ello, la manifestación contemporánea de la subjetividad de los sujetos sociales es de suma importancia¹³².

El análisis de Touraine es sobre la relación y conformación de los estados, el hilo conductor de su trabajo es el sujeto – individuo en donde éste ha ido cambiando de acuerdo a las relaciones entre sociedad y sistemas de organización política.

Actualmente nos dice, se debe buscar un sujeto personal¹³³, el cuál puede establecer nuevos vínculos que permitan restablecer los mecanismos de intermediación que han sido colapsados por el nuevo orden económico globalizado. Los individuos, como nos dice Villoro al achicarse y debilitarse el Estado, necesitan revivir sus vínculos personales en comunidades cercanas que puedan dar nuevo sentido a sus vidas. Pero también es necesario observar que a la par de las transformaciones del sujeto, las transformaciones de las naciones, han ido en detrimento de la diversidad y la diferencia, al buscar la unificación y la

¹³¹ Touraine definió los movimientos societales para invocar un principio metasocial ya fuera religioso, cultural, político o social, basados en un fundamento moral que imponía límites a todas las formas de poder (Op. Cit, 11)

¹³² Conferencia magistral de Alain Touraine, 23 al 25 Junio del 2004

¹³³ Sujeto Personal que incluye a las nuevas colectividades, entre ellas a las culturas indígenas y los movimientos sociales derivados de estos nuevos sujetos sociales.

homogeneización. El reto está en cambiar a un diálogo intercultural, cambiar unidad y diversidad, integración e identidad (Op.Cit: 51)

El caso de los pueblos indígenas en México es un buen ejemplo de estas relaciones difíciles con el Estado, donde se prefiere ocultar o invisibilizar la personalidad social, cultural y jurídica propia de estos pueblos. Esto es, lo que está en juego es el reconocimiento de la diferencia cultural de los diversos sujetos culturales que componen la sociedad.

Este debilitamiento de los Estados nacionales requiere de la democratización de toda la sociedad a través de un nuevo estado democrático que recupera su capacidad de intermediación, de interlocutor para mantener la paz y el orden, pero a partir de un nuevo pacto que introduzca derechos sociales y culturales, como dice Villoro (Ibíd.), sea compatible con la interdependencia y no con la homogenización, la unidad y una soberanía ilimitada¹³⁴. Que se incluya la diversidad cultural y de actores sociales. No es, en la actualidad la salida, la desaparición del Estado, ya que aún cumple funciones que regulan no sólo las relaciones internas sino también las externas y hasta la Fecha, mantienen el predominio de un poder y un orden inequitativo, generado por el actual proceso de globalización.

Lo anterior es diferente a la defensa de las mayorías desde una perspectiva universalista e individualista, que pretendía y, muchos todavía pretenden la unidad, la igualdad que ha sido sobrepasada por las nuevas movilizaciones. Ésta propuesta de observar los actuales cambios en las movilizaciones sociales, no implica que el concepto sobre derechos humanos, no considere elementos que se puedan llamar universales. El desacuerdo está principalmente en la necesidad de los Estados nacionales en pretender una unidad y homogeneización de todos sin tomar en cuenta la diversidad interna.

Ejemplo de lo anterior lo tenemos en los pueblos indígenas que no sólo reclaman el respeto, el reconocimiento e inclusión de la diversidad cultural como sujetos de derecho sino también como sujetos violentados y excluidos ya sea por la

¹³⁴ Villoro nos habla de que el reto de los Estados contemporáneos está no sólo en marcar la necesidad de una soberanía ilimitada y la homogenización sino de la interdependencia, de la unión con otras naciones en organizaciones capaces de emprender acciones comunes y menester de cada Estado que reivindique su derecho a controlar su propia política económica y social pero a través de la unión con otras naciones para establecer regulaciones internacionales

modernización o la desmodernización. Bajo esta perspectiva Luis Villoro nos propone reconocer a los indios como sujetos en cuyas manos está su propia suerte, pasar de la unidad del Estado por imposición, a la unidad y pluralidad a través del consenso de comunidades autónomas (1999: 79 - 83) Desde esta perspectiva es posible observar los derechos religiosos de los pueblos indígenas en donde, los indios puedan definir no sólo la relación con el Estado sino cómo debe incluirse o no sus sistemas de creencias bajo el esquema actual de Asociaciones Religiosas o mantener sus sistemas de creencias como un todo integrado, que conforma su ethos cultural.

La democracia cultural¹³⁵ como opción, nos propone Touraine, tiene como objetivo disminuir las distancias sociales, garantizar el respeto a la diversidad cultural y la igualdad de los derechos cívicos y sociales para todos. La democracia en general, nos dice, sólo puede existir a través de las instituciones políticas que puede limitar o rechazar a las presiones ejercidas por los mercados e intervenir a favor de los más dependientes, para garantizarles libertad, seguridad y capacidad de iniciativa, esto es, garantizar la existencia de instituciones libres y la existencia de movimientos sociales que se oponen a la dominación, esta sea, económica, religiosa o nacional.

Ello implica reconocer que la diversidad no destruye la igualdad, lo que se debe buscarse es la equidad para lograr disminuir la distancia social y política entre los actores sociales. Es decir, la igualdad como ideal universal no ha cuestionado las desigualdades, las ha encubierto. Lo que hay que lograr es “una equidad negociada”, al reconocer, por un lado, la diversidad de individuos y culturas y, por otro, la desigualdad social que ha llevado a la exclusión.

Por ello, los señalamientos de Touraine, sobre la idea de una democracia cultural, la cual transforme las ideas liberales de igualdad y libertad por los de equidad¹³⁶

¹³⁵ “Esta democracia, a la que puede llamarse cultura, se opone a las concepciones anteriores de la democracia en el hecho de que no recurren a una filosofía histórica sino a una filosofía moral, y tampoco a una filosofía del porvenir...” (Op .Cit: 257)

¹³⁶ “La idea de equidad, al contrario, no sólo afirma el papel de las negociaciones y los contratos, sino que admite sobre todo la imposibilidad de definir una situación ideal y entrar en el dominio de lo universal y su reconocimiento por el pensamiento y las instituciones racionales” Touraine continua y nos dice: “La distancia entre el Sujeto y la sociedad siempre es insalvable, cualquiera sea el éxito de los procesos democráticos ... Es preciso entonces combinar los compromisos equitativos con una ética de la convicción que imponga límites a las intervenciones del poder. La invocación de la equidad no beneficia a los más poderosos sino todo lo contrario, porque se trata de obtener la posibilidad de que todos participen en el debate democrático en todos los dominios de la vida social” (Op.Cit: 263)

son importantes para observar las relaciones de asimetría y desigualdad social y el papel que es posible demandar a las naciones.

El concepto de equidad lo vincula con el de derechos humanos en donde nos dice, que deben convertirse, en “el derecho a la individuación concreta y ya no únicamente el de pertenecer a una Humanidad abstracta” (Op.Cit: 250)¹³⁷

La propuesta de Touraine no sólo va en el sentido de sólo cambiar la manera de pensar sino de actuar, del hacer. Cuando nos dice que la democracia no tiene más sentido sí insiste en apelar a la unidad de la ciudadanía y a la igualdad de todos ante la ley:

“[L]a tolerancia pura y la aceptación de las diferencias no bastan para hacer factible la comunicación intercultural. La democracia estaría vacía de sentido si, más allá de las diferencias sociales y culturales, apelara únicamente a la unidad de la ciudadanía y la igualdad de todos ante la ley; sólo es real cuando permite la defensa de los derechos sociales culturales como formas concretas de derecho del ser Sujeto, es decir, de combinar una experiencia vivida particular con la acción racional para dar al individuo su libertad creada” (Op.Cit: 310)¹³⁸

La propuesta de Touraine aporta salidas creativas a los conflictos actuales entre naciones, entre grupos y entre individuos. Al proponer otro conjunto de derechos, también nos señala la relación entre los anteriores y la identidad, la cultura, la religión; y la persistencia de la desigualdad social, económica y política en donde es urgente dar cabida y la necesidad más que evidente de libertad, de los nuevos actores sociales – mujeres, homosexuales, grupos religiosos, grupos culturales y étnicos, entre otros –, diversidad que no ha sido plenamente reconocida y que los conflictos actuales giran en torno a la compleja diversidad de grupos e individuos. A través de una reflexión sobre la trayectoria de las naciones y su lugar en la globalización, nos señala la obvia desigualdad de poder, social, política y económica entre naciones y entre individuos en donde la diversidad, al igual que la homogeneidad cultural son sus productos.

Si pensamos en México, podemos observar que se viven retos importantes, no

¹³⁷ Como se verá con mayor detalle en el Inciso 2 de éste capítulo.

sólo en términos de movimientos sociales, sino en la estrategia y trayectoria de desarrollo productivo y tipo de sociedad nacional. Es claro que nuestro país, está aportando a los nuevos movimientos sociales, a través de los llamados movimientos culturales, a través del nuevo Zapatismo¹³⁹ o los movimientos de reivindicación y reconocimiento de los Pueblos Indígenas¹⁴⁰. Sin embargo, las respuestas desde el Estado, a través de las instituciones ha sido no sólo desde una perspectiva democrática liberal – unidad nacional y liberación del Estado para responder a demandas sociales., sino desdibujando la pertinencia de reconocer derechos a los sujetos culturales como es el caso, aún hoy de los pueblos indígenas.

Para México ésta tendencia de crear y consolidar un Estado homogéneo, se ha hecho sobre la base de violentar constantemente a los distintos sectores de la sociedad como son los pueblos indígenas en donde su reconocimiento como pueblos aún a la fecha, no tienen un reconocimiento jurídico como sujetos colectivo, como sujetos culturales. Más bien, se continúa con una política de integración, de pretender una unidad nacional que oculta la diversidad de intereses y sectores socioculturales que componen al país.

Se puede decir que a lo largo de la apuesta al proyecto liberal en México se han dado intentos de crear propuestas contrarias pero que no han llegado al poder, sin embargo, han logrado medianamente transformar parte del proyecto liberal como fue al final de la Revolución donde se tuvo que tomar en cuenta a los sectores campesinos y obrero por ejemplo, pero no así a los indígenas para incluirlos en las mediaciones del Estado con sectores sociales¹⁴¹ En la actualidad podemos ver cómo algunos sectores sí han logrado cambiar las relaciones con el estado como son las hoy llamadas Asociaciones religiosos que cuentan con personalidad jurídica y derechos religiosos (DR) que han transformado no sólo las relaciones

¹³⁸ Ver en el capítulo 4 la situación de México y los pueblos indígenas

¹³⁹ Touraine considera el Zapatismo chiapaneco como uno de los pocos movimientos sociales, que son culturales y que marcan una diferencia significativa para contribuir a una sociedad más democrática, es un movimiento que llama “desde abajo”, es un movimiento cultural.

¹⁴⁰ Prefiero diferenciarlos ya que él vincularlos y hacerlos uno, negaría la existencia de movimientos sociales indígenas, los cuales existen pero se unieron para ser un frente único hacia el Estado. Ver Tesis de Doctorado de Maya Lorena Pérez ¡Todos somos zapatistas! Alianza y ruptura entre el EZLN y las organizaciones indígenas, Mayo 19, 2000

¹⁴¹ Los trabajos de Arnaldo Córdova. *La ideología de la Revolución Mexicana*, Era, 1965, Fernando Escalante. *Ciudadanos imaginarios*, Colmex, (1992), Xaxier Guerra. *México, del antiguo régimen a la Revolución*, México, FCE, 1985 y Villoro. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, SEP, 1986, entre otros, dan cuenta de estos procesos de

con el estado sino con la sociedad en general.¹⁴²

Finalmente los Estados nacionales al fundarse en el ideal liberal han priorizado al individuo como sujeto de derecho, han creado la noción de ciudadano – que es un individuo igual a otro con derechos y obligaciones frente al Estado - y es la ley quien los otorga (Villoro: 99, 99) Bajo esta perspectiva los derechos de los pueblos indígenas, - los derechos colectivos – son inexistentes porque se oponen a los derechos individuales en cuya base, como ya se he mencionado se han centrado los Estados nacionales.

Por ello es necesario profundizarse sobre el concepto de individuo como sujeto de derecho y lo sujetos colectivos que, aparecen como propuestas irreconciliables y que evidentemente tensionan las relaciones sociales nacionales e internacionales. No obstante que hay evidencias claras en los ámbitos académicos de lo impropio de los conceptos emanados desde el liberalismo como conceptos universales y naturales, en lo político persiste el dilema de la coexistencia de comunidades diversas (Jaramillo: 97, 96)

2.1.1 El concepto de individuo / colectivo y tolerancia

Hacer una presentación sobre los conflictos religiosos contemporáneos exige el desarrollo de varios aspectos que permitan contextualizar la situación social, y política en la cual se desarrollan. Por ello, presentaré un bosquejo sobre cómo se ha construido el concepto de individuo y la aparente contraposición de lo colectivo. Como vimos en el apartado anterior, es posible salvar ésta aparente contraposición al construir otro concepto de individuo, un sujeto personal que es social y cultural también; así como reconocer la necesidad de cambiar los ideales liberales de igualdad y libertad por los de diversidad y reconocimiento. Sin embargo, dado que el actual marco constitucional mexicano y el marco legal internacional todavía se encuentra dentro de la dinámica del pensamiento liberal, que prima al individuo como sujeto de derecho, es necesario entender la dinámica y la racionalidad que lo acompaña. Sin embargo, en el marco legal internacional,

conformación de Estado mexicano y la relación y correlación de poder entre los distintos sectores sociales.

como se verá, se han dado ya discusiones, propuestas y proyectos que giran sobre los derechos de la segunda y tercera generación¹⁴³. Por lo tanto, ambos conceptos- el individuo y el colectivo- giran alrededor de los conceptos de derechos humanos, de los derechos humanos religiosos (DHR), de los derechos sociales y culturales y en especial, para este trabajo, de los derechos humanos de los pueblos indígenas.¹⁴⁴

Noción de individuo

"La noción de individuo permea todas las expresiones de la modernidad. En ella se centra la atención de las instituciones y es el objeto que más interesa al Estado; éste se preocupa por no traspasar los límites de su acción y afectar el interés de los individuos. Surgida con el liberalismo¹⁴⁵, la noción contemporánea de individuo, se expresa por igual en las doctrinas del iusnaturalismo, del contractualismo y del liberalismo económico. A través de ellas la figura abstracta del individuo adquiere la forma y el contenido con lo que actualmente se le conoce. Distinta en forma, contenido y valoración, la figura actual de individuo guarda una lejana semejanza con la que manifestó en épocas pretéritas" (Sosa: 1995, 94)¹⁴⁶

¹⁴² Ver capítulo 4 en donde se desarrolla la relación del Estado con las instituciones religiosas.

¹⁴³ Primera Generación: derechos inalienables de todo individuo, es la generación de los derechos civiles y políticos se reconocen estos derechos por tomar la forma de libertades más que de derechos, debido a que están a favor de la abstención que de la intervención de los gobiernos para garantizar la dignidad y libertad humana contenidos en la DUDH en los artículos 2 al 21. Segunda Generación: derechos económicos, sociales y culturales que se ubican más en la perspectiva de derechos en donde la intervención de los estados es necesaria para garantizar y participación equitativa en la producción y distribución de los bienes, incluye derecho al trabajo, a una vida digna. Surgen como respuesta a las desigualdades generadas por el mundo capitalista, se conocen estos derechos como generados por los países socialistas y comunistas, una respuesta más social y económica para garantizar el pleno desarrollo, son reclamos básicamente para demandar igualdad social. se encuentran estos derechos en el PIDES. Tercera Generación: usualmente no se encuentran plasmados en tratados internacionales, estos apoyan a reclamos de grupos sobre tierra, prácticas culturales, el uso de su lengua y autodeterminación, generalmente se encuentran en estos grupos, a pueblos indígenas, a minorías étnicas. Se conocen como los derechos a la solidaridad y están interconectados con los dos primeros. Son básicamente seis los derechos que se demandan, los tres primeros están relacionados con los nacionalismos del tercer mundo y sus demanda por una distribución global del poder, de la riqueza y al derecho a la autodeterminación política, económica, social y cultural; Derecho al desarrollo económico y social; derecho a la participar en los beneficios de "de la herencia común de la humanidad (compartir los recursos de la tierra – espacio, científicos, técnicos, a la información, derecho a la paz, a un ambiente sano y a la ayuda humanitaria en desastres. Estos derechos son una demanda por derechos colectivos pero cada una manifiesta una dimensión individual y colectiva de todos los países y todas las personas. Son todavía una aspiración que una realidad legal, ya que mantienen un status ambiguo en las normas internacionales de los DH. (www. *Encyclopaedia Britannica Online*, "Human Rights", 2000

¹⁴⁴ Estos últimos derechos se encuentran en discusión, existe actualmente un borrador el cual está marcando una pauta a seguir en cualquier controversia con los pueblos indígenas que lleguen a las Naciones Unidas.

¹⁴⁵ Corriente filosófica que proclama la libertad absoluta del individuo, movido por su voluntad y su responsabilidad, ante cualquier decisión o acto. Corriente filosófica y económica que surgió con los fisiócratas franceses del siglo XVII, pero tuvo su apogeo en el siglo XIX y en el XX, inicia su declinar con la Primera Guerra Mundial, posterior a la Segunda Guerra Mundial perdió su consideración política. El neoliberalismo surge como reacción al ensanchamiento del estado y propuso un reordenamiento político, pero fueron las propuestas económicas que le dieron brío renovados a este reordenamiento político. (Enciclopedia Multimedia Micronet, en Cd, 1999, 2000)

¹⁴⁶ Como lo expuse en el primer capítulo.

Sosa nos dice que en la actualidad la identidad individuo - modernidad se ha convertido en un axioma que no necesita discusión ni demostración. No obstante cuando se quiere dar una definición del individuo, surge una:

"[P]olisemia de la expresión: sujeto empírico y él...ser moral que tiene una carga ideológica, jurídica y filosófica que lo convierte en un ente único, incomparable, irreplicable. Tal es la importancia de éste que por él se caracteriza a la sociedad contemporánea"(Op. Cit: 94 - 95).

No obstante la carga moral del individuo, prevalece un problema constante entre la relación individuo y sociedad. Esto es, él todo es diferente a la suma de las partes y ¿si las partes pueden tener sentido sin el todo?

Es claro que él todo es indispensable para explicar al individuo, sin embargo, con el individualismo, se privilegia al individuo. Donde el tránsito a esta forma de ordenar la realidad ha llevado a considerar al individuo y no a la sociedad como elemento esencial en la elaboración de leyes, estableciendo relaciones sociales y políticas desde ésta perspectiva.

El concepto liberal de individuo en abstracto, pretende ser universal, en donde se sobre estima la libertad del individuo – libertad de elección – más que la igualdad que también es un principio del Estado liberal, entre otros derechos relacionados con el individuo. Se lesiona el bienestar general del individuo, al reducirlo a la libertad de elección, al aislarlo o excluirlo de su ethos social, como nos dice Villa Vicencio: al ignorar o relegar a la religión y a la cultura misma de la construcción del individuo, se hace esto, en nombre de un consenso impuesto (1996: 519)

En otras palabras, al pretender un contenido universal, se deja de lado, lo contingente y determinante culturalmente donde se define la pertenencia, la identidad, la memoria, las leyes, el género, se deja fuera, como dice Villa Vicencio, parte de la dimensión esencialmente humana.

Se mantienen activas las contradicciones entre el individuo y la comunidad y es tema de actualidad las luchas por nulificarse o someterse. En nuestras sociedades contemporáneas, en general, a través de los marcos jurídicos e instituciones se

muestran las constantes adaptaciones y zonas de cruce entre individuos / sociedad, y entre individuos / comunidad, que pretenden conciliar ambas esferas. Ejemplos de esto, sin lugar a duda son los conflictos religiosos, los conflictos étnicos y culturales en todo el mundo.

La relación individuo - sociedad o comunidad son hoy temas fundamentales en la filosofía política y en el quehacer político de nuestros gobiernos. Se continúa reflexionando y llevando a cabo prácticas socio - políticas que tienden a dar mayor equilibrio entre la vida colectiva y los límites a esta vida que se impone al individuo; y a encontrar, si es posible, un justo medio entre la atomización de la sociedad en muchas fuerzas particulares que pueden destruir él todo y, por otro lado, mantener una constante vigilancia frente a una fuerza homogeneizadora que aplaste al individuo.¹⁴⁷

Lo anterior es importante tenerlo en cuenta, ya que, en muchos conflictos sociales en donde se da una contraposición de intereses entre lo individual y lo colectivo, se pierde objetividad y se establece una relación desde el Estado y la opinión pública donde lo que prima es un proceso de homogeneización en el que la tolerancia y el juego de la libertad, son justamente represores de aquello que supuestamente defienden. En este sentido John Stuart Mill hablaba del abuso de la opinión pública y de los gobiernos o, siguiendo a Marcuse quien habla sobre la "tolerancia represiva". Ambos nos alertan sobre los abusos y peligro de la defensa de la libertad en detrimento de una verdadera disidencia y derecho a la diferenciación. Como lo muestra Touraine, en donde los nacionalismos liberales por ejemplo, tienden a la unificación más que a la pluralidad.

Se puede decir que, tanto la forma que privilegia lo colectivo como los derechos de la tradición y aquellas formas que privilegian al individuo, como derechos naturales, que niegan derechos precedentes por no estar de acuerdo a la ley natural, son "dogmas que se niegan mutuamente". (Sosa: Op. Cit: 105)

El liberalismo o los actuales gobiernos democráticos si bien privilegian al individuo como eje de la sociedad y no a la comunidad, pretenden establecer un equilibrio entre ambas partes como elemento necesario. La modernidad se

¹⁴⁷ Sobre este tema ver los capítulos 4, 5 y 6

concibe como un organismo social al servicio del interés privado y, en este sentido, el equilibrio casi siempre acaba por dar soluciones que no favorecen el interés colectivo, al primar los derechos individuales y la unidad sobre la diversidad, debido a los conceptos polarizados entre tradicional y moderno o tradicional y democrático como hemos visto en páginas anteriores.

Aquellas sociedades donde ya existe la noción de individuo pero se prioriza lo colectivo sobre lo privado se le suele llamar reaccionarias o totalitarias, desde la perspectiva del liberalismo; como ejemplos se tienen al fascismo, al socialismo nacionalista, al socialismo o actualmente a corrientes fundamentalistas. En general se tiene problema con sociedades o grupos que no tengan como prioritario al individuo o que no tengan un sustento fundamental en sociedades democráticas.

En el mejor de los casos, se les consideran sociedades tradicionales que no han accedido a un desarrollo social y cultural que brinde garantías a los individuos, bajo esta mirada se han ubicado a los pueblos indígenas en todo el mundo occidental.

Las sociedades liberales o democráticas ven con poca o nula simpatía a sociedades que no privilegian al individualismo occidental, que pretende ser "universal y eterno", a partir de asumir el concepto de individuo como un axioma. Así:

"En el mito liberal, el individuo pone los límites y la orientación al todo social y no a la inversa. Cuando se intenta revertir este proceso, el individuo reclama la perversidad del adversario, acusándolo de equivocado y de ir en contra de las leyes de la naturaleza" (Op. Cit, 98)

En sociedades denominadas liberales se busca preservar y desarrollar las garantías individuales que permiten ejercitar la tolerancia y limitar las acciones de cada individuo y, al mismo tiempo, poner freno a los abusos de las mayorías, en defensa de las minorías.

Dichas garantías fueron creadas por el liberalismo, o sea, nos dice Sosa, se busca teóricamente el sustento a un concepto que no existe, esto es, el individuo

"natural":

"Las garantías individuales en este contexto sólo sirven para justificar el supuesto teórico del individuo, porque, éste no existe, es sólo creación artificial. Las "garantías" son el caldo de cultivo, el medio artificial, en el cual surgen y se desarrolla esta novísima figura. Lo dado, el dato, no necesita garantías. Su existencia es razón suficiente. Por el contrario, las "garantías" civiles y las "garantías" políticas no expresan una realidad ahistórica, eterna, inmutable, sino lo contrario, una realidad contingente, perecedera, que debe ser apoyada por todos los medios a su alcance y posibilitar un reinado que sin decirlo, aspira a durar por siempre" (Op. Cit, 113).

Este ideal liberal de preservar garantías individuales se torna no sólo en la exigencia de la libertad sino de la igualdad, y aquí está el conflicto: entre libertad e igualdad. Esto es:

"El liberalismo, en consecuencia, es una doctrina que sirve para alcanzar resultados concretos en la reorganización de la sociedad, que justifica las acciones de aquellos individuos motivados por intereses particulares y que, al mismo tiempo, niega, argumentando el derecho a la libertad, las exigencias de la igualdad" (Op. Cit, 10)

Tenemos entonces zonas de constante conflicto entre el individuo y la sociedad en términos de la preeminencia del bien individual sobre el bien común y, por otro lado, entre la libertad individual y de grupos sobre el ideal de igualdad.

Contemporáneamente se cree que la forma de gobierno que mayor garantía da para solucionar la red de conflicto son los gobiernos democráticos,¹⁴⁸ Se acepta, en general, en las sociedades modernas el conflicto:

"... como un elemento natural de convivencia humana. Para la sociedad individualista, el conflicto no necesita de ninguna explicación, es una realidad evidente, un elemento importante inherente de la vida social... La búsqueda de soluciones que impidan las devastadoras consecuencias de la lucha entre individuos ha debido recurrir al principio de

¹⁴⁸ Ya desde las críticas de Marcuse (1968) vemos como, independientemente, de las críticas a las sociedades democráticas, son vistas, hasta la fecha como aquellas más viables para dirimir conflictos; tanto Alain Touraine (2000), Santos (1995), Villoro (1999) hacen especial énfasis en esta idea también.

la tolerancia" (Op. Cit, 13)

El concepto de tolerancia forma parte constitutiva del ideal liberal, donde los conceptos de pluralidad y diversidad no tendrían cabida; se privilegiaría la homogeneidad y un orden jerárquico, elementos que el liberalismo trata de combatir. Pero como ya vimos en la actualidad existe una tensión entre unidad y diversidad.

Lo "... social se torna excluyente de cualquier forma de disidencia... La tolerancia permite la coexistencia pacífica de distintos credos e ideologías universalistas y excluyentes" (Op. Cit, 13)

Del ideal liberal surge los conceptos de tolerancia, y el concepto de derechos humanos, considerado este como natural, previo a cualquier forma de asociación, individual o corporativa:

"... son vistos, en forma paradójica, como aporte occidental a la civilización universal... han logrado crear un lenguaje universal a través del cual los pueblos perfeccionan sus formas de convivencia y de cooperación" (Op. Cit, 14)

Al considerar al individuo ahistórico como un ser natural, con derechos inalienables universales, unido al concepto de tolerancia y ambos vinculados al individualismo, se da una contraposición entre intereses colectivos e individuales, entre la defensa de intereses de minorías y la defensa primordial de los derechos humanos considerados universales. Los conflictos religiosos contemporáneos en esta perspectiva, ponen en jaque a los gobiernos, ya que se da una relación conflictiva en varios niveles: a) conflicto religioso entre sistemas religiosos; b) conflicto entre individuo y colectividad; c) conflicto entre sociedad nacional y culturas indígenas.¹⁴⁹

2.1.2 Individuo y colectividad

¹⁴⁹ Aspectos que se pueden consultar en el Inciso 2 de éste capítulo y a lo largo de todo el trabajo.

No obstante, en la actualidad se habla también de los derechos humanos como derechos multiculturales¹⁵⁰, aquí hablaré de pluriculturales, en lugar de hablar de un único concepto de individuo y asumir lo universal como elemento que no se discute, como axiomático, que es aceptar en un sentido el aporte occidental como único en un mundo pluricultural. Aquí quedan puestos algunos de los cuestionamientos en los que se ven envueltos los conflictos sociales y religiosos en zonas indígenas - para el caso de México -, que abogan por desarrollar y expandir el concepto de reconocimiento de derechos más que el de promulgados y el de tolerancia. Al mismo tiempo en el debate, se asume un conflicto de intereses que establece correlaciones y posiciones de poder diferenciados, donde la libertad, la igualdad y la equidad, juegan un papel determinante en la solución o no de este tipo de conflictos.

Es en este punto que quisiera dirigir la mirada sobre los actuales conflictos socio religiosos en el país. Se dan en una sociedad que se asume "democrática liberal", y en donde conviven grupos y comunidades que privilegian el bien común, y existe una contraposición de intereses entre los individuos y el colectivo. El Estado, debe de proteger y no traspasar los intereses de los individuos, sujetos fundamentales en su relación con la sociedad, debe velar por establecer un equilibrio entre las dos partes. México se asume pluricultural y, con las reformas constitucionales al artículo 130 en materia religiosa y en materia indígena, primero con el artículo 4to constitucional que pretendió dar viabilidad a una parte de su diversidad social. No obstante, con la segunda reforma en materia indígena en la mal llamada *Ley Indígena* en el 2001, se plantea como un retroceso en el reconocimiento de la

¹⁵⁰ Siguiendo a León Olivé quien nos dice: No existe una única definición, es un concepto polisémico que hereda la variabilidad del concepto de cultura, además de las éticas y epistemológicas, hay en términos generales, dos tendencias una progresista y otra conservadora las cuales generan políticas públicas y consensos diferentes, además de que cada realidad social añade o quita elementos de acuerdo a las particularidades nacionales e incluso internacionales), en este sentido, la realidad latinoamericana no se apega exactamente a la realidad Europea ni canadiense, ni estadounidense sino que deben generarse conceptos que incluyan la particularidad nacional y / o regional. Para México debe incluir evidentemente la realidad de los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado, particularmente aquellos cuestionamientos sobre autonomía y derechos a preservar su cultura. En este trabajo nos interesa una perspectiva progresista que incluya la diversidad cultural, particular latinoamericana, es decir, de la existencia de pueblos originarios desposeídos por los procesos de colonización, más que una definición surgida de minorías étnicas por migración, además de ser una definición factual, más que normativa (Olivé : 1999, 58 – 68), se puede consultar también la *Revista Internacional de Filosofía Política* (UAM/UNED), Barcelona , No 7, mayo, 1996 que trata sobre: *Dimensiones políticas del multiculturalismo* y la No. 10, diciembre del 1997 que trata sobre: *Repensar el universalismo*, entre otras fuentes: Wieviorka, Michel, Francois Dubet, et al., *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. La Découverte, Paris, 1996; Baumann, Berd, *The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic and religious identities*, Routledge, New York & London. 1999. Tema que retomo en las

diversidad cultural de los pueblos indígenas¹⁵¹

Significa también un retroceso en materia de los derechos humanos de la segunda, tercera y cuarta generación¹⁵², ya que, al no incluir la diversidad cultural, se deja de lado, como ya se ha mencionado la dimensión sociocultural en la que los individuos se desarrollan y crean su vida.

Lo que tenemos son pueblos indígenas que privilegian el bien común, y gracias a una fuerte cohesión interna y al rechazo del individualismo han podido resistir y sobrevivir hasta ahora.

Diferente es la situación de aquellos individuos que si bien forman parte de grupos o comunidades religiosas, tiene vida social y comunitaria, gracias a preceptos que emanan del liberalismo, donde su bien común, en tanto no cae en fundamentalismos, vive dentro del ideal liberal. Que tuvo que crear el concepto y práctica de la tolerancia, en general, y en particular, de la religiosa para garantizar la diversidad y diferencia y, no caer en abusos de las mayorías; así como poner límites importantes a posturas de pensamiento y acciones absolutistas e incondicionales, como fue al inicio de la modernidad el principio de "*cuis regios, euis religio*". Hoy el reto ha estado en limitar y regular las diferencias en un marco de igualdad. Sin embargo, es necesario cambiar a un marco conceptual y legal que incluya la equidad efectiva.

Ya he mencionado en páginas anteriores que no es posible ubicar al individuo en abstracto. Aunque de facto se ha hecho a través de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la creación de los Estados Nacionales sustentados en una política y filosofía del liberalismo hasta nuestros días, que pretenden a toda costa crear una unidad nacional en donde no la hay y una idea universal de individuo en abstracto. El reto está y siempre ha estado en asumir la diversidad y la equidad. Lo que implica dejar de lado, las propuestas en abstracto y establecer acuerdos entre los diferentes integrantes sociales de cada Estado, a partir de realidades concretas.

conclusiones, capítulo 6.

¹⁵¹ Se publicó la segunda reforma en materia indígena, el 14 de agosto del 2001 en el *Diario Oficial de la Federación* un decreto que adicionó a la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* un segundo y tercer párrafos al artículo primero, reformó su artículo 2do, derogó el primer párrafo del artículo 4to, adicionó un sexto párrafo al artículo 18 y otro a la fracción tercera del artículo 115. Puede consultarse entre otros: López Bárcenas, et. al. : 2002), artículos periodísticos, revistas especializadas y el mismo Diario Oficial de la Federación.

Sin embargo, cuando los Estado están contruidos sobre la base de la existencia de culturas distintas – se reconozcan o no – implica, reconocer y respetar los sistemas de creencias, los valores, las soluciones posibles y la capacidad de elección libre a la que pertenece cada comunidad cultural. Villoro continúa su argumento y (1999) nos dice, que los Estados multiculturales no pueden o no deben asumir que todos pertenecen a la misma unidad cultural¹⁵³. No se puede asumir valores colectivos homogéneos, más bien debe ser el reconocimiento de las diferencias. Bajo esta perspectiva los derechos humanos deben incluir una referencia al derecho de las comunidades culturales a las que pertenecen los individuos, en donde cada individuo para ejercer su libertad personal, requiere hacerlo en el seno de la cultura a la cual pertenece. En este contexto Villoro habla del derecho a la autonomía personal la cual incluye la conciencia de la propia identidad como miembro de una colectividad.

“El <derecho de los pueblos> sólo puede contarse entre los derechos humanos fundamentales, en la medida en que < pueblos> sea una condición necesaria para la autonomía de las personas; entonces sólo puede referirse a la comunidad cultural en cuyo marco se da cualquier elección autónoma; en esa medida, el <derecho de los pueblos> no contradice los derechos del individuo, sino por el contrario, los refuerza” (Villoro: 1999: 94)

El marco legal internacional y nacional¹⁵⁴ está inscrito, aún hoy, en una dinámica que centra las argumentaciones legales y morales bajo el concepto de individuo, precepto que se ha convertido en casi una nueva religión, en donde el concepto de individuo se pretende asumir como universal y por ende, en un ente abstracto y sagrado. Por lo que, discutir y analizar estos fundamentos en los instrumentos legales internacionales y nacionales es esencial para conocer cuáles son las relaciones entre los Estados, las sociedades, los pueblos indígenas y grupos religiosos y con ello poder ubicar los conflictos religiosos, así como, en el capítulo

¹⁵² Ver nota 141 de éste capítulo y páginas anteriores a ésta.

¹⁵³ Acción que ha sido la más frecuente en la construcción de los Estados nacionales que no reconocen la diversidad cultural y pretenden construir una identidad nacional borrando las culturas preexistentes como es el caso de América Latina en donde los Estados nacionales han surgido como Estados unitarios homogeneizantes a partir de una cultura dominante que borra la existencia de las culturas preexistentes. Donde establece una relación con estas culturas desde una perspectiva política de minorías, estatuto legal que configura nacional e internacionalmente relaciones muy diferenciadas.

¹⁵⁴ El marco legal nacional se revisará posteriormente.

anterior, se pudo ver la relación entre los sistemas religiosos y la construcción o no del concepto de LR.

Ambas perspectivas permitirán trazar un eje en los actuales conflictos religiosos en zonas indígenas.

2.2 Construcción de los Derechos Humanos Religiosos

Posterior a la Reforma Protestante, se creó la necesidad de instaurar instancias legales que permitieran frenar las guerras intestinas en contra de las minorías religiosas¹⁵⁵, por lo cual surgieron tratados internacionales, en algunos casos unilaterales y en otros bilaterales. Como fue el tratado que, Cole Durkham menciona, el de la Paz de Augsburgo de 1555 en donde se enuncia el principio “*cuis regio, eius religio*” (Durkham: 1996, 31)¹⁵⁶ que significó no en realidad una LR sino que ordenó las posibilidades religiosas en cada estado y estableció las previsiones, tanto para los príncipes como para los súbditos. Bajo este nuevo principio “*cuis regio, eius religio*”, los príncipes seculares tenían el derecho de dictar la religión de su reino, lo que implicaba o al menos, ese era el deseo, garantizar a sus súbditos una religiosidad homogénea. Para el pueblo significó conocer claramente las posibilidades religiosas en un determinado reino. Ellos podían moverse a otro reino o practicar lo que se denominó “la libertad al interior del hogar”, aunque nos dice Cole Durkham, que en realidad tenían pocos recursos, ya que el príncipe o el estado tenían discreción ilimitada para imponer límites a los disidentes, incluso llegar al grado de imponer “prohibiciones terribles a los disidentes”(Ibíd.) La Inquisición Protestante, es un buen ejemplo sobre esta situación.

Posteriormente en 1648 con la Paz de Westfalia¹⁵⁷, se da un cambio del

¹⁵⁵ Como se señaló en el capítulo anterior donde se describieron las guerras intra e interreligiosas que surgieron en Europa y Estados Unidos. Creándose antagonismos internos al interior de cada reino-estado y entre los diferentes estados los cuales se adscribían a diferentes tradiciones religiosas.

¹⁵⁶ Para un trabajo en extenso, nos menciona el mismo autor, su artículo: Durkham, “Religious liberty and the call of conscience” en *DePaul Law Review* 42 (1992):85 – 87.

¹⁵⁷ La cancelación definitiva de la que fue una de las más largas contiendas bélicas de Europa, la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), fue una guerra entre católicos y protestantes. Tal denominación abarca once tratados diferentes firmados en 1648. La laicización de la política, racionalismo y militarismo fueron conceptos emergentes en Westfalia. Los acuerdos de 1648 determinaron la adopción del tratado colectivo como el principal instrumento del derecho internacional hasta nuestros días. El rechazo del universalismo de poderes heredado de la Edad Media, el reconocimiento de los

principio "*cuis regio eius religio*" hacia un sentido más liberal, en donde se inicia aunque, incipientemente a poner atención a los DR. Natan Lerner, nos dice que consecutivo a este tratado:

Las "leyes internacionales sobre derechos humanos – aunque tímidamente empiezan a hacer énfasis en la tolerancia más que en los derechos – hacer modestos intentos de proteger a grupos religiosos específicos o minorías. Esto no fue sorprendente, asumiendo que religión y la intolerancia religiosa era y aún es, uno de las principales causas de conflicto en la historia de la humanidad" (Lerner: 1996, 83)*

Es interesante el señalamiento de Lerner porque en la actualidad se continúa en la insistencia de establecer mecanismos de tolerancia más que DR, debido a la misma situación, las características de los sistemas religiosos¹⁵⁸ y porque no hay un acuerdo sobre las bases filosóficas:

"[T]here is no universal consensus as to their intellectual or philosophical basis. To be sure there are important and practical reasons for arguing the case for religious rights and religious liberty, ... but even those political or practical reasons need ultimately to be rooted in some philosophical principles and not depend primarily, not to mention solely, on political expediency" (Wood Jr: Op. Cit. 456)

Desde el siglo XVII, nos dice Lerner, se incorporaron cláusulas protectoras para la religión, aunque no siempre sobre bases de reciprocidad. Se extendieron unilateralmente protecciones diplomáticas a individuos de países en donde los DR eran violados (Op.Cit. 84)

Para el siglo XVIII, Durkham nos menciona que las sociedades ya tenían mayor experiencia con la LR; existe por lo menos, mayor sensibilidad sobre ciertas problemáticas que afectan la seguridad pública, por tanto se inician claramente restricciones, a partir de aceptar como válida la libertad religiosa (LR) pero con ciertos límites, establecidos por la ley, bajo el entendido de que, sólo una ley

particularismos regionales y el realismo racionalista pasaron a ser los cimientos del nuevo *statu quo* político. (Enciclopedia Multimedia Micronet, en CD, 1999 / 2000)

* Traducción libre de la autora

¹⁵⁸ Los sistemas religiosos en la medida que se convierten en referencia de pertenencia y de identidad así como, la propia

neutral de aplicación general puede ser un límite legal apropiado (Durkham: 1996, 32)¹⁵⁹

En el siglo XIX continuaron los tratados internacionales¹⁶⁰; posterior al Congreso de Viena de 1815, se iniciaron protecciones a las minorías no sólo religiosas (Lerner: Ibíd.)

El Tratado de Berlín en 1878, al final de la Guerra Ruso – Turca, establece provisiones para otorgar igualdad de derechos a las minorías religiosas y a este Tratado se lo considera, según James Wood Jr “the most important single expression of international agreement for religious liberty” (Wood Jr: Op.Cit, 480)¹⁶¹

Los tratados internacionales desde el siglo XVII hasta la fecha han estado vinculados íntimamente a la LR y en el siglo XIX, a partir de la creación de los estados soberanos, los cuales fueron identificados con alguna tradición religiosa, lograron, a través de esos tratados establecer acuerdos entre los estados para garantizar DR a los nacionales de cada país en el extranjero (Wood Jr: Op.Cit, 480). Lo anterior contribuye a fortalecer la idea de los DR como un elemento indispensable entre los estados y que posteriormente en el siglo XX quedaron plasmados en la Declaración Universal de los Derechos de Hombre (DUDH)¹⁶².

Con lo que respecta a las constituciones y leyes domésticas o locales, posteriores a la Reforma Protestante, empezaron a incorporar los principios de tolerancia y LR como ya hemos visto.

Natan Lerner (1996) en su trabajo nos habla sobre el Convenio de la Liga de Naciones¹⁶³, donde nos señala, que se dio un desarrollo importante hacia los DR, fue un convenio con carácter de obligatorio para todos los países firmantes, donde

visión de ser los únicos con la verdadera religión se convierten en altamente intolerantes como se vio en el primer capítulo.

¹⁵⁹ El autor dice que esta idea sobre una ley que impone restricciones es aún evidente en la Declaración Universal de los Derechos de Hombre y en los subsecuentes Convenios y Declaraciones referidas o que incluyan algún derecho religioso. Por ejemplo, en el siglo XIX están los mormones a quienes les prohibieron la poligamia. Para mayor información en (Op. Cit. 32)

¹⁶⁰ No sólo en materia religiosa sino en términos de re – estructurar el orden geopolítico después de la caída de Napoleón, como fue el Congreso de Viena en 1815.

¹⁶¹ Cita de M. Searle Bates, *Religious Liberty: An Inquiry* (Nueva York), 1945, p. 476, en Wood Jr: (Ibid.) De acuerdo a Wood Jr revisando a Bates, la historia sobre tratados internacionales – 30 de 40 – tenían alguna referencia sobre LR lo que indica, la magnitud de las implicaciones no sólo internas sino internacionales.

¹⁶² Otros Tratados anteriores a la Primera Guerra Mundial que dieron garantías religiosas fueron: El Acta General relacionada a las Posesiones Africanas, firmado en Berlín en 1885 y el Tratado sobre Minorías de 1919 – 23 posterior a la Segunda Guerra Mundial. En 1975, 35 países firmaron en Helsinki el Acta Final de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación Europea en donde los DR quedaron de forma integral en un acuerdo mayor entre los países de Europa con Canadá y Estados Unidos (Wood Jr: Op. Cit, 480)

¹⁶³ Liga de Naciones Unidas o Sociedad de Naciones 1922, como parte del Tratado de Versalles, un tratado con una realidad jurídica propia, supranacional que proveía garantías colectivas. Mayor información Enciclopedia Multimedia

debía garantizarse la libertad de conciencia y religiosa. Así como en los tratados sobre minorías que contenían también señalamientos sobre DR. Pero al colapsarse la Liga de Naciones, se colapso también el sistema de derechos de las minorías, el cual no fue restituido en la DUDH en 1948, ya que el énfasis que se dio fue el de derechos y libertades individuales.

“The new approach was that, whenever someone’s right were violated or jeopardized because of a group characteristics – race, religion, color, ethnic or national origin, culture, or language – the necessary remedy would be the result of protecting the rights of the person, on a purely individual basis, mainly by non-discrimination rule” (Lerner: Op. Cit, 85)

Esto es importante porque nos muestra como han sido concebidos los DH¹⁶⁴ y por lo tanto, los DR y los de las minorías, tema que retomaré posteriormente con los derechos de los pueblos indígenas en la esfera internacional y nacional.

Finalmente podemos decir que desde el siglo XVII se reconoce la libertad de conciencia y ya se hablaba sobre LR pero sin llegar a establecer DR; se hablaba sobre tolerancia y muchas veces, una tolerancia restringida¹⁶⁵. En la Ilustración tampoco hubo avances significativos para la construcción del moderno concepto de los DH y DR, fue hasta finales del siglo XVIII y el XIX que en las constituciones nacionales se incluyeron planteamientos claros sobre LR y LC, como ya lo he señalado en el capítulo anterior. Fue hasta mitad del siglo XX que internacionalmente se crean los mecanismos institucionalizados para elaborar, e implementar un documento medianamente consensuado, que pretendía ser universal en términos de los conceptos generados sobre DHU y sobre los DHR, que son consecuencia de los primeros; pero que, a finales del siglo XX, en 1993 se inició una crítica sobre la Universalidad de los conceptos y la asimetría en la toma de decisiones y acciones. La crítica ha sido puesta por los países no occidentales y principalmente en aquellos en donde el ámbito religioso, social y político no está separado.

Micronet, en CD, 1999/ 2000 y en la [www. Britannica com](http://www.Britannica.com), 2000.

¹⁶⁴ En el apartado anterior sobre el concepto del individuo se puede ver como es el sustento para construir los DH y no derechos colectivos.

2.2.1 Derechos Humanos Religiosos Contemporáneos. Su Creación y Aplicación

Hasta la fecha el sistema legal internacional no ha generado un tratado mandatario¹⁶⁶ general con respecto a los DR, sin embargo, existen aquellos Derechos referidos a la religión y a las creencias que son **derechos protegidos** por los instrumentos legales internacionales. David Little, nos dice, se protegen los derechos religiosos legítimos como son la libertad de creencia y conciencia, la libertad de manifestar las creencias, las enseñanzas, las prácticas, cultos y observancias, los cuales están referidos en el artículo 18 tanto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) como del Convenio Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (CIDCP)¹⁶⁷ (Little: 1996, 47)

Se encuentran asimismo aquellos **derechos que prohíben** la discriminación basada en las creencias religiosas o afiliación, que también se encuentran en la DUDH en el artículo 2 y 7 y en la CIDCP, artículo 26.

Los derechos referidos al **libre ejercicio** (free exercise) y a la no - discriminación se encuentra en la Declaración de las Naciones Unidas de la Eliminación de todas las formas de Intolerancia y Discriminación basada en la Religión o Creencias (EIDRC)¹⁶⁸ en los dos primeros artículos y los restantes artículos habla sobre las protecciones; prohibiciones; sobre la obligación de los estados para garantizar los DR; sobre educación, en las protecciones señala una gran cantidad de actividades

¹⁶⁵ Por ejemplo, John Locke aceptaba la libertad religiosa pero no para los católicos.

¹⁶⁶ Que es preceptivo, que expresa un mandato positivo y no un permiso

¹⁶⁷ La DUDH fue adoptada por la Resolución de la Asamblea General (RAG) 217 A (III) en diciembre de 1948. El PIDCP fue adoptada por RAG 2200 A (XXI) el 16 de diciembre de 1966 y entró en vigor hasta el 23 de marzo de 1976; este convenio junto con el Convenio Internacional sobre Derechos Económico, Sociales y Culturales (PIDESC), fueron ratificados al mismo tiempo y éste, entró en vigor el 3 de enero de 1976. Ambos convenios son conocidos como los Convenios sobre DH. En este segundo también existen disposiciones sobre DR, aunque en menor proporción; no hay una mención explícita en las dos Convenciones sobre grupos étnicos; Ver Lerner: 1996, 95 – 100. A pesar de haberse elaborado ambos convenios posteriormente a la Convención sobre Discriminación Racial en 1965 RAG 2106 A (XX), que entró en vigor en enero de 1969, y que aborda los derechos sobre grupos raciales y étnicos; no hay una mención explícita en las dos Convenciones sobre grupos étnicos originarios previas a las colonizaciones. Esto es, no se contempla situaciones de colonización en donde existen otras religiones previas como son los casos de grupos indígenas en todo el mundo, ello, implicaría tomarlas en cuenta y generar, en principio una reflexión sobre la existencia de estas religiones y la situación contemporánea en la que se encuentran: de subordinación, discriminación y de acciones la mayoría de las veces, de extinción de las mismas

¹⁶⁸ EIDRC fue adoptada por RAG 36/55 el 25 de noviembre de 1981.

que deben ser protegidas (Little: *Ibíd.*).¹⁶⁹

Esta Declaración Internacional de la Naciones Unidas (EIDRC), es el instrumento más importante referido a los DR, sin embargo vale la pena señalar que tanto esta declaración como el proyecto del Pacto están todavía pendientes en la Naciones Unidas (NU), cuya implementación le ha dado mucho trabajo, debido a las discusiones y desacuerdos de diferentes países sobre los contenidos. Por lo que no es como mencioné al principio, un instrumento mandatorio¹⁷⁰.

La mayoría de los principios proclamados en la DUDH son vistos como una ley consuetudinaria internacional, muchos de esos principios constituyen “*Jus Cogens*”, esto es, reglas perentorias que no pueden derogarse excepto por una nueva ley similar, desarrolla por leyes internacionales.

Con el principio “*Jus Cogens*”, y a pesar de la ausencia de un tratado internacional mandatorio, existen instrumentos que permiten monitorear los DR y facilitar, el acceso a cortes internacionales o a *cuasi* cuerpos judiciales, gracias a que la EIDRC provee un catálogo bastante completo, sobre DR, lo cual es un avance sobre el artículo 18 de la DUDH (Lerner: *Op.Cit*, 82)¹⁷¹ Y, con la ayuda de los Pactos¹⁷² ya sean nacionales, regionales o globales que sean mandatorios para los países firmantes y que contengan artículos o referencias explícitas a los DR sirven para la defensa de los mismos, en las diferentes cortes.

¹⁶⁹ Para un análisis detallado ver el artículo de Lerner: 1996 y el de Dinah Shelton y Alexander Kiss. “A Draft model law on freedom of religion, with commentary” en Vyver y Witte Jr: 1996

¹⁷⁰ Consideremos que desde la década de los 60s se discute sobre la pertinencia o no de hacer una ley obligatoria (mandataria) y que tomó más de 20 años la elaboración de la Declaración, a partir de la DUDH en 1948. Una análisis sobre las disputas y controversias sobre los DR tanto en el proyecto para la Declaración como para el Convenio se puede ver en el trabajo aquí señalado de 1996 y el trabajo The United Nation Convention of the Elimination from all forms of Racial Discrimination, 2ed, (Alphen aan den Rijn), 1980.

¹⁷¹ Leer varios casos en cortes internacionales, regionales y nacionales en general en el libro editado por Vyver y Witte Jr: 1996. Esta el ejemplo, sobre proselitismo en Grecia con testigos de Jehová que llegó a la Corte Europea sobre DH. Gunn, “Adjusting rights of conscience Under the European Convention of Human Rights”; casos sobre Estados Unidos en Noonan, “Tension and the ideals” y Witte Jr, “The American constitutional experiment in religious human rights: The perennial search for principles”; y también el mismo Lerner el artículo aquí citado, otros casos en el mismo libro hacen referencia a las diferentes situaciones sobre LR en África, Israel, Los Balcanes, América Latina, entre otros.

¹⁷² Además de los Pactos sobre DH, el PIDCP y el PIDESC, existen otros que hacen referencia a la problemática de la religión, como son: La Convención sobre Discriminación Racial (CDR), 1965 que si bien no habla específicamente sobre religión, su definición sobre discriminación es válida para la discriminación religiosa; sí menciona este documento casos de discriminación étnica y religiosa con Judíos, Árabes, Sikhs, Kurdos, Armenios y otros; El Pacto de la Eliminación de todas las formas de Discriminación en contra de las Mujeres, 1979; sobre Empleo y trabajo la Organización Internacional del Trabajo (OIT), artículo 111, también aborda el problema de creencias, raza y género como factores de discriminación, así también la OIT con el artículo 169, aborda el problema de los indígenas y tribal que sufren discriminación laboral; contiene artículos específicos referidos a las religiones indígenas y su derecho de mantener y desarrollarlas, OIT aborda la situación de los trabajadores migrantes los cuales requieren consideraciones especiales para practicar su cultura y religión; La Convención de las UN sobre Protección de los Derechos de los trabajadores migrantes y sus Familias, 1990; La Convención Europea para la Protección de los DH y Libertad Fundamental, 1950; La Convención Americana sobre DH, 1969 y El Acta Final de Helsinki de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europea, 1975 traen provisiones sobre LR. Para mayor información en Lerner: *Op. Cit*

La existencia en numerosos Pactos Internacionales sobre artículos específicos sobre DR o referencias a ellos, permite constatar la imposibilidad de evadir el tema sobre DR, ya que el ámbito de lo religioso lo encontramos en prácticamente todas las actividades de los individuos y grupos, de ahí la necesidad de la instrumentación de provisiones legales que garanticen los DR, no sólo de colectivos sino también individuales.

La dificultad estriba en la gran diversidad de expresiones religiosas y prácticas que ello conlleva: sociales, culturales, educativas, económicas, políticas que se derivan o se vinculan con otras instancias de la vida social y afectan las relaciones interpersonales, grupales, estatales e internacionales que no permite establecer un instrumento legal internacional obligatorio¹⁷³ Esto llevaría el riesgo de aceptar un mínimo de protecciones para evitar conflicto entre los países, lo que implicaría no tener un consenso amplio, debido a la colisión de sistemas legales – nacionales e internacionales – que dada su estructura y visión de vida se contraponen a los DHR. Sería el caso de la mayoría de los países musulmanes o en aquellos que hay la prohibición explícita sobre cultos religiosos.

No está dentro de este trabajo hacer un análisis exhaustivo sobre las distintas provisiones con respecto a los DR contenidas en los diferentes Pactos, pero si hacer algunos señalamientos al respecto que permitan acercarnos a los Conflictos Religiosos en México.

Ello implica hacer una breve referencia sobre algunas cuestiones que se encuentran referidas en los instrumentos legales, principalmente dos de ellos, el PIDCP y la declaración de la EIDRC además de mencionar los actuales problemas a los que se enfrenta la instrumentación de un documento legal mandatario¹⁷⁴.

Los instrumentos internacionales de la UN referidos a los DHR no definen el término religión, debido en una parte a la inclinación de evitar, se dice, definiciones filosóficas o ideológicas que puedan causar alguna controversia¹⁷⁵, aunque,

¹⁷³ Además de la depreciación de lo religioso que veremos más adelante.

¹⁷⁴ Ya que el primero si tiene un carácter mandatorio para los países firmantes, y los artículos contenidos en este Pacto sobre materia religiosa dio pie a la Declaración de la EIDRC.

¹⁷⁵ James Wood Jr (1996,456) como ya señale en páginas anteriores nos dice que, justamente la ausencia de bases filosóficas ha contribuido a la no - aplicación de los DR.

agrega Lerner:

“It is, however, indisputable that, United Nations law and in modern human rights law, the term ‘religion’, usually followed by the word ‘belief’, means theistic convictions, involving a transcendental view of the universe and a normative code of behavior, as well as atheistic, agnostic, rationalistic, and other views in which both elements may be absent” (Lerner: Op.Cit, 131) ¹⁷⁶

Uno de los logros importantes de la EIDRC dice Lerner, es que propone un acercamiento no sólo individual de los DR sino que contempla una dimensión colectiva. Esto no sólo es importante para el reconocimiento de organizaciones religiosas sino fundamentalmente para colectividades o comunidades de origen religioso, donde lo religioso aparece en combinación con características étnicas y culturales (Op.Cit, 132).

Gracias a la Declaración de EIDRC se han establecido arreglos y convenios entre los estados y grupos religiosos o comunidad con orientación religiosa, a partir de reconocimientos específicos (Ibíd.); como es el caso de México que en 1991 reformó el artículo 130 constitucional sobre cultos religiosos en donde otorgó personalidad jurídica a las asociaciones religiosas¹⁷⁷. En estas reformas no se ve plasmada la existencia de sistemas de creencias indígenas, ni mucho menos, una reglamentación que permitiera y permita un vínculo y coherencia con la reforma constitucional en materia indígena, en el artículo 2 constitucional del 2001. Aspecto que retomaremos en el capítulo 4.

Otro aspecto tiene que ver con las controversias sobre los procesos de conversión, derechos de las mujeres y de la niñez, objeción de conciencia por creencias religiosas en donde lo que se da es un cuestionamiento sobre los límites de los DR; es decir, hasta que punto debe haber prohibiciones por incitamiento en contra de grupos religiosos y la libertad de asociación y libre expresión (Lerner:

¹⁷⁶ Sin embargo, decir religión, es aceptar creencias que forzosamente entran en conflicto con otras creencias y son base, las creencias religiosas del ethos individual y grupal. Little (1996) hace una reflexión interesante al respecto en donde, entre otras cosas, dice que es necesario incluir una definición de religión más antropológica pp. 49 - 54

¹⁷⁷ En el Capítulo No 4 abordaré el tema sobre México. En el siglo XX se dieron numerosos cambios constitucionales que modificaron las relaciones entre el estado y las religiones.

Op. Cit, 133)¹⁷⁸

El tema referido al relativismo cultural y el universalismo es otra controversia, en donde parece legítimo, dice Lerner y nos adscribimos también a esto, respetar algunas formas particulares del comportamiento grupal y, por lo tanto, el de grupos religiosos, proveyendo un estándar mínimo internacionalmente para prever la afectación de DH (Ibíd.). Esto se vuelve indispensable para garantizar derechos culturales de grupos que históricamente se encuentran en situaciones vulnerables, como serían los Derechos de los Pueblos Indígenas (DPI)¹⁷⁹, entre otros grupos, y que no se encuentran incluidos en las disposiciones legales internacionales de las NU (Naciones Unidas)¹⁸⁰ en general, ni en materia religiosa. Como nos dice Touraine, la tendencia actual es vincular la idea de equidad con la de DH y, establecer soluciones a grupos y situaciones concretas y no sólo partir de la idea abstracta de hombre e individuos.

Independientemente de algunos problemas no sólo para su instrumentación vinculante y problemas con otros derechos e intereses políticos e incluso religiosos, los DHR han influenciado favorablemente a las naciones¹⁸¹.

2.2.2 Libertad Religiosa y Estados Nacionales

La actual situación mundial no sólo refleja las tensiones 1) de la llamada polémica Sur versus Norte, sobre demandas económicas y sociales que reflejan las relaciones asimétricas socio - económicas y políticas y también como dice Boaventura de Sousa Santos, las de conocimiento¹⁸², así como sobre los derechos de la segunda generación conocidos como derechos económicos y

¹⁷⁸ Esto puede ser al contrario, que quien incite, sea el grupo religioso, atentando contra la LR y Libertad de Conciencia de otros, como es el caso, de los procesos de conversión, a través de las estrategias.

¹⁷⁹ Tema que trabajaré en el Capítulo No. 4 y 5.

¹⁸⁰ Como ya mencioné ésta todavía en proyecto de las Naciones Unidas (UN), los Derechos de los Pueblos Indígenas (DPI).

¹⁸¹ Se ha vuelto sin lugar a dudas un axioma generalizado, independientemente de las dificultades que tiene su instrumentación y colisión jurídico y religiosa con algunas naciones, como son los países musulmanes, con el Shari' a. Más información al respecto en (Wood Jr: 1996)

¹⁸² Santos en todo su libro habla sobre el conocimiento y hace un análisis al respecto, el distingue entre conocimiento regulatorio y emancipatorio, el derecho al conocimiento es fundamental para crear un conocimiento alternativo para poder ejercer un conocimiento edificante. El argumento es valioso ya que permite ubicar no sólo el derecho a la información sino a un conocimiento que pueda transformar a los individuos para dejar de ser víctimas y pasar a ser constructores, partícipes en solidaridad (Santos: 1995, 359)

sociales. Hoy, las demandas mundiales giran también alrededor de 2) los derechos de la tercera generación, conocidos como derechos al desarrollo y a la autodeterminación¹⁸³. Tensiones que no sólo se expresan entre países (Norte vs Sur) sino entre individuos. Tensiones que también expresan los conflictos sobre LR en los mismos ámbitos, en donde la LR ha jugado un papel no sólo como un derecho individual sino un cuestionamiento sobre procesos de conversión y los derechos colectivos, como también una defensa a mantener costumbre étnicas, religiosas y / o culturales.

Lo anterior ha generado una discusión sobre los derechos individuales y colectivos. Esto es, sobre el concepto y la centralidad en el individuo abstracto¹⁸⁴, que con frecuencia disfraza las correlaciones de fuerza, la asimetría socioeconómica y política entre países y entre individuos¹⁸⁵. Sin embargo, si se toma la perspectiva de Touraine sobre equidad y un concepto de sujeto personal – que incluye también a la diversidad individual y derechos colectivos – no hay contradicción¹⁸⁶, si se hace énfasis en la equidad. Y como Santos subraya, es importante generar una conciencia clara sobre las consecuencias de privilegiar el interés privado¹⁸⁷ sobre el colectivo, privilegiar la ganancia sobre individuos concretos, lo que ha implicado una inequitativa distribución económica, social, cultura, ecológico y de conocimiento. Sería importante, nos dice, considerar estos hechos como un atentado contra la humanidad (1995, 359 - 360)

La situación actual también refleja un tercera tensión¹⁸⁸, 3) entre países de Oriente y países de Occidente, donde se cuestiona la universalidad de los DH y la necesidad de incluir los valores culturales en los DH, ya que la mayoría de las culturas Orientales no tienen una noción secularizada de la sociedad y del concepto de los DH¹⁸⁹, esto se ha conocido como una discusión entre el

¹⁸³ Ver nota 141

¹⁸⁴ Como se vio en el apartado 2 y el inciso 2.1 de éste capítulo.

¹⁸⁵ Como también lo señalan Alain Touraine (2000) y de Santos (1995)

¹⁸⁶ Lo que en realidad existe son intereses económicos más que una contraposición entre los conceptos y las posibilidades de aceptar la diversidad y diferencia.

¹⁸⁷ Interés que se refiere a la corriente neoliberal y globalización que deshumanizan las relaciones y exacerban las diferencias sociales, económicas, culturales y de desarrollo en el mundo.

¹⁸⁸ Que se vincula a los derechos de la tercera generación.

¹⁸⁹ Esta tensión Oriente-Occidente fue clara en la Conferencia Mundial sobre DH de las Naciones Unidas, de Viena 1993, en donde se establecieron los dos bloques. Uno de esos se conformó por Líderes importantes representantes de: Libia, Siria, Yemen, Irán, Irak, Pakistán, India, Burma, Indonesia, Malasia, también se sumó Cuba y fueron apoyados por Colombia y México (Vyver: 1996, xiv), los volúmenes compilados por Vyver y Witte Jr: 1996 hacen referencia a esta situación, entre ellos está el de An-Naím, Abdullahi. "Islamic foundation of religious human rights"; Artz, Donna. "The treatment of religious

relativismo y universalismo¹⁹⁰.

Tenemos que las tendencias están hacia el aumento y exacerbación de la diversidad cultural¹⁹¹ - demandas de la tercera generación de derechos - junto con la construcción de un orden global en donde los DH se han vuelto parte de ese orden, el cual permea gran parte del pensamiento del mundo, pero como hemos visto, centrado en el ideal liberal del individuo (Vyver: 1996, ix – xlvii).

Se genera una tirantez entre la necesidad de establecer un concepto sobre DH y LR que permita crear consensos y garantías, y la necesidad de incluir la diversidad. Sin embargo lo que hay en realidad, es una variedad de percepciones y estructuras de valores (Op.Cit, xv) que se relaciona íntimamente con las estructuras políticas. La relación que aquí interesa es, aquella entre los Estados y los Sistemas Religiosos¹⁹² que queda plasmada en las constituciones nacionales¹⁹³ y la permeabilidad o no del sistema jurídico en las relaciones cotidianas entre individuos, colectivos y el estado frente a grupos religiosos y viceversa.

Es inevitable que exista algún tipo de interrelación entre las iglesias y el estado, como se ha visto, el tratar de evitar o evadir no tiene sentido, aún en aquellos casos, que el estado se define como neutral frente a los sistemas religiosos. Al respecto Johan van der Vyver dice:

“The intertwinement of state and church, and the inner cohesion of law and religion, constitute an undeniable and inescapable fact of actual reality. To gain cite ... of Judge Noonan The neutrality option still requires the state to decide what religion is and what is not. Any constitutional arrangement that attempts to escape the implication of this *de facto* state of affairs will inevitably result in all kinds of anomalies” (Op. Cit, xxvii)

La relación entre los sistemas religiosos y la autoridad del estado permiten

dissidents under classical and contemporary Islamic law”, ambos en el Vol. 1; y el de Arjomand, Said Amir, “Religious Human rights and the principle of legal pluralism in the Middle East”; Maoz, Asher. “Religious Human in the state of Israel”

¹⁹⁰ Discusión que se ha generado en varias disciplinas, en la filosófica y filosofía política, politólogos, antropólogos, sociólogos, pueblos indígenas, ONG.

¹⁹¹ Minorías de todo tipo, asociaciones, étnicas y culturales

¹⁹² Durkham, en su trabajo hace un análisis sobre las relaciones entre E y LR, a través de observar la estabilidad política, la naturaleza e historia de las relaciones entre el E / I y el grado de pluralidad religiosa existe entre otros aspectos, como la tolerancia e intolerancia religiosa que muestra la gran variedad de percepciones y valores involucrados en las relaciones estado y sistemas religiosos (1996, 1 – 44)

¹⁹³ E internacionalmente también como ya se vio.

conocer las formas diversas que existen para evitar las tensiones, los conflictos e incluso las matanzas, pero también pueden mostrar cómo a partir de los estados se genera la violencia hacia sectores de la población que muestran parte de sus diferencias a partir de lo religioso.

2.2.2. a Características de los Estados en la Relación Estados / Iglesias

Desde la perspectiva cristiana occidental, a partir de la Edad Moderna, las relaciones entre el Estado y la Iglesia (E / I) ha sido la separación de ambas esferas, sin embargo, las respuestas a esta separación fue variada, de acuerdo a la especificidad de cada país y tipos de grupos religiosos.

A partir del rompimiento de la hegemonía de la Iglesia Católica y el surgimiento de varias Iglesias Protestantes y disidencias¹⁹⁴, el mundo cristiano se abrió, aún más, a la pluralidad religiosa cristiana hasta nuestros días. En el siglo pasado, siglo XX y en este, se ha visto una rápida proliferación de grupos y movimientos religiosos no cristianos que han iniciado un nuevo rompimiento del monopolio cristiano en los países de origen cristiano, y a la inversa también. Esto ha generado reacomodos, conflictos y tensiones derivados de las creencias y prácticas religiosas diversas.

Los gobiernos y la sociedad han dado respuestas muy variadas, independientemente de haber firmado o no Pactos Internacionales relacionados con DR y LR.

En la actualidad existen gobiernos que tienen *vínculos internos* con los sistemas religiosos, donde no es posible separar a ambas esferas y por tanto, los derechos y obligaciones religiosas están íntimamente relacionadas a la vida política y social que genera violación a los DH individuales y DR. El caso de los países islámicos donde el Shari'a¹⁹⁵ ha sido asumido como ley¹⁹⁶. Algunos autores llaman a esta forma de relación como gobiernos teocráticos

¹⁹⁴ Además de la existencia de la Iglesia Ortodoxa en Oriente.

¹⁹⁵ Es el ordenamiento divino de la vida, es la Ley Sagrada, la Ley Islámica. El Shari'a está en *El Corán* y en *El Suma* del Profeta Muhammad. En 1956 en Pakistán a través del movimiento revolucionario, quedó estipulado en la Constitución de esa República Islámica, el Shari'a. Posteriormente otros países islámicos han hecho lo mismo. Es interesante el cambio que se dio, no se optó retomar la historia constitucional de los imperios musulmanes sino se cambio de fuente, a las Sagradas Escrituras del Islam, al Corán; elemento opuesto al occidente. Información obtenida en: An – na 'in: 1996, vol 1, 337 y Arjamnd: 1996, v. 1,332.

¹⁹⁶ Durkham llaman a esta forma de relación como gobiernos teocráticos (Durkham. Op. Cit, 19)

Otros países han dado respuestas opuestas al caso arriba citado, son gobiernos con *franca hostilidad* e incluso la persecución, hacia cualquier religión, como fue el caso de los países comunistas; por ejemplo, China y que en la actualidad, pese a los cambios políticos, continua violentando a su población, con el surgimiento de nuevos movimientos religiosos y de sectas, y el caso de los tibetanos con el gobierno chino.

En el Tíbet como país, es interesante, porque en la actualidad el vínculo entre la religión y el gobierno es estrecho, debido a la situación que vive ese, en donde su líder religioso es también el líder político en el exilio. El budismo es parte de la identidad tibetana, se ha convertido en lo que algunos llaman *un nacionalismo*¹⁹⁷, aunque, su guía, el Dalai Lama, es uno de los abogados de la paz y en contra de la violación de los DR y DH. Que no es el mismo caso que en Sri Lanka donde el nacionalismo se fundamenta en el budismo y éste forma parte de la vida política, en donde la intolerancia religiosa hacia otros, forma parte de la política nacional.

Gobiernos donde se expresa la separación del E / I, han tomado diversas características. Algunos países hablan de una neutralidad hacia los sistemas religiosos, en donde las legislaciones pueden obviar necesidades básicas de los creyentes. Sin embargo, como ya vimos con Johan van der Vyver, la neutralidad es imposible, lo que ocurre es que muchas veces apoyan a las grandes iglesias y las minorías no son contempladas, ésta situación es muy común en la mayoría de los países que dicen asumir la tolerancia religiosa como eje fundamental.

El predominio de alguna religión, puede ser también otra opción y, se pueden volver altamente intolerantes con las minorías o disidencias religiosas, como fue el caso de algunos países, protestantes en Europa. También algunos países Latinoamericanos, en España, en Irlanda¹⁹⁸ para el caso católico, se habla de esta situación como *iglesias establecidas* (Durkham: Op. Cit, 20) En otros, al contrario, no conceden ningún privilegio a ninguna iglesia, sin embargo, continúan

¹⁹⁷ Para David Little (1994 y 1996) lo incluye debido a la relación estrecha entre religión e identidad de un pueblo, aunque distingue las condiciones históricas y la necesidad del pueblo tibetano de mantener un gobierno autónomo fuera de Tíbet, fuera de la tutela china.

¹⁹⁸ Muchos de estos países recientemente han modificado sus constituciones en donde se incluye a la LR hacia la diversidad, con algunas cláusulas favoreciendo a la religión católica; como ejemplo esta Uruguay que en 1967 modifico su constitución, y no reconoce más a la Iglesia Católica como iglesia establecida pero si le concede especial reconocimiento a sus propiedades. Caso contrario es Guatemala y El Salvador que reconocen a la Iglesia Católica como la religión establecida, con personalidad jurídica y status de preferencia. Para mayor información el artículo de Vyver: 1996, xxxviii

favoreciendo a alguna, como en Alemania en donde el gobierno asigna una parte del impuesto para la iglesia¹⁹⁹

Recientemente Francia a pesar de existir la LR y separación d poderes, recientemente a efectuado modificaciones constitucionales las cuales han causado polémicas.

Las variantes son muchas, sin embargo, algunos elementos se pueden señalar. En general los estados modernos asumen una separación Estado / Iglesia (E / I) con sus diferencias pero en todas hay una coincidencia, que es el Estado a través de sus leyes y constituciones quien concede y limita la LR, aunque aquí hay países mucho más abiertos y en donde la LR es clara, como sería Estados Unidos.

En los países donde se dan relaciones entre el E / I, no existe tanta separación entre el grado de LR, pero si puede haber situaciones donde algunas sean religiones de segunda o tercera clase, como serían las religiones indígenas que en ningún momento son contempladas claramente, la “marginalización de las religiones”²⁰⁰ lleva a los Estados a no contemplar regulaciones específicas. En este sentido también están otras religiones en países islámicos, en donde hay cabida para algunas religiones pero sus adeptos son de segunda clase.

En general se tienen conflictos persistentes entre sistemas religiosos y sistemas políticos, que aumentan, en la medida que la diversidad religiosa reclama DR específicos.

Si a esto le agregamos la diversidad cultural y étnica que muchas veces está vinculada con las otras dos, la complejidad aumenta. En este sentido el no -reconocimiento de los pueblos indígenas y tribales de todo el mundo en la Declaración Eliminación de todas las formas de Intolerancia y Discriminación basada en la Religión o Creencias (EIDRC) y los Pactos sobre DH, tiene la insistencia como hemos visto, de crear un mundo homogéneo, sin considerar las necesidades y los requerimientos de grupos sociales y culturales. En este sentido las demandas de los pueblos indígenas y tribales de todo el mundo con respecto a la conversión y al proselitismo no han tenido resonancia, por tanto, no hay límites

¹⁹⁹ En Finlandia sucede igual, aunque no son las excepciones.

para garantizar la reproducción sociocultural de estos grupos²⁰¹.

El caso de México es un buen ejemplo, no sólo por el proceso democrático del país, donde las reformas constitucionales al artículo 130, sobre cultos ha cambiado su estatus internacionalmente de ser un país anticlerical a uno en donde se dan garantías religiosas y personalidad jurídica. Sin embargo, la insistencia cada vez mayor sobre la necesidad de proteger y garantizar los DH a las minorías, llámense éstas religiosas, de homosexuales, de mujeres, de niños, de enfermos, de pueblos indígenas²⁰², no son aún realidad a pesar de algunos cambios constitucionales y haber firmado Pactos Internacionales. Caso concreto lo tenemos con la actual Ley Indígena – del 2001- que contraviene con algunas secciones del Convenio 169 de la OIT.

Los conflictos religiosos en zonas indígenas en México están inscritos en una discusión no sólo sobre DH y DR sino en una relación histórica de asimetría social que, propone ubicar estos conflictos, no en el esquema de los DH de la primera generación sino considerarlos dentro de la segunda y tercera generación de derechos.

2.3 Conflictos Religiosos Contemporáneos: Siglo XX y XXI

Los conflictos religiosos contemporáneos se dan en un contexto donde la relación Estado – Iglesia y la relación entre feligresía e iglesias, para el mundo cristiano, es a través de la separación de poderes, de la aceptación de la libertad de conciencia individual y la existencia del concepto de libertad religiosa²⁰³, el cual incluye, entre otros elementos, a los dos primeros – la separación de poderes y 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

²⁰⁰ Como lo llama Durkham (Ibíd.)

²⁰¹ En este sentido los trabajos de Mutua: 1996 y 2002 son interesantes para el caso de África y que retomaré posteriormente. Con respecto a las conversiones también las iglesias ortodoxas cristianas en oriente hacen un reclamo sobre el proselitismo beligerante que viene del occidente cristiano.

²⁰² Existen algunos cambios, por ejemplo, se tiene una Ley Administrativa sobre Violencia Intrafamiliar, aunque no en todos los estados, un Ley del Menor en igual caso que el anterior. En el caso de los enfermos de SIDA, no hay una protección y garantía de medicamento.

²⁰³ No sólo el concepto sino declaraciones a través de convenios y legislaciones internacionales y nacionales sobre los derechos religiosos.

religiosas y hacia los ciudadanos. “El Estado, ... es una sociedad total²⁰⁴, porque envuelve al individuo en todos sus aspectos y lo provee para la consecución de todos sus fines; porque enmarca la totalidad de la vida social y comprende dentro de sí a todas las demás corporaciones” (Borja: 1991, 236- 37). 2) *Los sistemas religiosos* en tanto instituciones que permanecen y se desarrollan en sociedades determinadas, no tienen el control social ni religioso, son grupos univinculados; “cuyo ligamen interno obedece a la defensa común de un solo orden de valores y la persecución de una sola categoría de fines: los valores y los fines religiosos²⁰⁵. El Grupo existe a causa de o para la realización y disfrute de estos valores. De tal comunidad de propósitos nace para los individuos el vínculo que los mantiene ligados entre sí y una solidaridad tan intensa como puede ser la que surge de la coincidencia de propósitos entre hombres” (Ibíd.); y, 3) *Los individuos* que tienen el derecho a decidir no sólo sobre sus preferencias religiosas y él 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 nacionales²⁰⁶.

Ciertamente el proceso de secularización²⁰⁷ 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

²⁰⁴ Rodrigo Borja nos dice: “Lo acertado, desde el punto de vista técnico – jurídico, es considerar al Estado como una sociedad total, dentro de la cual funcionan diversas sociedades menores encargadas de la consecución de finalidades específicas” (Op Cit: 237) “no puede haber más que un orden de relaciones entre las iglesias de los diferentes cultos religiosos y el Estado: el de absoluta y total sujeción jurídica de aquéllas bajo éste. Es decir, un orden de relaciones similar al que existe entre el Estado y las sociedades especiales de carácter científico, artístico, cultural, deportivo, social o de cualquier otra índole que funciona dentro de su ámbito territorial. ... [P]ara efectos de determinar la naturaleza de sus relaciones con el Estado bajo cuyo ordenamiento legal viven” (Op. Cit: 236) La relación jurídica que aquí se expresa es una de muchas posibilidades jurídicas entre el Estado y los sistemas religiosos, es válida para el caso mexicano entre otros.

²⁰⁵ Esta visión del lugar que ocupan los sistemas religiosos, es una perspectiva técnico – jurídica que, no contempla la incidencia sociocultural en términos de dotar de una visión de mundo y prácticas sociales concretas.

²⁰⁶ 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 Irán, en donde el estado iraní es un estado religioso, existe una relación estrecha entre religión – cultura y gobierno.

²⁰⁷ Vale la pena decir, que la secularización como parte de un proceso histórico que muestra la separación de poderes entre el ámbito religioso y el político - social es importante, ya que, permite, observar la independencia e interdependencia de ambos poderes y los procesos subsecuentes derivados de dicha separación.

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.²⁰⁸

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 constante²⁰⁹ 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. Retomando 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

²⁰⁸ Las grandes tradiciones religiosas, dice Whitte 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 aportaron significativamente a la construcción del concepto moderno de los derechos religiosos. Whitte Jr agrega acertadamente lo siguiente: “The general theological principles set out in their post – War manifestoes earl 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” (Whitte Jr. Op Cit. xxxii). Actualmente a pesar de la legislación internacional y nacional, seguimos observando un sin número de conflictos religiosos, violación y represión religiosa.

²⁰⁹ 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: 1980)

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 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 1948²¹⁰, 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 lugar²¹¹.

2. 3.1 Depreciación de lo Religioso

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,

* Traducción libre de la autora

²¹⁰ Como se vio en el apartado 2.1 de éste capítulo.

²¹¹ Witte 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. (Witte: 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).

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 humanos²¹².

Al 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 nos dice Witte Jr., 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 religiosos como derechos primarios -²¹³. 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 Witte Jr. la depreciación de lo religioso ha provocado la

²¹² Wood Jr nos hace un 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 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: *Ibíd.* 476 – 478)

²¹³ George Jellinek en 1895 hablaba de los derechos humanos como “la madre de muchos otros derechos” en White Jr. (Op. Cit xxxiii)

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 de los derechos religiosos, subraya Witte Jr, han 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 mundo²¹⁴.

3) La depreciación, señala Witte Jr, ha sobre valorado 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).

Finalmente, Witte Jr. acertadamente dice, que es necesario insertar el fenómeno religioso como tal en las discusiones académicas, legales y acciones concretas sobre derechos 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 pactos y acuerdos internacionales y nacionales cuando existen conflictos religiosos. Esto es, pasar de los conceptos abstractos universales sobre los derechos religiosos a ubicarlos en sociedades concretas en donde el ámbito jurídico y social impone dinámicas particulares para expresar tanto el conflicto como su solución.

El ámbito político y social favorece más el conflicto que la convivencia y la tolerancia. O como dice Touraine, pasar de los conceptos abstractos a lo concreto, ya que es posible encontrar algún marco de entendimiento y de mecanismos de

²¹⁴ 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

negociación o de solución si se trabaja con sociedades y grupos específicos. Y Boaventura de Sousa Santos (1995) nos lleva a no olvidar las relaciones históricas de desigualdad y asimetría social. Esto hace que la toma de decisiones sea o no edificante o que sólo contribuya a mantener una situación de desigualdad en aras de la defensa de derechos humanos que disfrazan la realidad.

Por ello el caso de los conflictos religiosos en zonas indígenas en nuestro país nos permite una reflexión sobre la situación en nuestro país y observar cuáles son las relaciones socio políticas que sustentan las relaciones entre pueblos indígenas y el Estado, así como, los procesos de conocimiento que refuerzan las tomas de decisiones y las construcciones de entendimiento de la realidad.

La depreciación de lo religioso desde las ciencias sociales se vuelve también un tema fundamental a tomar en cuenta, el no hacerlo, ha llevado a sesgos importantes en la interpretación sobre los conflictos religiosos, al no asumirlos o minimizarlos.

En este sentido la antropología tiene un papel obligado no sólo a visibilizar el fenómeno religioso como tal, sino mostrar las múltiples relaciones que se dan desde y con lo religiosos, donde se establecen prácticas sociales concretas. Por ello, en el siguiente capítulo no sólo abordaremos el ámbito de lo religioso desde las ciencias sociales que permita comprender el papel y lugar de los sistemas religiosos en la sociedad y también sobre cómo abordar el conflicto.

Parte 2 El fenómeno religioso y las ciencias sociales

Introducción

En el capítulo uno de la primera parte abordé la dimensión histórica de los sistemas religiosos como generadores tanto de violencia –inter e intrarreligiosa– como de cohesión social. La perspectiva histórica nos permite ubicar a las religiones como instituciones sociales, políticas y económicas que se revitalizan, transforman o acomodan a las necesidades y situaciones sociales a lo largo de la historia de la humanidad –como ha sido el caso del cristianismo, las religiones autóctonas en los países colonizados o las religiones islámica, budista y el hinduismo.

*En este capítulo, **El fenómeno religioso y las ciencias sociales** abordaré una perspectiva desde las ciencias sociales que me permita ubicar a los sistemas religiosos como instituciones que participan activamente en la vida social de formas diversas dependiendo de la relación que establezcan con la organización sociocultural.*

En la actualidad los sistemas religiosos se vinculan de distintos modos con el orden social, político y económico. Tenemos, por un lado, sociedades secularizadas en donde es evidente la separación entre las instituciones religiosas y las instituciones sociales; si bien existe un pluralismo, lo religioso no tiene un papel protagónico en el acontecer social y político. Y, por otro lado están las sociedades no completamente secularizadas, con sistemas religiosos que pueden ser el eje central de todas las relaciones sociales.

Existe una relación estrecha entre sistema religioso y cultural, que puede además ser un factor legitimador del orden social –como en el caso de las sociedades islámicas o los países budistas–, o bien un elemento que entra en disputa con el orden político, económico y social, como sería la situación de los pueblos indios en distintos lugares del mundo.

La situación de los pueblos indígenas y sus sistemas religiosos, otro de los temas centrales de este apartado, me permitió no sólo ubicar el lugar y relación que

como sistemas religiosos tienen en sus propias culturas sino también la relación de estos sistemas frente a otros y la realidad nacional.

Los pueblos indios, normalmente, se encuentran en una relación de subordinación y de imposición frente a las sociedades nacionales debido a su relación histórica de pueblos colonizados, como es el caso de México. Por lo general, viven situaciones de tensión constante debido a su existencia prácticamente invisibilizada como culturas diferentes con sistemas religiosos propios que guardan además íntima relación con el orden social. En este sentido tenemos dos ámbitos de apreciación del lugar de lo religioso: su ubicación en el entramado social nacional –e incluso internacional– y su ubicación con respecto a la cultura propia en donde guardan íntima relación con el ethos cultural²¹⁵.

El panorama de lo religioso es complejo y es posible abordarlo desde diferentes disciplinas científicas o teológicas. Para este trabajo se utilizaron las propuestas generadas desde la antropología y la sociología, disciplinas que han contribuido a ubicar a los sistemas religiosos como sistemas simbólicos, como sistemas de creencias que establecen una coherencia interna que no sólo dan sentido de permanencia y vínculos identitarios a los miembros de cada religión, sino que les permiten, a través de sus prácticas sociales concretas, encontrar viabilidad y tener un lugar y un papel en la sociedad.²¹⁶ Este postulado me permitió ubicar a los distintos sistemas religiosos que se encuentran en las comunidades indígenas, observar la relación que ellas establecen con la comunidad misma y ver su relación con la sociedad nacional y con otras expresiones religiosas fuera o dentro de las comunidades.²¹⁷

La pluralidad religiosa, en el marco de la situación contemporánea, fue también

²¹⁵ Las religiones indias en muchos casos a pesar de haberse transformado o integrado a los sistemas religiosos de los países que los colonizaron, mantienen sustratos autóctonos que transforman a los sistemas religiosos del colonizador imprimiendo características propias. En otras ocasiones, los sistemas religiosos autóctonos perviven de manera paralela pero invisibilizados y/o discriminados. Con lo que respecta a su situación en el entramado nacional en México, los pueblos indígenas, no tienen un reconocimiento legal sobre derechos políticos, derechos públicos, como culturas, como colectivos, bajo esta perspectiva, la situación de reconocimiento de sus expresiones religiosas, tienen la misma suerte, al ser los sistemas religiosos parte nodal de la cultura. Esto es, no es lo religioso, una institución separada como en sociedades secularizadas. Abordaré estas temáticas en éste capítulo y en el siguiente.

²¹⁶ Para efectos de este trabajo tome en cuenta las propuestas de: Geertz (1987), Berger (1981), Bourdieu (1982), Maduro (1980), y Giménez (1978,83), quienes trabajan – con sus diferencias - en este sentido. Los dos últimos autores 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.

²¹⁷ En este caso ver la relación de las religiones no católicas frente a sus propias instituciones e igualmente ver la relación de las comunidades indígenas con la iglesia católica y cómo ésta institución se ubica frente a los conflictos en comunidades indígenas. Así como también la manera en que las comunidades se ubican frente a ambas instituciones y su práctica

objeto de esta investigación. Esta pluralidad ha involucrado cambios en la conformación del campo religioso en general –situación ante la cual México²¹⁸ no ha sido la excepción, y ha generado también una diferenciación y una diversificación de lo religioso.

Abordé una propuesta que permite trabajar la realidad religiosa desde la perspectiva cultural, que ubica a la religión como un sistema de símbolos y nos permite observar, por un lado, su 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. No obstante, la existencia de los procesos religiosos de globalización nos obliga a una discusión al respecto, ya que algunos grupos religiosos forman parte de redes globalizadas, además de tener vínculos con organizaciones de derechos humanos.

Tema ineludible y que también se desarrolla en este acápite, es el de **los conflictos**, el que ha sido estudiado desde diversas disciplinas científicas y no sólo desde las ciencias sociales. No obstante la diversidad de perspectivas, para este trabajo me interesa la de las ciencias sociales en general, y en particular, el de la antropología y la sociología, quienes han hecho suyo este tema desde mitad del siglo pasado y que sigue siendo recurrente en nuestros trabajos de investigación.

religiosa.

²¹⁸ En el siguiente capítulo, expondré los cambios en el campo religioso en México y su relación con los pueblos indígenas.

Capítulo 3. El Campo Religioso: Antropología y sociología

Introducción. El fenómeno religioso y las ciencias sociales

Los trabajos antropológicos y sociológicos sobre religión, a lo largo de la construcción y consolidación de las disciplinas, han sido numerosos y han abarcado todas las corrientes teóricas. Con lo que respecta a la antropología, nos dice Padgett (2001) a pesar de los numerosos estudios hechos a través de las propuestas teóricas generadas desde la propia antropología, no se logró desde sus inicios establecer una especificidad. No obstante se dieron pasos significativos por crear un marco general de explicación sobre el fenómeno religioso, desde los clásicos con Durkheim, Otto, Eliade²¹⁹, entre otros, quienes sugirieron como hilo conductor la división entre lo sagrado y lo profano.

No ha sido sino hasta décadas recientes que el desarrollo de la antropología de la religión como subdisciplina ha tomado relevancia y ha logrado consolidarse²²⁰.

Bajo esta perspectiva, se ha desarrollado una subdisciplina con una larga tradición en la antropología y en la sociología de la religión, en donde los aportes de cada corriente teórica y área de estudio han conformado un bagaje complejo y diverso que se ha entendido como el estudio del fenómeno religioso.

²¹⁹ No se consideró a lo religiosos como una categoría de análisis pertinente y no se creó una subdisciplina como tal. Debido al rol que le fue asignado a lo religioso en el siglo XIX, con el positivismo y el evolucionismo, como una forma de pensamiento arcaico, emitiéndose juicios negativos y contrapuesto al pensamiento científico, un etapa del desarrollo humano que tendía a desaparecer. No era empíricamente comprobable y el lugar del hombre en el orden natural era a partir de descartar las representaciones imperfectas de la religión. El objetivo era desplazar las creencias religiosas y sustituirlas por el orden científico, consideradas éstas últimas, superiores. Sin embargo, se llevaron a cabo investigaciones sobre lo religioso que hoy forman parte del bagaje de la antropología de la religión entre algunos autores tenemos a Taylor, a Frazer, a Spencer. Posteriormente con Durkheim desde la sociología, hará un puente entre el evolucionismo y las nuevas propuestas teóricas surgidas del funcional estructuralismo, hasta propuestas contemporáneas en donde los estudios sobre el ámbito religioso son cada vez más interdisciplinarios. Los trabajos clásicos que pretendían dar un marco de explicación general del fenómeno religioso están el de Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa* de 1912, el de Rudolf Otto. *The idea of the holy*, 1923 y el de Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*, 1959.

²²⁰ Su apogeo y relevancia se puede rastrear a lo largo de veinte o treinta años debido a la incidencia en actos sociopolíticos de conflictos religiosos. En términos académicos, era difícil encontrar cursos y programas de licenciatura y posgrado sobre antropología de la religión que tomarán al fenómeno religioso como categoría de análisis, como tema central en los departamentos de antropología. No así, en los departamentos de estudios religiosos, en donde el estudio del fenómeno religioso tenía y tiene un especial énfasis interdisciplinario. México no fue la excepción, académicamente, siguió esta misma dinámica y esto fue reforzado al no dar apoyos de financiamiento económico a investigaciones con temas religiosos debido a la propia historia sociopolítica del país, como fue entre otras cosas, la guerra cristera y las Leyes de Reforma. Para una mayor información contemporánea sobre el estado del arte de la antropología de la religión está el trabajo de Nathan Glazier, (ed.) *Anthropology of Religion: A Handbook*. Westport, CT: Greenwood Press, 1997 y los trabajos anteriores de Banton: Michael Banton (ed), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, 1966, Lessa y Vogt: *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. 4th ed. New York: Harper and Row 1979 y Geertz: "Religion as a Cultural System", en su libro, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973 entre otros que permiten dar cuenta del desarrollo de la antropología de la religión.

La aproximación inicial de la antropología sobre el estudio de las religiones fue hacia las llamadas primitivas o exóticas. Hoy se siguen líneas de investigación sobre los sistemas de creencias religiosos indígenas o autóctonos, de pueblos que fueron sujetos a procesos de colonización y que en esos procesos de desarrollo y transformación, es, aún posible, encontrar, cierta continuidad de los sistemas religiosos que—estudiaron los primeros antropólogos. En la actualidad, nos encontramos con el reto de estudiar, igual que antes, a grupos que recientemente han entrado en contacto con el mundo contemporáneo, por ejemplo, en el Brasil, o en Colombia y que requieren referentes teóricos distintos a los que se tuvieron en siglo XIX.

Ha pasado a ser suyo también, como parte de los mismos procesos de transformación de lo religioso, las expresiones religiosas en sociedades complejas. Por ello la antropología de la religión se ha visto forzada a replantear constantemente sus postulados teórico metodológicos; desde considerar a las sociedades cerradas, homogéneas y en equilibrio, nos encontramos, en realidad, con un mundo cambiante y altamente diverso en donde el elemento religioso ha jugado y sigue jugando un papel fundamental en las sociedades y grupos que se definen a través de sus prácticas religiosas.

No obstante, que siguen teniendo un papel relevante en las sociedades, los sistemas religiosos, su lugar y formas de incidir se han ido transformando de diversas formas y vías en las distintas sociedades, dependiendo de las relaciones sociales, económicas y políticas en las que se desarrollen como hemos visto en los capítulos anteriores. La antropología ha podido dar cuenta de muchos de estos procesos de transformación, así como de aquellas sociedades que a pesar del tiempo y la exposición a nuevas formas de organización socio políticas y religiosas, mantienen aún hoy, sus prácticas religiosas y son bastante refractarias a los cambios, conviviendo, muchas veces, en situaciones conflictivas o de tensión con sociedades y sistemas religiosos que invitan constantemente al cambio; tal es el caso de las sectas y grupos religiosos que tienen como objetivo fundamental misionar y convertir, así como también, de los movimientos de la *nueva era*, que integran elementos diversos de diferentes sistemas religiosos.

La sociología de la religión se ha dedicado fundamentalmente a estudiar el fenómeno religioso en sociedades complejas, en áreas urbanas y rurales tomando en cuenta estudios macro sociales y desde una perspectiva de las grandes religiones universales y la diversidad del mundo moderno. Por ello, los trabajos sobre el cristianismo en general y en particular sobre el protestantismo, me han sido muy útiles para entender los fenómenos de conversión y transformación de la realidad hacia un mundo abierto, complicado y heterogéneo que contrasta con mundos más cerrados y más homogéneos.

A continuación, recorreré brevemente, por algunas de las propuestas teóricas en ambas disciplinas para mostrar parte del conocimiento del fenómeno religioso y abordar las problemáticas religiosas que me interesan: las conversiones en zonas indígenas en México y la complejidad que ello entraña.

3.1 Los clásicos de la Antropología de la Religión²²¹

El siglo XIX y la teoría evolucionista

Como ejemplo de lo que Padgett (2001) nos dice, tenemos a Edward Taylor (1866)²²² quien es visto como el fundador de la antropología en general, y también de la antropología de la religión. Se propuso observar a la religión desde una perspectiva evolucionista con un énfasis en el desarrollo intelectual de los seres humanos, donde lo religioso marcaba un estadio mental. Pretendió explicar la transmisión del pensamiento religioso como una muestra del desarrollo y evolución del pensamiento humano, en el cual el fenómeno religioso como tal carecía de importancia.

A través de su teoría sobre el animismo, Taylor quiso demostrar cómo ese estadio del pensamiento humano se da en las llamadas razas inferiores, mientras que la tendencia de la humanidad se dirige hacia el pensamiento científico. Su argumento no despojó al pensamiento primitivo de una lógica coherente, sino que

²²¹ Para este apartado me base tanto en los textos directos de la mayoría de los autores como en referencias de diferentes enciclopedias: Berger: (1981), Durkheim (1995), Evans – Pritchard (1979), Weber (1980), así como en Saler: 1997, Lessa y Vogt: (1979), McGuire.(1992), Robertson: (1980), Houtart (1998); "Antropología de la Religión"; "Sociología de la Religión" en www.Britanica.com, 2002; Enciclopedia Micronet en CD, 2000; Enciclopedia Hispánica, en CD 1999.

²²² Taylor. *Primitive culture*, 1866.

simplemente le atribuyó un carácter inmaduro.

Muchas críticas se han hecho a este autor a lo largo de la historia de la antropología²²³, sin embargo sigue siendo obligatorio leer su obra como parte de la antropología clásica, que nos ayuda a mostrar la evolución del pensamiento antropológico y del tipo de preguntas que nos hacemos los antropólogos.

James Frazer (1890),²²⁴ es otro buen ejemplo de un antropólogo evolucionista que, abordó el fenómeno religioso sin un marco analítico específico. Frazer hablaba de un desarrollo gradual del pensamiento que evolucionaba desde la magia hacia la religión y finalmente hacia la ciencia.

A diferencia de Frazer, pero bajo la misma dinámica evolucionista, Spencer *Principles of sociology*,²²⁵ creía que lo religioso estaba ligado a la necesidad de propiciar a los espíritus de los muertos. Sostuvo que tanto el cristianismo como el judaísmo debían a esto su fundamento, pero que debido a un proceso evolutivo, estas creencias ya no estaban tan presentes.

Además de abordar al fenómeno religioso como una muestra, un indicador del desarrollo intelectual de la humanidad, los evolucionistas observaron que las creencias religiosas eran un fundamento importante para la integración social pero sin darle mayor relevancia²²⁶. En este sentido hubo autores que veían en la integración social, un factor positivo de lo religioso, mientras que otros como Marx y Engels²²⁷ lo vieron como un obstáculo para las transformaciones y el progreso social.

3.2 La Religión y la sociedad

Todavía con una perspectiva evolucionista, pero desde la sociología, surge en Francia la propuesta de Emile Durkheim (1912), quien trató de encontrar las

²²³ Se deshecho sus especulaciones sobre el origen del alma y la competencia de los espíritus; qué lo religioso es una ilusión duradera; su propuesta de la religión como sobrevivencia; la universalidad del animismo; la ausencia de observar a la religión como un fenómeno social (Saler: 1997), además en la *www. Britanica.com*, 2002; Padgett (2001); Malinowski (1948); Evans – Pritchard (1965), entre otros.

²²⁴ Frazer, James . *The golden bough*, 1890.

²²⁵ Si bien Spencer es conocido por su propuesta sobre la difusión cultural, es también evolucionista.

²²⁶ Entre otros: Lubbock, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*; Taylor. *Primitive culture*, 1866; Spencer, *Principles on sociology*; Marett, *The Threshold of Religion* (1900) y *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion*, 1932.

²²⁷ Comte, Saint-Simon, Feuerbach, entre otros, para Feuerbach era una manera de proyección psicológica de los deseos y

estructuras elementales de la sociedad y por ende de la religión, a las cuales consideraba fundamentales, ya que para él no había sociedades sin religión. En su estudio sobre el totemismo encontró la forma más arcaica de lo religioso; el totemismo era la expresión de solidaridad social más primitiva la cual surge en torno a lo sagrado.

Durkheim nos dice que la experiencia religiosa es colectiva, que en el fondo del ser social se encuentra siempre una dimensión religiosa que se puede transformar a lo largo de la historia de la humanidad. Para él no era importante ubicar lo religioso ni en la trascendencia sobrenatural ni en la creencia en los espíritus, sino en la distinción entre el mundo sagrado y el mundo profano. Para Durkheim había una estrecha relación entre la religión como sistema de representación colectiva y la estructura de la sociedad.

La distinción que hizo entre lo sagrado y lo profano dio un vuelco a los estudios del fenómeno religioso al colocar a la religión como un hecho social humano y situar a lo sagrado como un elemento que vincula a la gente en la sociedad. Otro de sus aportes fue incluir la dimensión afectiva que acompaña a la vivencia religiosa, que junto con las prácticas simbólicas confiere a los sistemas religiosos una capacidad de movilización que le da sentido a la vida social y personal. Para Durkheim la necesidad de simbolizar y codificar la experiencia social hace remota la desaparición de lo religioso, fundamentalmente de lo sagrado. Lo religioso, nos dice, puede cambiar su forma pero no su función.

La propuesta de Durkheim modificó sustancialmente la visión de lo religioso en las ciencias sociales en general²²⁸, al situarla como parte de lo humano, dadora de sentido y de cohesión social. La religión es producto de los actores sociales y como tal forma parte de las representaciones que el ser humano se hace de sí mismo y de su mundo. Permite una relación entre lo sagrado y la moral en la medida que las ideas o representaciones de lo sagrado influyen en la manera de actuar, de pensar y de ubicarse en la sociedad, además de otorgar un sentido de totalidad y orden en el que los sentimientos y las prácticas simbólicas no son

aspiraciones (*Sociología de la Religión*: Enciclopedia Micronet, 2000)

²²⁸ No sólo en términos de lo religioso sino toda su teoría sobre el hecho social, expresado en *Las reglas del método sociológico* (1895)

gratuitas sino que están íntimamente relacionadas y sirven para crear lazos de solidaridad social.

Durkheim estudió el fenómeno religioso como un hecho social y esto permitió a las ciencias sociales definir un campo de estudio. En la antropología de la religión, como veremos, siguió siendo un tema secundario hasta la propuesta de Clifford Geertz, quien da una definición de la religión como sistema cultural²²⁹.

Dentro de la ciencias antropológicas, autores como Malinowski, Radcliffe – Brown, Lévi – Bruhl, Mauss y Evans – Pritchard, entre otros, fueron influenciados por la teoría de Emile Durkheim, dando paso al funcionalismo y al estructural / funcionalismo.

3.2.1 Estructural / funcionalismo

Para Branislaw Malinowski²³⁰ la cultura era un medio de adaptación a la naturaleza.²³¹ Su idea central era que cada elemento constitutivo de un conjunto cultural se podía explicar por la función que lleva a cabo al interior de él. La religión tenía como función social específica desempeñarse como un mecanismo que permitiera superar situaciones de incertidumbre.

Alfred Reginald Radcliffe–Brown (1952)²³² también aceptó la idea de la religión como función social, reconoció la existencia de factores colectivos decisivos en cada sociedad, los cuales determinan las diferentes formas que cada pueblo tiene para sacralizar y estructurar la especificidad de lo religioso. La religión contribuye a mantener el orden social en cada sociedad.

E. Evans–Pritchard (1965)²³³, desde un enfoque estructural funcionalista, vio a la religión no sólo como una función social sino como parte de la estructura de la sociedad, lo cual dio mayor relevancia a los estudios de lo religioso, principalmente en los estudios sobre política, en los cuales se incluyó a los

²²⁹ Retomaré más adelante a este autor.

²³⁰ Malinowski, se basó en las propuestas hechas por Frazer para categorizar en términos generales: la magia, religión y ciencia, sin embargo vio este tránsito poco relevante para el estudio de lo religioso. El libro de Malinowski: *Magia, Ciencia y Religión* publicado en 1948, estudio las religiones primitivas, aunque no siempre es clara la distinción que hace entre magia y religión primitiva.

²³¹ La propuesta es de un funcionalismo biologicista.

²³² Radcliffe – Brown, *Structure and function in primitive society*, 1969

²³³ Evans- Pritchard , *Theories of primitive religion*, 1965

rituales, como una expresión privilegiada de lo religioso y como un elemento importante en el estudio de los símbolos.²³⁴

3.2.2 Estructuralismo

El estructuralismo, está básicamente referido en sus primeras décadas a Claude Lévi – Strauss²³⁵ quien formulo una propuesta para estudiar las estructuras subyacentes del pensamiento humano para poder entender las estructuras sociales existentes, por lo que se propuso estudiar las estructuras universalmente validadas de todos los seres humanos, en las cuales lo religioso forma parte de las diferentes posibilidades semánticas y nutren a cada sociedad en sus configuraciones estructurales específicas. Dicha semántica configura las variaciones subyacentes de una lógica universal. A Lévi–Strauss le interesó estudiar fundamentalmente los mitos de origen y su ritualización. A través de sus estudios sobre mito, arte, y costumbre demostró que la magia, la religión y la ciencia debían ser vistas como parte de la capacidad humana inherente para la clasificación y no como Taylor como procesos intelectuales evolutivos.

3.3 Antropología dinámica y procesualista²³⁶

Los cambios generados desde los años 40²³⁷ en las escuelas nacionalistas permitieron la introducción del cambio y las transformaciones como elementos sustanciales en la sociedad, tomando en cada país, particularidades específicas. Para la antropología de la religión, nos interesa mencionar a la escuela francesa y británica ya que criticaron la concepción de sus antecesores, de concebir a la sociedad como un todo armónico y coherente. Por el contrario, asumieron que las

²³⁴ Los trabajos, de Turner. *The forest of symbols: Aspects of Ndembu rituals* (1967) son ejemplo importante de esta relación.

²³⁵ Posteriormente al cuestionarse sobre la inclusión o no de la historia en los estudios, surgió el marxismo estructuralista y por otro lado, a a pesar de las críticas a Lévi – Strauss se sigue estudiando sobre la sistematicidad que actúa en los seres humanos como formas elementales de pensamiento. (ver Thomas Barfield. *Diccionario de antropología*, SXXI, 2000)

²³⁶ La fuente básica para este apartado fue Paul Mercier (1969)

²³⁷ Max Gluckman con la publicación en 1940 de su estudio *Analysis of a social situation in Modern Zululand*, anticipa los temas centrales de lo que será la Escuela de Manchester y el procesualismo. En donde menciona la necesidad de hacer estudios de casos y procesos sociales. Ya para los mediados de los 50 tenemos también a George Balandier que desde la antropología francesa habla de una antropología dinámica, tenemos entre otros de sus trabajo: *Sociologie actuelle de*

sociedades no estaban en constante equilibrio y que no eran estáticas, que la tensión y el conflicto les son inherentes. Por tanto, estaban interesados en observar el desorden, los trastornos, la heterogeneidad, el movimiento y el cambio en las sociedades. Por ello, la sociedad se ve dinámica y cambiante. Esto transformó ya para los años 60, a la antropología y a la sociología en sus objetivos y metodologías, volviéndola más dinámica e interesada en los procesos sociales. No sólo se incluyó la fuerza y los mecanismos de cohesión social sino el desorden, el conflicto y los trastornos que la historia impone a las sociedades y grupos. Esto llevó a la antropología a tomar en cuenta a la colonización como un factor determinante del cambio y transformación de las sociedades y grupos colonizados, en donde la heterogeneidad, el conflicto, la tensión y el trastorno social eran evidentes.

Con lo que respecta a la antropología de la religión, se hizo énfasis en lo dinámico y el carácter histórico de los fenómenos religiosos, no sólo en el presente sino también en el pasado (Padgett: 2001) Los trabajos giraron alrededor de los estudios sobre lo político, haciendo énfasis en la relación entre política y religión; en particular, en los rituales como sistemas idóneos para mostrar el desorden y orden de la sociedad²³⁸. Así también estudios que incluyeron la situación colonial como un factor de cambio y bajo esta perspectiva se incluyó el cambio y transformación religiosa del África Negra (Balandier: 1955)

3.4 La Religión y la Producción de Sentido

Nuevamente en la sociología se dan los primeros pasos en la construcción del fenómeno religioso como un hecho social. Es Max Weber quien trabaja sobre las ideas religiosas vinculándolas con un determinado tipo de evolución social²³⁹. Weber,²⁴⁰ a través de su estudio sobre las ideas de la Reforma Protestante y el origen y desarrollo del capitalismo, puso en evidencia la relación entre sistema

L'Afrique noire, Paris, 1955

²³⁸Max Gluckman. *Order and rebellion in tribal Africa*, London, 1963 y *Politics, law and ritual in tribal society*, Oxford, 1967.

²³⁹ Su trabajo sobre *La ética protestante y el espíritu capitalista* (1920- 21) da cuenta de su propuesta. Además de sus trabajos sobre la rutinización del carisma. "Dominación, carisma sus características y comunicación" en M- Weber. *Economía y sociedad*, FCE, México, tomo 1, 1969

²⁴⁰ Troeltsch *The social teaching of the Christian churches* 2 Vol., 1911, 1er edición.; George Simmel, *Die Religion* (1906),

social y sistema religioso. La racionalización del pensamiento conquistó a la sociedad y con ello, se dio también la racionalización de lo religioso, como sucedió en el protestantismo, que trajo consigo la reducción del ámbito de lo sagrado dentro del sistema religioso. Simultáneamente se dio una disminución del ámbito religioso en la sociedad como parte del proceso de secularización que implicó la pérdida de la relevancia social de lo religioso²⁴¹. Se dio un divorcio más que una desaparición de lo religioso.

Los planteamientos racionales, nos dice Weber, junto con el lucro y la subordinación de lo emocional fueron de la mano con la idea de fe en el valor del trabajo, que a través de los voceros profesionales se dio como un fin en sí mismo, así como la universalización del ministerio, entre otros aspectos del protestantismo que favorecieron el desarrollo del capitalismo.

Para Weber la religión forma parte del repertorio de sentidos de las colectividades y los individuos. Sin embargo, su trabajo muestra como en la medida en que la sociedad tiende a una mayor racionalización, hacia la primacía del mundo técnico / científico, el divorcio de éstos dos ámbitos – religión y sociedad - se hace más patente. Mientras que la religión está presente como productora de sentido y con un papel central en la visión de conjunto, al mismo tiempo se observa la disminución de este papel, de su importancia y el surgimiento de fragmentos de visión de mundo que laceran una visión global, que la sociedad moderna no ha resuelto. Bajo esta perspectiva general encontramos también los trabajos del teólogo alemán Troeltsch (1911) quien abordó la problemática religiosa en sociedades industrializadas en Europa y América del Norte.²⁴²

Si bien en la actualidad los estudios contemporáneos sobre religión han dado cuenta de este proceso de disminución y racionalización de lo religioso, también han mostrado que en las sociedades modernas persiste la necesidad de una visión del mundo global. Esto ha vuelto la mirada al ámbito de lo religioso debido a

Zur Religionsphilosophie (1911), también hablaron de la religión como productora de sentido.

²⁴¹ Weber trabajó la caracterización de tipos de religiones, las cuales se fundan en diversos elementos: ya se en lo tradicional, la costumbre, o en la profecía lo que derivó en la utilización de lo religioso como un elemento justificador del orden social. Donde cada tipo de sistema religiosos tiene diferentes tipos de liderazgos religiosos y por ende, diferentes tipos de relaciones entre el sistema social y el religioso.

²⁴² Para Troeltsch, las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos, donde muestra desde una perspectiva más socio histórica la distinción entre los tipos ideales de iglesias y sectas y su evolución (*The social teachings of the Christian churches*, Vol. 1, 1931 (primera edición en 1911)

las diferentes propuestas de nuevos grupos religiosos que dan soluciones en esta línea, en las cuales persiste la idea central de la religión como productora de sentido.

Los aportes continuaron desde la sociología de la religión. Peter Berger (1981), retomando la idea de Weber sobre la religión como productora de sentido, nos dice que la religión es el sentido último de la sociedad. Avanza sobre la paradoja que observó Weber en el resquebrajamiento de la visión global y nos dice que en este proceso se crea un estado de incertidumbre e inseguridad en lo que se cree, al evidenciarse la existencia de visiones fragmentadas. Aumenta la incertidumbre, aumenta la ansiedad y, al mismo tiempo, aumenta la necesidad de tener un sentido absoluto.

La religión, para este autor, tiene la capacidad de proporcionar un sentido último, a lo que el llamó “un dosel sagrado” que protege de la finitud y de la provisionalidad²⁴³. Para Berger la religión es un elemento necesario que permite superar la crisis de sentido derivado de la modernidad.

Luckmann (1967)²⁴⁴, al igual que Berger (1981), vio a la religión como un espacio privilegiado de producción de sentido, como un subsistema especializado que mantiene una nueva relación con otros sistemas en las sociedades modernas. La religión sigue funcionando como un reductor de la complejidad y dadora de sentido. Hervieu-Lèger (1991) se ubica en la misma tendencia al afirmar que la secularización de la sociedad ha generado sus propios sistemas religiosos y no su desaparición. Desde esta perspectiva, la diversidad religiosa puede ser observada no como una sobrevivencia, sino como una nueva forma del sentido socio religioso. Bajo esta mirada asumo la diversidad religiosa.

3.5 Antropología de la Religión Contemporánea

La antropología de la religión es heredera de las propuestas teórico-metodológicas anteriormente señaladas. De ahí, que se haga un especial énfasis

²⁴³ Berger, analizó fundamentalmente las religiones cristianas, contemporáneas, aunque, consideró también a las formas religiosas derivadas de las conquistas, como fueron los casos de Latinoamérica, en donde la relación y transformación de lo religioso cobró otras formas de sentido.

²⁴⁴ Luckmann, Thomas. *The invisible religion: The problem of religion in Modern Society*, Macmillan, New York, 1967

en ser una subdisciplina que se mueve en la interdisciplinariedad, más que hablar de un Corpus teórico establecido.

Armin Geertz (Geertz: 2002)²⁴⁵ - quien retoma a su vez a Clifford Geertz – nos dice, que después de Durkheim, Weber, Malinowski,²⁴⁶ y hasta después de la Segunda Guerra Mundial no hubo mayores aportes en la antropología de la religión. Más bien fueron abundantes los trabajos de investigación empírica que siguieron a alguno de los autores mencionados. Fue hasta la década de los setentas, con Clifford Geertz, que es posible observar un aporte teórico–metodológico significativo dentro de la subdisciplina, ya que como se ha visto el estudio del fenómeno religioso ha ido paralelo al propio proceso de consolidación de la antropología. Fue entonces cuando se fincaron las bases para el desarrollo de un área de investigación sobre el fenómeno religioso.

Hay que señalar que mucho del desarrollo cognoscitivo de la antropología se debe a desarrollos sociales que obligaron a esta disciplina – como a otras – a dar saltos cualitativos en su hermenéutica de los procesos sociales.

Desde sus inicios, la antropología privilegió como área de investigación fundamental a las sociedades llamadas simples. Sin embargo, esto también se fue transformando, debido al mismo proceso de cambio de estas sociedades, ya que la colonización implicó cambios en los procesos de producción así como en las relaciones sociales, políticas y económicas, en las jerarquías internas, los contactos interraciales y los procesos de conversión religioso que, en conjunto, modificaron sustancialmente a esas culturas, sin olvidar los procesos de resistencia y revitalización de las culturas que propiciaron escenarios muy diversos y cambiantes.

Los intercambios económicos, políticos, sociales y bélicos entre los países del mundo modificaron los espacios sociales internos de las sociedades. Esto llevó a la antropología a ampliar su universo de estudio para incluir los procesos de cambio, transformación, tensión, conflicto, aculturación y sincretismo cultural y religioso no sólo hacia alteregos radicalmente distintos sino hacia el interior de sus propias sociedades, en donde existe también una diversidad de alteridades

²⁴⁵ En páginas posteriores expondré a este autor.

producto de relaciones sociopolíticas heterogéneas.

En la actualidad, el estudio del ámbito religioso se inserta dentro de una realidad social cada vez más compleja en la cual las redes son múltiples y trascienden el ámbito local para convertirse en redes globalizadas (Segato: 1998), lo que obliga a crear marcos de referencia que van más allá de las propuestas tradicionales de la antropología. La antropología de la religión contemporánea se ha convertido en un campo de estudio interdisciplinario, aunque conservando el énfasis fundamental en el estudio *in situ*, que le da su especificidad²⁴⁷ frente a otras disciplinas sociales.

Hoy persiste la dificultad de elaborar una definición única de lo religioso debido a la gran diversidad de expresiones construidas en todo el mundo a partir de presupuestos, objetos y formas muy variadas que construyen un andamiaje religioso único. Por otro lado, los referentes teóricos han dado respuestas diferenciadas al fenómeno religioso y han mostrado justamente la arbitrariedad epistemológica desde la cual nos hemos acercado a lo religioso²⁴⁸. Esto se ha evidenciado con mayor claridad, al estudiar la alteridad cultural y cuestionar los referentes teóricos bajo los cuales se ha pretendido explicar a ambos²⁴⁹.

En este sentido se puede decir que, el estudio de la diversidad cultural desde la antropología puso de manifiesto una variedad de formas de conocer, percibir y discernir el mundo. Al mismo tiempo, colocó la explicación occidental como una más, y por ende, el referente cosmogónico religioso fue también colocado como local.

No obstante este aporte, es factible observar como a lo largo de la construcción de

²⁴⁶ Estos autores como algunos de los más representativos en la historia de la antropología de la religión.

²⁴⁷ El trabajo de Padgett (2001), los trabajos de Rita Segato (1998)

²⁴⁸ Generalmente lo hacemos a partir de asumir tres referentes: una construcción previa vinculada con el mundo conceptual académico; el referente cultura – religioso propio; y el referente psicológico y emocional individual bajo el cual permeamos nuestro entendimiento. Estos tres referentes insertos dentro de cada contexto socio histórico imprime condicionamientos impuestos por las estructuras existentes las cuales siempre establecen límites e interacciones en donde, como dice Wright (1997/98) tenemos "... un sujeto- etnógrafo que, como cualquier otro individuo, es a la vez libre y condicionado" p.67. Esto es, anteriormente no se asumía la intersubjetividad que participa en la construcción de conocimiento y, se asumía que el conocimiento occidental era – y para algunos, aún hoy – universalmente válido como referente único de explicación de la realidad. Los estudios religiosos quizás, fueron de los que más padecieron el etnocentrismo epistemológico.

²⁴⁹ En este sentido la antropología contemporánea ha hecho un especial énfasis en la crítica al quehacer etnográfico, cognitivo y narrativo de la disciplina en donde la antropología clásica ha sido fuertemente cuestionada, en términos de su construcción epistemológica la cual había no sólo ha invisibilizado al sujeto informante como un actor / constructor de su propia historia sino que el etnógrafo como tal era un sujeto extraño en la propia construcción de conocimiento. Para Jeanne Favret-Saada: "en la etnografía tradicional el nativo es un hablante no-humano ya que nunca puede ocupar la posición de 'yo' en ningún discurso. En cuanto al etnógrafo, él se presenta a sí mismo como un ser hablante, pero sin nombre propio, ... se refiere a sí mismo con un nombre indefinido. Un extraño diálogo entre estos dos seres fantásticos" citado en Wright:

la antropología de la religión, ésta no escapó tampoco de los postulados teóricos que defendían una relación de objetivización del sujeto que pretendía garantizar la distancia necesaria para construir teorías científicas que explicaran las manifestaciones religiosas, manteniendo una separación entre el etnógrafo y el sujeto / objeto de estudio. Los trabajos clásicos de Evans – Pritchard sobre *Los Nuer* (1940) e incluso el de los *Azande* (1937) puede ser un buen ejemplo de esta pretensión de separación y objetivización científica.

Pablo Wright, al hacer una revisión crítica sobre la etnografía y la antropología de la religión, nos habla sobre como la construcción del conocimiento antropológico se da justamente en la intersubjetividad, donde el antropólogo, nos dice este autor “...debería lograr la reconciliación existencial de su estructura dual” (Scholte: 80,64 en Wright: 97/98, 68). Es decir, el antropólogo “... está existencialmente involucrado en y entre sus interlocutores;... es pues, su propio instrumento de observación, registro y análisis de <datos>...”²⁵⁰ (Op.Cit: 64).

Pablo Wright nos explica, finalmente, que se puede hablar del trabajo antropológico como un desplazamiento ontológico (Op.Cit: 65) en el que queda incluida la vivencia propia frente a este alterego. Esto es más agudo, nos puntualiza, en las investigaciones sobre temas religiosos, ya que no sólo es un enfrentamiento exegético de visión de vida que cuestiona los propios contenidos religiosos o la ausencia de contenidos religiosos; sino que también permea nuestra percepción de lo observado y vivido en el trabajo de campo. Es poder entender, nos dice Wright, el lenguaje religioso como un mundo que es habitado y practicado y que va más allá de la lectura de las doctrinas (Ibíd.: 69). Tiene que ver también, nos dice Wright, con nuestra capacidad de escuchar y mirar a ese otro en su propio lenguaje y en su propia “familiaridad espacial” que nos invita a mirarnos y a escucharnos en una no familiaridad, pero que al mismo tiempo nos lleva a vernos en esa familiaridad no ordinaria²⁵¹ donde el fenómeno religioso ocurre, se vive y se practica.

Este cambio en la antropología, entre otros factores, nos dio la posibilidad de

1997/98, p70

²⁵⁰ Pablo Wright retomó en esta idea a Foucault (1968)

²⁵¹ Pablo Wright habla de “ ... un horizonte que muchas veces no es el propio, o instalarse en uno familiar a través de una mirada ‘extraordinaria’ ” (Op.Cit: 69)

abordar el fenómeno religioso no sólo como sistema funcional, sino desde los valores y percepciones de los individuos. Al mismo tiempo, nos ha permitido también ver las prácticas religiosas como parte de un todo que da coherencia y sentido de vida a los individuos y a los grupos y asumir su vigencia e incidencia social.

La etnografía religiosa contemporánea, retomando a Wright, se lleva forzosamente a cabo a través de relaciones estrechas y muchas veces íntimas. La cercanía se vuelve cada vez más inminente y obligada debido a las nuevas preguntas que los investigadores se hacen, a la nueva relación que se establece en el proceso de conocimiento antropológico y a la evidente presencia de lo religioso.²⁵²

Otros temas presentes en la antropología de la religión son las identidades religiosas bajo sus múltiples manifestaciones, sus vínculos con la cultura y la sociedad, las organizaciones religiosas en sí mismas y su relación con la sociedad y los procesos de conversión y permanencia. La multiplicidad de experiencias y organizaciones religiosas en el mundo ha cuestionado las teorías evolucionistas sobre su desaparición y ha volcado la mirada no sólo antropológica sino social al hecho religioso. Los derechos religiosos son tema en la sociología, la antropología, el derecho y la teología (Vyver: 1996). Su estudio se ha vuelto una categoría de análisis en las ciencias sociales en general²⁵³.

En definitiva, se puede decir, como lo sugiere Carvalho, que los estudios antropológicos sobre religión han tenido como uno de sus ejes fundamentales, desde Durkheim hasta Geertz, una premisa que apostó sobre la estabilidad de lo religioso, ya sea desde una propuesta funcionalista, estructuralista o interpretativa. Se aceptó la aprehensión de un conjunto de símbolos religiosos por parte de una comunidad, que desde afuera, también se ve como homogéneos: “nã só uma unidade de apreensã, mas de uma apreensã conjuta dessa unidade” (Carvahlo: 2000, 4).

²⁵² Trabajos en la sociología, en la antropología, en la psicología, filosofía y teología dan cuenta de estos temas.

²⁵³ Ortiz Echaniz, Silvia “Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano”; Vázquez, Felipe. “Difusión diferenciada de las agrupaciones religiosa en el centro de Veracruz”; Vallverdú, Jaume. “Conversión, compromisos y construcción de identidades en el movimiento Hare Krisna”, todos ellos en Antropología de los Movimientos Religiosos en *Alteridades*, (México), año 9, no.18, junio- diciembre 1999; Mutua (1996); Bloom (et. al.) *Religious diversity and human rights*, Columbia University Press, New York 1996; Edgell Becker (e. al.) *Contemporary American religion. An ethnographic reader*, Sage, 1997

La línea que propone Carvalho²⁵⁴, me parece sugerente y tiene como el mismo señala, un eje que retoma a Victor Turner, Roger Caillois y Gregory Beatson quienes a mediados del siglo XX, propusieron, con sus diferencias, ver a los sistemas religiosos no como símbolos estables sino discontinuos.

En la actualidad parece más bien un reto el mantener la idea de estabilidad y homogeneidad, nos dice Carvalho, lo cual dificulta la comprensión del fenómeno religioso contemporáneo. Asumir que todos los individuos de una determinada comunidad se identifican en forma común con los símbolos religiosos es difícil debido a la complejidad y a la variedad de posibilidades individuales y colectivas de experimentarlos.

Si bien es cierto que, para un determinado tipo de grupos religiosos es todavía posible ver una cierta estabilidad de los símbolos religiosos, escapan a la comprensión las fracturas, los rompimientos, las adecuaciones con esos símbolos religiosos comunes donde usualmente se prefiere explicar sus transformaciones, sus tensiones y sus conflictos fuera del ámbito religioso.

Las escisiones, las transformaciones y la creación de una multiplicidad de nuevas formas religiosas requieren de nuevas reflexiones y nuevas formas de acercarnos a lo religioso no sólo desde nuestro abordaje etnográfico in situ; requiere comprender estas nuevas formas de manifestaciones religiosas como *La Nueva Acrópolis* en Brasilia, que Carvahlo ha estado estudiando (1999 a), y que, indudablemente requiere de asumir una perspectiva de discontinuidad simbólica. Al mismo tiempo requerimos también estudiar la permanencia, la reestructuración o la transformación de las religiones étnicas y las religiones tradicionales como el budismo, islamismo, hinduismo, cristianismo, etc. en donde los referentes simbólicos se transforman lentamente, pero aún ahí, conviven con expresiones altamente diversificadas y discontinuas.

Es una tensión entre la estabilidad y la discontinuidad simbólica que implica retos teórico metodológicos pero que permiten entender mejor la dinámica interna en

²⁵⁴ Carvalho propone: " ... o posto da definição que muitos autores dão da religião como um conjunto de símbolos para a comunicação: o campo religioso seria então entendido como o contato com os símbolos para o devaneio, para uma suspensão temporária da ordem racional e vigilante do mundo. ... Introducida então essa ideia do sonho, inspirada na imagem da criança girando solta, livre, ... talvez o mais importante a se pensado, em qualquer símbolo religioso, não seja tanto a sua estabilidade, mas as identificações individuais, ou as identificações de seções, ou de subgrupos dentro da mesma comunidade, que são inclusive cada vez mais complicadas de se equacionar" (Carvalho: 2000,4)

grupos, y comunidades que se enfrentan a estas fragmentaciones de la experiencia individual y por ende colectiva. Sin dejar de observar, desde luego, aquellos procesos en donde las discontinuidades individuales todavía forman parte de colectividades que aún mantienen cierta estabilidad religiosa, donde las fragmentaciones individuales rompen con el sentido de colectividad o de unidad. La propuesta de Jorge Carvahlo (2000) me parece sugerente para estudiar no sólo los nuevos movimientos religiosos sino también las fragmentaciones cristianas y las transformaciones de las religiones indígenas, ya que todas ellas convergen en el mundo contemporáneo que como dice Alain Touraine:

“no es una mutación acelerada de las conductas sino la fragmentación creciente de la experiencia de individuos que pertenecen simultáneamente a varios continentes y varios siglos: el yo ha perdido su unidad, se ha vuelto múltiple” (Touraine: 2000, 11)

Es decir, el individuo también sufre una fragmentación de su experiencia que no produce ningún principio de unidad de la personalidad, como lo menciona Touraine. Jorge Carvahlo hace también referencia a esto en su definición de religión como la existencia de sueños diferenciados frente a un símbolo religioso en donde el individuo puede tener referentes diversos y construir su propio andamiaje simbólico y religioso. Por ello considera que, es más productivo estudiar esas identificaciones individuales separadas en lugar de aventurarnos a incursionar en la estabilidad de lo que es común, ya que cada vez, se ponen más en juego mecanismos de distinción²⁵⁵ que contribuyen a desvanecer la idea de unidad del campo religioso²⁵⁶ (Carvahlo. Op. Cit:) Sin embargo, considero aún pertinente, estudiar en algunos casos, bajo la óptica de la unidad del campo religioso en grupos y pueblos en donde lo religioso sigue jugando un papel importante en la configuración social e identitaria.²⁵⁷

²⁵⁵ Retoma la propuesta de Bourdieu sobre la distinción y clases sociales.

²⁵⁶ Es pertinente decir, que esta no unidad de lo religioso, es visible en áreas urbanas y en sociedades en donde los procesos de individualización y modernización han impactado a tal grado que efectivamente se descentraliza la unidad religiosa. En el caso de los pueblos indígenas, estamos viendo parte de estos procesos, a la par con procesos de reafirmación de las expresiones religiosas anteriores.

²⁵⁷ Sin dejar de tomar en cuenta que esta unidad religiosa es en sí misma no estática ni en equilibrio sino en constante movimiento pero que tiene la capacidad de cohesionarse y solucionar ciertos conflictos internos y externos. Pero que, en determinados momentos se puede quebrar esa unidad.

3.6 Sistemas de creencias, cultura e identidad

La complejidad del campo religioso que es posible observar desde la perspectiva anteriormente expuesta, señala directrices importantes en términos de las preferencias, afinidades y nuevas construcciones identitarias y alianzas. No obstante, para esta investigación fue necesario tomar en cuenta de manera significativa los trabajos que establecen una relación entre la construcción de los sistemas simbólicos, la cultura y la identidad de un grupo o sociedad, ya que los sistemas de creencias no sólo construyen un Corpus coherente para ver y pensar la realidad sino que también le otorgan sentido y edifican prácticas sociales concretas²⁵⁸. Considero necesario retomar esta idea, ya que los pueblos indígenas establecen una relación entre sistema cultural y religioso que aún hoy es vigente pese a las transformaciones indiscutibles en muchos de ellos. La religión en los pueblos indígenas, más que una institución separada, forma parte del mapa simbólico que construye la visión de mundo y por ende, cimienta su identidad individual y colectiva.

Secundando lo anterior, retomo la idea de Miguel Bartolomé sobre la apropiación de símbolos para abordar la relación entre religión y sociedad, de los pueblos indígenas y, en general, de cualquier grupo o sociedad que establezca vínculos estrechos con el sistema religioso como un sistema simbólico prioritario para dar sentido individual y colectivo. ¿En dónde los permite ubicar?

“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

²⁵⁸ Ver a los sistemas religiosos desde esta perspectiva, en primera instancia, permite sobrepasar el cuestionamiento obligado sobre la secularización en el mundo contemporáneo y la depreciación del fenómeno religioso derivado en mucho, de la mala comprensión del proceso de secularización.

parte de un orden que los incluye y del cual forman parte tanto la naturaleza como la sociedad” (Op. Cit.100)

Bajo esta perspectiva es que aún hoy se puede observar a los pueblos indígenas y sus sistemas de creencias en la medida en que estos, la sociedad y la naturaleza en la cual viven, forman parte de un orden que da sentido tanto al ser social como al individual y crea una realidad concreta que es posible vivirse.

Geertz (1987), que desde la hermenéutica interpreta a las religiones como sistemas culturales, contribuye a colocar la dimensión cultural como un sistema de producción simbólica que permite establecer una relación entre el sistema de creencias y de significados y los procesos sociales y psicológicos (Op. Cit: 117), en los que 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” (Ibíd.)

Por ejemplo, los procesos de conversión²⁵⁹ en áreas huicholas, los conversos para mostrar fehacientemente su renuncia a la religiosidad indígenas y a sus vínculos; rompen jícaras y queman las plumas, artefactos rituales de los huicholes que los conectan con su visión de mundo, con su ethos que trasciende los referentes religiosos cristianos, les recuerda quiénes son y de dónde vienen; son parte las jícaras y las plumas de lo “realmente real”, del mundo de lo posible, la trasgresión quiebra el sentido que tienen de lo razonable, de lo moral, de lo humano, se quiebra el sentido y la efectividad de lo que hace, para qué lo hacen y el por qué lo

²⁵⁹ El texto de Joan Prat es excelente en mostrar no sólo los distintos acercamientos teóricos a los procesos de conversión sino que tiene una buena etnografía sobre procesos de conversión. Los casos más típicos de conversión se dan justamente en situaciones de crisis personal como son los casos en San Juan Yaeé a través de las mujeres y a través de ellas, llegar a la familia (Prat: 1997, el capítulo V “Los procesos de conversión” es un buen ejemplo sobre los distintos modelos de conversión)

hacen.

Desde esta perspectiva, lo importante es poder observar si en la actualidad la religión efectivamente funge un papel determinante como sistema cultural en una sociedad concreta o grupo social; conocer si en los conflictos religiosos en zonas indígenas lo religioso juega o no un papel decisivo y ver el rol que lo religioso tiene en un cierto grupo social o sociedad; observar el lugar que tienen las religiones indígenas en la construcción misma del ethos social de estos pueblos; y finalmente, ver la relación y formas que tienen ellos con los sistemas religiosos cristianos. Por lo que, la definición de Geertz sobre la religión como sistema cultural permite un acercamiento a los sistemas religiosos desde una perspectiva antropológica que va tejiendo las redes simbólicas sociales en las que la religión es vivida por las colectividades. El autor la plantea como:

“Un sistema de símbolos 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)

Para el caso de los pueblos indígenas los sistemas religiosos se configuran como sistemas culturales²⁶⁰, ya que forman parte del ethos cultural de los mismos. En ellos, la separación del ámbito religioso y el ámbito social no es posible, como sucede en sociedades contemporáneas. En la gran mayoría de las culturas indígenas no existe una palabra que signifique religión. Hablar de religión es hablar de cosmovisión, de aquello que los constituye como pueblos, como individuos, en donde la naturaleza, el hombre, la colectividad, el territorio y los dioses están unidos. Es también claro que en los pueblos indígenas la religión

²⁶⁰ El sistema religioso puede estar construido, y de hecho lo está, a través de los referentes simbólicos indígenas y católicos. Lo que varía son las formas y los niveles de inserción de uno y otro, dependiendo de los procesos históricos, que definieron la conquista y colonización en cada región, es el grado de visibilidad del aporte indígena, muchas veces son “... categorías cosmológicas profundas pero se construyen en relación al presente, no sólo como medios de entendimiento sino como recursos para la transformación de las relaciones de poder político y simbólico” (Barabas: 1997, 13) Esto hace que para muchos católicos, en especial sacerdotes e investigadores, hagan un énfasis en las diferencias de estos catolicismos, de ahí que sea pertinente hablar de un pluralismo católico (v. Marzal: 1991) que diferencia las distintas formas de vivir y pensar ese ser católico. Bajo esta misma idea actualmente, se habla también, de los distintos protestantismos Latinoamericanos como diferentes a los países de origen. Para estos casos consultar a Bastian: 1991

católica forma parte de ese ethos cultural – religioso. Lo que cambia de esa expresión católica es su inserción y su relación con la cosmovisión indígena.

No obstante la existencia de la separación entre instituciones religiosas y seculares en las sociedades contemporáneas, se puede observar como los sistemas religiosos se establecen en sí mismos como sistemas culturales y es desde esta perspectiva que sus miembros interactúan con la sociedad. En este mismo sentido, es posible interpretar a las nuevas expresiones religiosas en las comunidades indígenas, ya que ellas también se constituyen, o por lo menos pretenden hacerlo a la larga, en sistemas de creencias, de sentido último.

En la actualidad muchas expresiones religiosas están de nueva cuenta pronunciándose con mayor énfasis como sistemas culturales excluyentes que en ocasiones, se ven enfrentados a la sociedad mayor. Tal es el caso de los Testigos de Jehová o sectas y cultos que se separan de sus vínculos con la sociedad mayor e incluso la impugnan y llegan al grado de los suicidios u homicidios colectivos. Un ejemplo sería, el culto en Uganda que ha llevado a cabo asesinatos colectivos y cuyas denuncias y cadáveres encontrados en 1999 conmovieron al mundo. Otros casos serían los davidianos en Estados Unidos y el Templo de la Gente en Guyana, conocido también como Jonestown, en el que en 1978 se suicidaron –o fueron asesinados– cerca de 900 miembros (Robbins, et al., 1991, 28). Otra muestra, es Irlanda, en donde ocurren constantes asesinatos entre católicos y protestantes. El caso de la Nueva Jerusalem en Puruarán, Michoacán, movimiento que habla del fin del mundo y que cuenta con un grupo considerable de seguidores quienes viven apartados de la sociedad y requieren permiso para salir del pueblo (Barabas: 1994); de igual modo, están las expulsiones de indígenas de sus propias comunidades, como ha sucedido en México y en otros países latinoamericanos a consecuencia de procesos de conversión al protestantismo. Los casos más evidentes serían los movimientos fundamentalistas cristianos e islámicos los cuales se configuran no sólo como movimientos separados de la sociedad mayor, sino que establecen un enfrentamiento de dimensiones mayores entre el mundo oriental y occidental.

Con todo y que estas manifestaciones religiosas funcionan como sistemas culturales

en su interior, guardan diferencias con las comunidades y los pueblos indígenas ya que en ellos lo religioso forma parte de la estructura social y no son producto de la modernidad sino de una historia profunda²⁶¹ –a diferencia de las nuevas manifestaciones religiosas a las que se refiere Hervie - Léger, como producto de la secularización y la diversificación y diferenciación religiosa (1987 y 1991).

La propuesta de Clifford Geertz permite acercarnos al mundo religioso en sí mismo y ver como se va tejiendo el andamiaje cultural que le da sentido. Sin embargo, con Weber y Peter Berger, la sociología ya nos había mostrado a la religión como productora de sentido en donde hay una relación estrecha entre religión y sociedad que permite ubicar en el contexto contemporáneo, 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” (Ibíd.: 57).

De aquí su fuerza también como verdad absoluta y que como se veía, es fuente de cohesión y violencia²⁶².

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 cosmogónico²⁶³. El referente simbólico del hecho religioso

²⁶¹ Los movimientos fundamentalistas islámicos pueden verse como parte de la estructura social actual. Por otro lado, surgen como producto de procesos de colonización en donde las religiones tribales africanas, por ejemplo, sufrieron y aún sufren la imposición religiosa. En este sentido, las religiones africanas son producto de una historia profunda pero dominada.

²⁶² 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 (Ibíd.: 46)

²⁶³ Algunos sistemas se construyen como verdades absolutas y universales y de ahí su necesidad proselitista como sería en cristianismo y el islamismo. Otras se constituyen como verdaderas pero pueden reconocer o incluir otras verdades.

cobra singular importancia al fungir como sistema cultural y no deja de tener este referente de sentido y verdad absoluta cuando forma parte de aparatos ideológicos, ya que contribuyen a la legitimación o desacreditación del orden existente, como fue el caso del catolicismo en la Edad Media, o el islamismo en la actualidad, así como cualquier tipo de fundamentalismo religioso²⁶⁴. La capacidad y magnitud de la incidencia de lo religioso dependerá, como menciona Berger, de la relación entre las instituciones sociales y el status ontológico que los sistemas religiosos puedan darles, es decir, la capacidad de ser un referente cósmico y sagrado (Berger: 1981, 57) para la sociedad y grupos.

Para el caso, que nos ocupa, los pueblos indígenas en México, es importante tomar en cuenta también la relación que estos pueblos tienen con el Estado Mexicano, que limita, acredita o restringe las posibilidades de viabilidad social de estos grupos, lo cual afecta – entre otras cosas- la coherencia de un ethos socio religioso. Al verse afectado el ethos socio religioso actual²⁶⁵, se provocan varias reacciones, entre las que se encuentra la violencia y el conflicto. Es, por tanto, necesario analizar no sólo la relación jurídica – legal de los pueblos indígenas sino también su relación como pueblos indígenas para tener una perspectiva de las posibilidades de viabilidad de esos sistemas culturo–religiosos. Tema que abordaremos en el siguiente capítulo.

Es primordial ubicar a los sistemas religiosos como generadores no sólo de orden y cohesión social sino también 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 religioso. Por ello, como se vio, todo sistema religioso necesita expresarse, expandirse y crear prácticas concretas para visibilizar su propuesta. Si es oportuno o inevitable

²⁶⁴ Cualquier grupo religioso que se constituya como excluyente, en este caso están los grupos religiosos tipo secta o movimientos religiosos (v. Bryan Wilson. *Sociología de las sectas*, Gaudarrama, Madrid, 1970), pero en general podemos hablar de cualquier grupo religioso que se edifique sobre verdades últimas, absolutas y den sentido de realidad a la vida social.

²⁶⁵ Aquí estamos hablando de las expresiones religiosas en zonas indígenas como sincréticas, como producto de ese encuentro entre el mundo católico español y los diferentes pueblos indígenas que hoy, establecen formas particulares de vivir y expresar ese ethos cultura – religioso indígena. Que al encuentro con nuevas expresiones religiosas plantean dilemas a esas comunidades que muchas veces reelaboran sus sistemas de creencias y en otras, causa, tensión y conflicto

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 individuos. En este sentido, los pueblos indígenas en México se encuentran en una relación de subordinación como ya hemos indicado; por lo que, su capacidad de ser un referente gnoseológico es, prácticamente imposible.

En la actualidad es imprescindible no perder de vista que una de las consecuencias de la existencia de sistemas de creencias diferentes, en este caso, de sistemas de creencias religiosos que no sólo compiten entre ellos por un lugar en la sociedad, sino también se disputan un lugar protagónico en la creación de sentido global. De ahí que Berger, mostrara la carencia en las sociedades modernas de un sentido global que daba el sistema religioso.

No solamente es importante la viabilidad o plausibilidad, como Berger y Wood Jr. (1996) nos mencionan, sino tener claro que la separación o el rompimiento de plausibilidad implican una amenaza, una anomia. Por ello, la disputa y la tolerancia van de la mano en nuestras sociedades contemporáneas como producto de una anomia social. Situación evidente en los conflictos religiosos en zonas indígenas en nuestro país, así como, los conflictos generados a lo largo de la historia, debido a los procesos de colonización y proselitismo religiosos en donde la eficacia simbólica está en juego y por tanto, el sentido de plausibilidad se afecta o se transgrede la efectividad del sistema de creencias en donde sus concepciones, sus motivaciones carecen de un realismo único (Geertz, 87,89).

“Primero nos quitaron los ídolos que no estaba bien, que eran cosas del diablo, ahora llegan y dicen que ahora los santos son cosas del diablo, que hay que cambiar de nuevo. Ya aprendimos de nuestros abuelos a adorar a los santos, a respetarlos, es nuestra herencia y ahora también la quitan, así no se puede” (Atlatlahucan, Morelos, 1980)²⁶⁶

Pierre Bourdieu, que junto con los otros autores, también ve a la religión como un sistema simbólico, la analiza desde su propuesta teórica general, la cual incluye

²⁶⁶ Esta idea también la recogí en trabajo de campo en Nayarit (en San Salvador, en Zoquiapan), en Oaxaca (en San Miguel en Tuxtepec, en San Juan Yaeé, Los Cajones, en la Sierra Norte de Juárez etc; en Mecayapan, Veracruz, etc.

elementos del estructuralismo, del funcionalismo y del marxismo en donde propone una explicación simultáneamente económica y simbólica de los procesos sociales. Se propone conocer como se reproducen las diferencias de clase en el terreno de la cultura, se pregunta sobre la articulación entre desigualdad material y cultural y entre desigualdad y poder, nos habla finalmente también del consenso.

Su interés está entonces, no solo en la posición y condición de clase sino también en la reproducción; en la manera cómo está estructurada - económica y simbólicamente - la reproducción y la diferenciación social, o sea, como se articula lo económico y lo simbólico en el proceso de reproducción, diferenciación y construcción del poder (García Canclini: 1986, 9 -10).

En este sentido lo simbólico²⁶⁷ es aquello que Bourdieu incluye a la perspectiva marxista²⁶⁸. Reconoce la importancia de la producción pero incluye el consumo, es decir, la manera de usar los bienes transformándolos en signos. En donde no sólo existe la estructura en el ámbito de la organización social sino existen estructuras simbólicas que determinan gran parte del quehacer, el vivir, el gusto, las relaciones sociales, entre grupos e individuos.

Bourdieu articula lo económico con lo simbólico en los procesos de reproducción, diferenciación y construcción de poder en los que incluye no sólo los procesos de apropiación de bienes, medios de producción, etc. sino las formas de usar y apropiarse de esos bienes, ya sean económicos, políticos, religiosos - cualquiera - que intervengan para estructurar a la sociedad y sus clases sociales (García Canclini: 1986, 10,17). Es en la definición del campo, cualquiera que este sea, que observa la relación entre lo económico y lo simbólico en las relaciones y

²⁶⁷ 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 " (García Canclini: Op.Cit, 39 y Bourdieu: 1982)

²⁶⁸ El autor para definir lo simbólico retoma no sólo la teoría marxista sino estructuralista para llegar a dos síntesis sobre lo que llama "El Poder simbólico", en ese artículo expone básicamente su propuesta sobre como abordar lo simbólico y como incluirlo en su teoría general. "El poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico: sentido inmediato del mundo (en particular del mundo social) supone lo que Durkheim llama el conformismo lógico, es decir, una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa que vuelve posible el acuerdo entre las inteligencias. Durkheim y después de él, Radcliffe-Brown, quien hace descansar la solidaridad social (en el sentido estructural funcionalista) del simbolismo, auténtica función política que no se reduce a la función de comunicación de los estructuralistas. Los símbolos son los instrumentos por excelencia de la integración social como instrumentos de conocimiento y comunicación, hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo social que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración lógica es la condición de la integración moral" (Bourdieu, Telos:1978, 79) En su libro *El Sentido Práctico*, el autor hace en su capítulo 7 y 8 un análisis de las sociedades precapitalistas para mostrar como el capital simbólico permite el usufructo del trabajo de otros, a través del intercambio de bienes (materiales, rituales, humanos) asumido como no trabajo y como también lo económico no es visto como económico.

posiciones de clase. A partir de ubicar y delimitar cada campo es que el autor puede trabajar los sistemas simbólicos²⁶⁹ (Bourdieu: 1984).

El campo nos dice, 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 en las creencias. Las creencias son parte constitutiva de la pertenencia a un campo, son actos, inculcados mediante los aprendizajes primarios (Bourdieu: 1998, 131). Incorporan 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. Las categorías de mediación son: el campo, el habitus, creencias y prácticas.

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: 1998, 131) 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 predispuestas 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: 1998, 92)²⁷⁰

²⁶⁹ Lo anterior lo ubica como formando parte de cada campo, es decir, los ámbitos de producción, de reproducción, de consumo y de apropiación de los diferentes bienes de capital, estructuran a las sociedades y a la vez establecen las posiciones y disposiciones de clase en cada campo.

²⁷⁰ 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

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.

Los anteriores conceptos establecen una propuesta general que permite estudiar cualquier campo. Para Bourdieu, lo importante es ubicar en cada campo su especificidad y encontrar en cada caso cómo es que se articula lo simbólico con lo económico y con los procesos de dominación.

1) La época capitalista y las sociedades desmodernizadas o globalizadas no escapan a esto. Se habla que en la actualidad vivimos formas cada vez más sofisticadas y sutiles de dominación y subordinación donde el conflicto y la diferenciación socioeconómica es disfrazado por los procesos de globalización, por la idea de proceso histórico que favorece la liberación de las potencialidades individuales y colectivas que invisibiliza las estructuras socioeconómicas subyacentes en toda sociedad, es la afirmación de la conciencia global. No obstante, es posible otras lecturas que ven estos procesos como formas modernas de colonización de las conciencias, homologados por los modelos de las sociedades dominantes en el mundo. Esto trae consigo el descrédito de la particularidad, de lo relativo en tanto debilita los sistemas de creencias y de pertenencia nacional, regional o local hacia una construcción de unidad global; a pesar de que la realidad es cada vez más diferenciada y fragmentada (Pace:

las propiedades sociales" (Bourdieu: 1991, 134)

1997). Las religiones también son atravesadas por las contradicciones sociales y en ellas también se da un cuestionamiento de las particularidades institucionales y de pertenencia, aún más en la referencia identitaria institucional. Los DR, en este sentido, se consideran como universalistas, aunque como se ha visto, es el predominio de una visión relativista que se impone como verdad²⁷¹, - independientemente de las bondades que se desprenden de los DR.

2) La diferenciación y dominación sociopolítica en cada sociedad sigue aún hoy estableciendo estratos y clases sociales – que también parecen diluirse; sin embargo, como dice Bourdieu, a cada clase le corresponde diferentes formas de expresarse y vivir, marcando una distancia y estigmatizando a otros, si es necesario. En este sentido, las expresiones religiosas se enuncian también bajo esta perspectiva. Ello ha implicado la diferenciación y el estigma de muchas expresiones religiosas y grupos sociales como han sido en primera instancia, las expresiones indígenas, a las cuales se les ha negado históricamente su existencia, donde sólo se habla, de expresiones católicas populares latinoamericanas, y sólo se habla de las religiones indígenas para hacer énfasis de ellas, como expresiones paganas y donde siempre se ha considerado fundamental evangelizarlas adecuadamente, como es el caso del arribo protestante o de programas de fortalecimiento de la evangelización católica. Para finales del siglo XX y principio del XXI ha significado una reestructuración no sólo discursiva sino de acciones prácticas hacia el trabajo misional católico, atendiendo a los “signos de los tiempos”. No obstante, las disculpas por los métodos de evangelización usados, por esa violencia ejercida hacia las culturas originarias en los procesos de conquista y colonización de América, Asia y África, continúan a la fecha, su trabajo misional; fortaleciéndolo con beatificaciones y santificaciones de indígenas conversos; además de hacer recomendaciones a los Estados nacionales para que fortalezcan a esas culturas originarias, desde luego, sólo de aquellas expresiones consideradas positivas o buenas a los ojos del cristianismo católico.

Los discursos ideológicos aparentemente apuntan hacia la defensa de esos pueblos originarios, sin embargo, es claro también que lo que hay que fortalecer

²⁷¹ Trabajos como los de Santos (1995), Heuer y Schimer (2000), Spickard (1999), Riis (1999), (Vyver: 1996), Segato (1997

de esas culturas son aquellos aspectos “positivos” y que la iglesia católica ha sabido rescatar e integrar, no así, aspectos ajenos al catolicismo de esos pueblos autóctonos.²⁷²

Para el caso de las Iglesias Protestantes ha significado la justificación desde el siglo XIX de un proyecto misional en América Latina, argumentando que no habían sido evangelizados debidamente por los católicos los pueblos autóctonos y la población mestiza sufría también de una deficiente evangelización al cristianismo. Ellos también se adjudican la potestad de misionar en tierras paganas sin ningún cuestionamiento sobre la posibilidad de que estos individuos, de estas comunidades indígenas o mestizas puedan asumir sus derechos religiosos.²⁷³

3) Derivado del anterior, el derecho que se han abrogado las jerarquías eclesiásticas, cualquiera que esta sea,²⁷⁴ de misionar, evangelizar o re evangelizar a los sectores de estratos sociales más bajos económica y políticamente hablando – debido a los procesos de colonización - ha generado procesos de discriminación, racismo y minusvalía de las propias expresiones, al negarles constantemente no sólo una valorización en sí mismos de sus expresiones religiosas, sino siempre sujetos a su arbitrio²⁷⁵. En la actualidad no sólo vemos la existencia de cotos de poder y territorio de las instituciones religiosas, también estamos frente a un proceso de liberación de los individuos, de esas instituciones; se establecen nuevas formas de pertenencia religiosa en donde las emociones y

y 98) y capítulo 2 de este trabajo, dan cuenta de esta problemática de los DHU y DR, religión y globalización.

²⁷² El caso de México es representativo de esta nueva adecuación misional, entre otras cosas, con las beatificaciones de los llamados mártires del catolicismo: Los Niños de Tlaxcala y los Mártires de Cajones en Oaxaca, indígenas conversos quienes delataron las expresiones religiosas de sus pueblos, como actos de idolatría. El año 2002, es efectivamente digno de recordar, no sólo por la afirmación de la conversión sino también porque sigue mostrándose la dinámica de una “tolerancia represiva” (Marcuse 1969). Marcuse mostró que a través de la existencia de una falsa conciencia, se 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: En la actualidad esto se ve con mucha claridad en la opinión pública que generan los medios de comunicación, como fue el caso de la beatificación de los Mártires de Cajones y la Santificación de Juan Diego.

²⁷³ La dinámica y la argumentación para misionar no difiere de la católica, en términos de la necesidad de salvar almas. Entre las diferencias podemos decir, que los evangélicos, requieren convertir a otras expresiones religiosas, mientras que los católicos hasta una década, sólo tenían que fortalecer su presencia. Así también, ciertos elementos para el proselitismo difieren un poco, utilizan con mayor énfasis, la necesidad económica, la enfermedad, los desastres naturales para ayudar; la ayuda se condiciona a la conversión. Casos como los taxis aéreos evangélicos donde sólo subían y en algunos casos, todavía pasa, a los conversos o a quines estuvieran dispuestos a orar podían ser asistidos.

²⁷⁴ La mayoría de las veces con la aceptación de los gobiernos en turno en cada sociedad.

²⁷⁵ En 1992 asistí a una convocatoria pública que se hizo en Chiapas, como ya mencioné en el capítulo 1, para opinar sobre la posibilidad de legislar sobre las expulsiones – cualquiera que esta fuera – de miembros de las comunidades por otros miembros. Se dio un interesante reacomodo religioso, se unieron ecuménicamente la iglesia católica, representada por las diferentes vertientes teológicas internas y las expresiones religiosas derivadas del protestantismo y grupos para cristianos para defender su derecho a misionar en tierras paganas, en poblaciones indígenas. En otros momentos todas estas expresiones religiosas compiten por clientela y permanencia. Quedó claro los intereses y posiciones de los grupos religiosos frente a los pueblos indígenas.

la libre expresión individual tiene mayor espacio, la espiritualidad individual se torna preponderante y la institución menos relevante.

4) La existencia de nuevas formas no sólo de evangelizar sino de creencias religiosas trae consigo también la resistencia y también una apropiación cultural (Bonfil: 1981) que ha dado como producto una nueva reconfiguración de los elementos religiosos externos con los propios, lo cual mantienen viva la diferencia, la tensión o el conflicto.

Se tienen varias respuestas frente a las nuevas formas religiosas y de evangelización. Por un lado, las prácticas sociales que se promueven derivadas de la conversión establecen, al interior, relaciones diferenciadas entre los miembros de la comunidad, se establece de entrada una diferenciación entre conversos y no conversos. También se rompen lazos familiares y de compadrazgo, así como el de sentido de comunidad. Por otro lado, se crean nuevos lazos entre conversos y se cuestionan la pertenencia a una comunidad, a un pueblo, a una historia común²⁷⁶.

En este sentido los procesos de conversión rompen con un marco estructurado bajo el cual se ciñen las actividades y prácticas sociales, que como ya dije, se construyen como formas de resistencia y reconfiguración cultural, que había logrado marcar una diferenciación frente a la sociedad dominante, en donde el mundo es inteligible (Geertz).

Actualmente estos cambios provocan una cuestión de eficacia simbólica que hasta ahora marcaba la inteligibilidad del mundo, lo cual lesiona la estructura social, las relaciones de parentesco, de compadrazgo, de matrimonio, de poder social, económico y político. Esto es, lesiona el sustrato profundo de sentido y pertenencia del grupo y de cara a la sociedad mayor.

Como Geertz menciona al romperse la inteligibilidad se quiebra la eficacia de esas motivaciones, de esas emociones, de esas acciones que dan sentido y que hace que todo parezca de un realismo único.

Desde la perspectiva de Berger se pierde el sentido global de unidad y por lo

²⁷⁶ Ver en el Capítulo 5, inciso 5.4.5 Conversión, conflicto y organización social, el apartado sobre visión del mundo y el acto de convertirse, página 281 - 285

tanto, de pertenencia; la identidad se fracciona o como dice Bourdieu, el poder de ese capital simbólico pierde su eficacia.

Las nuevas propuestas religiosas no sólo en las comunidades indígenas sino en general, trastocan el campo religioso hacia una diversidad y una diversificación cada vez mayor donde se dan procesos de homogeneización y de diferenciación como lo han mostrado varios teóricos de la teoría de la globalización de la religión²⁷⁷ donde el conflicto forma parte inherente de estas transformaciones del mundo religioso y social, - *el caso de los Versos Satánicos, los movimientos fundamentalistas, las limpiezas étnico religiosos en la Europa Oriental o el caso del Tíbet* – cuando las particularidades son más importantes que las similitudes y cuando las religiones particulares son situadas en el contexto de circulación global como en el caso Rushdie. Lo que está en juego no es la pérdida de su Fe, sino la desvalorización y relativización del islamismo frente al mundo globalizado (Beyer: 1994, 3) y podemos decir lo mismo de las religiones indígenas versus la diversidad religiosa globalizada.

En este contexto el campo religioso actual nos invita a una constante reflexión de nuestros aparatos teóricos que indiscutiblemente nos llevan a posturas de cómo mirar la relatividad de la realidad en un mundo que pretende borrar las diferencias y crear, por lo menos ideológicamente, la idea de homogeneidad cultural, una conciencia global.

b) Los sistemas simbólicos de creencias que reafirman y vinculan a los individuos no sólo con instituciones religiosas específicas, sino con vínculos comunitarios cosmogónicos, donde el origen de esos pueblos, el territorio y la naturaleza forman parte de un todo que no es posible desarticular, como serían los pueblos indígenas y tribales. Ejemplos como el de San Juan Chamula en Chiapas en donde, desde 1974, se han dado expulsiones no sólo de la población indígena que se convirtió a otra religión sino también de las instituciones católica y protestante de su territorio, debido a los cambios que estas instituciones pretendían hacer, muestran la defensa²⁷⁸ de su propia expresión religiosa, la cual mantiene fuertes

²⁷⁷ Entre otros: Wallerstein (1994), Robertson (1987), Beyer (1995), Pace (1997), Segato (1997,98)

²⁷⁸ No quiero negar las relaciones de poder internas sino hacer referencias a los elementos religiosos y de pertenencia que muestran esas expulsiones desde 1974. Desde luego que este conflicto religioso está ya muy viciado por las intervenciones y por las relaciones de poder que se han ido gestando.

referentes cosmológicos mayas.²⁷⁹ Como menciona Alicia Barabas (1989 y 97) en Chamula hay referencias actuales a los movimientos mesiánicos de 1868 tanto en el sistema de gobierno como en sus expresiones religiosas.

Otro caso significativo es el de los Huicholes de Jalisco, aunque también se da en los otros estados, los cuales en los últimos años han continuado con expulsiones de sus territorios de los Franciscanos.

c) Los sistemas de creencias que establecen una expresión de lo religioso a través de instituciones especializadas que refuerzan una tradición, un orden y una manera de vida, también son trastocados con las transformaciones religiosas derivadas de los procesos de globalización. Aunque cabe aclarar que en muchos casos, estas religiones funcionan en el circuito globalizado como es el caso de varias expresiones evangélicas donde usan su relación de dominación y prestigio para lograr su aceptación²⁸⁰ y sus vínculos y lealtades trascienden lo local, regional o nacional²⁸¹.

Con los cambios religiosos que se viven dentro y fuera de estos sistemas, lo que se atenta, en la mayoría de las veces es esa institucionalidad más que el referente de expresión religiosa. En este caso tenemos al catolicismo y a los protestantismos que permiten formas diferenciadas de vivir la religiosidad, en donde el individuo es liberado a través de su expresión individual de las ataduras institucionales. Los movimientos pentecostales en la actualidad permiten a los individuos mayor libertad de su propia espiritualidad. Las reacciones y los conflictos que se derivan de la deserción religiosa obligan a reforzar sus vínculos con los gobiernos y con las leyes nacionales que reconocen o no la LR; se trata de

²⁷⁹ Alicia Barabas (1997) nos menciona que los oráculos, los colores asociados con puntos cardinales, los números asociados con nociones cosmogónicas, los rituales terapéuticos, están asociados a las expresiones religiosas mayas y que hay un cierto continuum. Estas expresiones cualquiera las puede constatar, si uno asiste a la Iglesia de San Juan Chamula prácticamente todos los días de la semana.

²⁸⁰ Rita Segato habla de cómo en el proceso de globalización las diferencias sociales se borran de sus contextos históricos como es el caso de la defensa de la negritud que se vuelve una moda más que una reivindicación histórica, igual pasa con los movimientos internacionales de reivindicación étnica que son descontextualizados de sus particularidades nacionales y regionales. Con las nuevas expresiones religiosas o modas o lugares de comida pasa igual, se consumen y se viven como cambios de prestigio y modernidad. Las expresiones religiosas muchas veces se vuelven expresiones de modernidad y de diferencia frente a la opresión que puede dar la pertenencia étnica (1998) debido a la situación de dominación y subordinación.

²⁸¹ No es la intención de este trabajo de reducir o proponer enfáticamente que el objetivo principal de estos grupos evangélicos es el de crear únicamente un punto de vista transnacional, estoy consciente que algunas de las denominaciones y movimientos religiosos han reforzado la identidad étnica o nacional. Estoy tratando de señalar, que en otros casos, actúan en el sentido contrario, y expresan el antagonismo local a través de objetar o negar los valores y formas sociales de interacción local; por lo tanto, sus primeros vínculos son necesariamente con propuestas históricas y religiosas que, tienen sentido y que los integran aun mundo de referencia mayor que da coherencia a su nueva forma de vida.

buscar la acreditación de los diferentes grupos religiosos.

d) Los sistemas religiosos contemporáneos que crean la idea de unidad de aquello que está dividido, diferenciado y muchas veces en conflicto. Como dice Pace (1997), es más aguda esta visión de unidad cuando las nuevas expresiones tienen un poco de diferentes religiones como es el caso de las religiones de la *Nueva Era* que hablan algunas de ellas de una unidad planetaria que vincula a los humanos con los extraterrestres o simplemente a todos los humanos. Al negar la tensión y el conflicto a partir de una universalidad de lo humano y de la espiritualidad, ellas se expresan, la mayoría de las veces, en pequeños grupos pero con la firme idea de hermandad con todos los otros que profesan su misma religiosidad, los cuales muchas veces se encuentran en diferentes países, lo que les da la idea de hermandad.

El campo religioso se sucede dentro de un mundo cada vez más disminuido por esta idea de cercanía y conciencia global, a través de la percepción de las personas, derivado por la difusión y contacto cultural que hoy es cada vez más evidente, a través de los medios de comunicación, venta de música, libros, circulación de voceros religiosos por todo el mundo que resulta como nos dice Rita Segato (1998b), en una dislocación de la adhesión religiosa que favorecen las distancias geográficas entre individuos y localidades.²⁸² Casos como la circulación de chamanes andinos que trabajan con Ayahuasca por todo el mundo, celebran rituales con ese enteógeno que establece relaciones con energías sagradas y, justamente, a través de arquetipos, por medio de las imágenes vincula a los indígenas y a los europeos, mexicanos, estadounidenses en una comunidad global. O, chamanes huicholes que circulan por todo México y otros países llevando su conocimiento e iniciando a personas en el mundo chamánico. Es decir, se da una fragmentación cultural e individual en donde los vínculos y las alianzas salen de las fronteras nacionales.

Bajo esta perspectiva también las religiones evangélicas circulan y establecen lazos entre *hermanos conversos*, *hermanos de salvación*.

Así que no sólo se tiene un achicamiento sino la emergencia de circulación de

²⁸² Desde la óptica de Touraine lo que se cuestiona no es la sociedad sino la cultura, ver en este trabajo el Capítulo 2, inciso

personas y bienes religiosos, atravesando fronteras como los casos anteriores lo muestran, y creando discontinuidades históricas y culturales (Pace: 1997; Segato 1998b).

Lo interesante está en que no sólo se atraviesan fronteras, se dan discontinuidades históricas y culturales pero también se facilita, la puesta en escena de identidades dislocadas pero que construyen en esos nuevos individuos y lugares, identidades y pertenencias diferenciadas como he ido mencionando a lo largo de este trabajo.

La incidencia del campo religioso depende del lugar y posición que esta tenga en la sociedad. En México tenemos todavía una religión mayoritaria que ha contribuido a lo largo de su historia a legitimar los diferentes regímenes sociopolíticos – ya sea en la conquista, en la colonia, en la independencia, en época posrevolucionaria y en la actualidad -. La iglesia católica ha sido el referente culturo-religioso preponderante, la cual a pesar de los procesos sincréticos derivados de los contactos con los pueblos indígenas, ha negado constantemente el valor y existencia paralela de las expresiones religiosas indígenas. Sin embargo, hoy convive con una multiplicidad de expresiones religiosas, además de las indígenas, que mina su importancia religiosa y hace que en México se hable de un pluralismo religioso que se encuentra en todos lados y sectores sociales.

3.7 El campo Religioso en zonas indígenas de México

La expresión religiosa de los pueblos indígenas en nuestro país debe ser entendida como una relación histórica, ya que ésta vincula a la sociedad en donde es transformada y a su vez transforma a la sociedad²⁸³

López Austin nos dice que en los sistemas de creencias hay elementos que parecen inmunes al tiempo, al cambio, tienen un proceso lento de transformación, que se puede observar como el núcleo duro. Pero también, existen elementos que se transforman considerablemente a consecuencia de cambios sociales, políticos

2.1. La modernidad, la desmodernización y el individuo.

²⁸³ Otto Maduro trabaja bajo esta perspectiva en donde nos muestra la interrelación de lo religiosos en la sociedad y como se afectan mutuamente. Para el caso de las religiones indígenas o nativas, la interrelación es evidente por el lugar que juega lo religioso en la sociedad.

y culturales, estos son elementos flexibles. Lo que configura a las religiones como sistemas complejos en donde en cada cambio demanda una recomposición de todas las relaciones. Se da un juego constante de reacomodo, de congruencia / incongruencia, de orden / desorden, ruptura / continuidad. Lo que nos habla de que las religiones están en constante movimiento. (2002, 17)

“Si buscamos los mecanismos de recomposición de las religiones las encontramos precisamente en sus elementos más reacios al cambio. Integran un conjunto estructurado al que podemos dar el nombre de ‘núcleo duro’. Esa parte medular de la religión cohesionan todos los elementos, hasta los más dúctiles y mutables, los organiza y les da sentido; pero además, selecciona, asimila, ordena y da coherencia y sentido a los nuevos elementos que se van incorporando a la religión, de tal manera que se constituyen como un centro rector de todo el sistema”(Op. Cit. 18)

Por ello, es importante tomar en cuenta que las religiones deben entenderse como dinámicas, en un juego de ajuste y desajuste²⁸⁴ y que debemos ubicarlas en sus contextos históricos.

Bajo esta mirada, el capital simbólico, en las configuraciones religiosas indígenas²⁸⁵, se ha comportado refractario no sólo a su desaparición sino a aquello que implique la pérdida del sentido de mundo que ellos proveen. La resistencia ha sido una de las vías para su permanencia, la cual ha sido muchas veces clandestina y a través de los procesos sincréticos que, Alicia Barabas apunta, toman la forma de nuevos mitos, esa apropiación cultural

“... remite a procesos multivocales en los que la cultura es reconfigurada por los actores sociales como parte de la resistencia colectiva a la dominación” (Barabas: 2000: 13).

El sustrato cosmológico indígena sigue formando parte de ese ethos cultural que los vincula con el territorio y el territorio es el mapa cosmológico que da sentido y

²⁸⁴ Las actuales religiones indígenas (ya sean en su acepción más católica o indígena) se deben mirar bajo esta perspectiva, que esto permite entender las transformaciones y las continuidades, aún en los contextos protestantes.

²⁸⁵ Miguel Bartolomé nos dice que es preferible hablar de configuraciones religiosas, al referirnos a las expresiones religiosas en los pueblos indígenas debido a la diversidad de ellas, producto de la diferenciación coyuntural de la

pertenencia. Es una puesta en el presente nos dice, Barabas, de esos referentes de sentido de mundo, de esas estructuras profundas ahora sincréticas las cuales se construyen en el aquí y en el ahora.

“... se construyen en relación al presente, no sólo como medios de entendimiento sino como recursos para la transformación de las relaciones de poder político y simbólico” (Ibíd.)²⁸⁶

El capital simbólico indígena forma parte de las expresiones sincréticas del pluralismo católico, asumiendo en cada comunidad indígena formas diferentes pero derivados del mismo sustrato indígena – mesoamericano -, que hacen referencia no sólo al proceso de conversión y evangelización sino a una diferenciación local que permite el sentido de pertenencia de cada comunidad como nos dice Miguel Bartolomé (1997). Así también es posible, encontrar expresiones religiosas indígenas que hacen referencia al mismo sustrato mesoamericano pero que el catolicismo no interviene²⁸⁷.

En la actualidad con las conversiones a los protestantismos se están creando nuevas configuraciones religiosas, muy diversas, determinadas por las coyunturas específicas de los procesos de conversión estableciendo una diferenciación local importante, en donde predomina la diversidad de formas de inserción social.

Por lo que hoy en día se pueden ver enfrentados los pueblos indígenas a las nuevas configuraciones religiosas que se producen con los protestantismos en sus pueblos, pero también se dan casos de creación de nuevos procesos sincréticos donde la apropiación cultural de esos referentes protestantes o evangélicos es también selectiva y pueden también establecer nuevas formas de resistencia sociocultural y religiosa²⁸⁸.

evangelización en cada región y en cada pueblo (1998)

²⁸⁶ Ejemplos de cómo en la actualidad se da la apropiación cultural y cómo esta se entrelaza con los sustratos profundos cosmogónicos indígenas, que se reconstruyen y construyen en la a temporalidad mítica, mezclando eventos de una época, de un momento histórico con otros, sin importar la cronología de ellos, dan cuenta de ese ethos cultural profundo y de su capacidad para permanecer. Tenemos ejemplos excelentes en los trabajos de Alessandro Luppo, Patricia Burdi de esta puesta en el presente. Se pueden consultar los trabajos presentados por los autores anteriores en Ferro, Germán (comp.) *Religión y etnicidad en América Latina*, tomo II, Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, ALER y II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia ICER, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, Colombia, 1997.

²⁸⁷ Como ya lo mencioné en el primer capítulo.

²⁸⁸ La apropiación y procesos sincréticos muchas veces permiten visibilizar los referentes indígenas, como es el de los

Sin dejar de ver esta apropiación cultural, también es evidente el enfrentamiento entre ambas expresiones religiosas, por el poder simbólico y poder social que implica y que enfrenta sentidos de mundos diversos en el mismo espacio.

En ocasiones el proceso de conversión evangélica o paracristiana lleva consigo la desintegración de los pueblos indígenas debido al cambio sociocultural que se propone, se da una fragmentación de las comunidades, la renuncia étnica – sustitución cultural y muchas veces lingüística -²⁸⁹.

Esto crea al interior de las comunidades una situación de tensión y conflicto socio religioso, donde surgen nuevas correlaciones de fuerza intra e intrarreligiosas en la recomposición e impugnación social, donde entran en juego no sólo las instituciones eclesiásticas, - aunque siempre en menor instancia para el caso católico, ya que lo que se disputa no forma parte del referente católico como tal – también las instancias nacionales e internacionales en el ámbito jurídico – legal y DH y DR, así como la opinión pública que favorece o no el derecho a misionar, enmascarado a través de los derechos individuales; rara vez se defienden derechos culturales a través de la opinión pública.²⁹⁰

Participan también las instancias nacionales e incluso internacionales quienes avalan las acciones proselitistas de cualquier religión²⁹¹, sobre su derecho a misionar, a establecer estrategias proselitistas a partir del referente constitucional en el que prima no sólo los derechos individuales, sino la libertad de conciencia

hacedores de lluvia en Yucatán, asociados con el Chaac, Dios de la Lluvia prehispánico y la revalorización de los chamanes en las iglesias pentecostales. Ejemplos notables los tenemos en América del Sur con los Toba y Pilagá del Chaco Argentino estudiados por Pablo Wright entre otros. Los trabajos publicados por Alicia Barabas son buen ejemplo de esto (1991) En México Pierre Bastian en una conferencia en Guadalajara en 1989, hacía referencias a estas posibilidades para el caso de México con respecto a los protestantismos.

²⁸⁹ Los trabajos de Marion Aubré, "Les mouvements pentecôtistes au Brésil. De l'entraide a la fragmentation" en *Modernisation social, Dossier du CEDEJ*, Le Caire, 1991, para el caso de Brasil y Argentina, dan cuenta de esta situación de desestructuración y pérdida del sentido de identidad, los estudios ya viejos del Colegio de Etnólogos y Antropólogos en México que hicieron un análisis sobre el trabajo del Instituto Lingüístico de Verano, el trabajo de Elisabeth Rohr (1997) sobre Ecuador, el trabajo de Esther Sánchez para Colombia: "Melicio Cayapú Dagua. Esta preso mi sargento. Estado de normas. Estado de rupturas" en *Antropología Jurídica*, Ediciones Antropos, Bogotá, 1992, "Pecados, combates y juicio final. El impacto de los evangélicos sobre el Derecho Paez", en el Simposio Transformaciones Religiosas, en el *XII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, México, 29 de julio al 4 de agosto, 1993, y mi propio trabajo (Fabre: 1993, 95) son buenos ejemplos de esta situación.

²⁹⁰ Desde 1992 a la fecha he revisado periódicos nacionales y regionales notas sobre conflictos religiosos, lo común en esos artículos es la defensa de derechos individuales, la libertad de conciencia y un acentuado énfasis en el fanatismo religioso de los pueblos ya sean indígenas o campesinos. Chiapas es quizás el estado con mayor injerencia de la opinión pública, la cual no ve la relación de los pueblos indígenas con sus sistemas de creencias y su organización como algo valorativo. Son más indicativos del atraso cultural y su cerrazón a la modernidad.

²⁹¹ La reforma al artículo 130 Constitucional como veremos en el siguiente capítulo, no considera restricciones o reglamentaciones a las estrategias proselitistas. Se asume un concepto universal occidental sobre el significado y referente de lo que son instituciones religiosas, donde las expresiones cultura religiosas indígenas no tienen derechos, a menos que, asuman un referente occidental y se registren como asociaciones religiosas. Situación que implicaría una transformación de estas expresiones religiosas y que merece una reflexión con más detalle.

como ya se ha visto en la Primera Parte. Además de la invisibilización del referente cosmogónico indígena que da sentido a los pueblos y la no existencia de derechos culturales, fincan las bases de negociación y conciliación que veremos en los siguientes capítulos.

La existencia de una diversidad de expresiones, producto de la modernidad y la secularización ha hecho a México un país con una pluralidad religiosa que trastoca la supremacía católica. A pesar de la aceptación no sólo social sino jurídica de un pluralismo religioso, en el país se continua invisibilizando la existencia de las religiones indígenas al negar los derechos culturales, lo que implica dar un estatuto público a esas colectividades como veremos en el siguiente capítulo.

La existencia de un pluralismo²⁹² religioso no quiere decir, necesariamente el reconocimiento de una variedad amplia de expresiones religiosas ni tampoco libertad religiosa individual; depende de cómo se construye social y jurídicamente en cada sociedad ese pluralismo y por ende, se establece también la posibilidad o no de L. R. Por ello, en el siguiente capítulo abordaremos cómo es que se ha edificado el pluralismo religioso y los límites.

3.8 Los conflictos sociales y las ciencias sociales

Los conflictos sociales se han observado desde diversas perspectivas teóricas que van desde las que consideran a los conflictos como aspectos anómalos y negativos al considerar a las sociedades como sistemas cerrados, estáticos y en equilibrio, hasta las que los observan como elementos que contribuyen al cambio social, a la reintegración y al reforzamientos de los lazos grupales, comunitarios, nacionales y suprarregionales. Atravesando por aquellas que consideran a las sociedades en constante movimiento y transformación, en donde el conflicto es algo inherente a lo societal²⁹³.

²⁹² De hecho pero no de derecho.

²⁹³ Desde la antropología se ha estudiado, no sólo la disputa y conflicto sino la resolución de conflictos desde varias perspectivas las cuales han contribuido a un mejor conocimiento y manejo de los conflictos. Se puede consultar: los trabajos pioneros de Max Gluckman 1940 *Analysis of a social situation in modern Zululand*, Bantu Studies, 1954, 55 y b, dieron pie a una escada de estudios sobre el conflicto en general y principalmente sobre la resolución de conflictos que hasta nuestros días se tienen como objeto de estudio desde la antropología jurídica principalmente. Los trabajos de Elisabeth Colson: 1953 "Social control and vengeance in Plateau Tonga society" en *África* 23: 199 – 211; Laura Nader 1965 "Choices in legal procedure, Shia Moslem and Mexican Zapotec". *American Anthropologist* 67 (2): 394 – 399; Victor Turner 1957 *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*, Manchester, Manchester University press; 1974 *Drama fields and metaphors: Symbolic action in human society*, Ithaca, Cornell University Press; Laura Nader y Duane Metzger 1963,

Hablar de los conflictos²⁹⁴ en general, es hablar de: 1) situaciones en donde la correlación de fuerzas, sin importar el campo social de que se trate, es algo inherente a ellos. Los conflictos se manifiestan, entre otros elementos, a través de la confrontación entre construcciones de la realidad, lo cual conlleva a relaciones sociales diferenciadas, que pueden ser desde índole interpersonal – entre dos o más personas -, hasta generacional, de intereses grupales, gremiales, de clase, etc.

2) Los aspectos cognitivos de la realidad y los aspectos materiales de cada individuo o grupo en confrontación establecerán las estrategias, las formas y los mecanismos que imprimirán las particularidades de cada ámbito de conflicto.

3) Incluso de los mecanismos de resolución de los conflictos o situaciones largas de tensión social que nos invitan a su estudio y reflexión sobre los procesos que permiten la resolución del conflicto o situaciones diversas de convivencia entre la tensión, la distensión y conflicto intenso. En este caso, los conflictos religiosos en pueblos y comunidades, nos muestran situaciones largas de tensión y conflicto, en donde las resoluciones en algunos casos implican no sólo sanciones sino expulsiones, como veremos en el capítulo 5.

Los conflictos son procesos sociales que sufren cambios a lo largo del tiempo, dependiendo de las percepciones que del hecho mismo se van produciendo en donde los individuos o grupos de individuos cambian de posición y/o de

“Conflict resolution in two Mexican communities. *American Anthropologist New Series* 65: 584 – 592; Nader y Todd (eds.) 1987 *The disputing process: law in ten societies*, New York, Columbia University; Le Vine 1961 “Anthropology and the study of conflict: an introduction”. *Journal of conflict resolution* 5: 3 – 15; Phillip Gulliver 1979 *Dispute and negotiation: a cross cultural perspective*, New York, Academic; Collier, Jane 1995. Otros estudios observan la no solución de los conflictos así como la evitación de ellos y situaciones prolongadas de tensión y transformación de las disputas Sally E. Merry 1979 “Going to court: strategies of dispute management in American urban neighborhood”, *Law and society Review* 13: 891 - 925; Rally E. Merry y Neal Millar (eds.) 1993 *The possibility of popular justice: A case study of community mediation in America*, Ann Arbor, University of Michigan Press; Barbara Yngvesson 1993 *Virtuous citizens, disruptive subjects: Order and complaint in an New England court*, New York, Routledge; así como la introducción de las relaciones de poder y el cambio histórico entre otros June Starr y Collier 1989 *History and power in the study of law: New directions in legal anthropology*, Ithaca, Cornell University Press y Richard Adams: 1978.

²⁹⁴ El conflicto también ha sido definido como actividades o acciones incompatibles con otras que impida, interfiera o lesione las posibilidades de otras de ser efectivas o de llevarse a cabo. La incompatibilidad está referida no sólo a acciones sino también a valores. En este sentido el trabajo de los antropólogos se ha centrado entre, otras perspectivas a observar la relación entre conflicto y cultura; como un producto cultural. Sin embargo, los antropólogos en general, no dejan de observar que el conflicto tiene componentes psicológicos, biológicos y sociales.

Por ello, los estudios sobre el conflicto desde una perspectiva cultural también incluyen, el factor psicosocial, en donde la relación entre los valores y las emociones culturalmente construidas son importantes y es necesario tomar en cuenta este aspecto en los conflictos religiosos, ya que, lo que se discute y defiende son verdades absolutas. En especialmente cuando hablamos de procesos de conversión, ya que, estos procesos trastocan no sólo el nivel individual sino social de las personas conversas en donde viven e interactúan con otros y evidentemente trastocan todo el universo conocido y avalado. Los conflictos desde una perspectiva psicocultural nos hablan de las acciones, de los valores y las percepciones construidas colectivamente, así como los contextos estructurales que definen los lugares y las posibilidades de acción de acuerdo a cada grupo y cada individuo en el entramado social. El trabajo de Ross (1995) da cuenta de esta relación entre

percepción. Es por que cambian las controversias que están en disputa y la correlación de fuerzas que se despliegan a lo largo del conflicto. Los conflictos religiosos son un buen ejemplo, tanto de estos procesos largos como de énfasis en las distintas percepciones de acuerdo a los sentimientos, emociones y posiciones que se laceren.

El caso que nos ocupa: los conflictos religiosos, debe ser observado desde una configuración histórica social que permita advertir la creación y conformación socio religiosa y los puntos en controversia de los grupos involucrados en el conflicto. Desde una perspectiva general, es importante observar cuales son las características religiosas predominantes en el mundo y cómo influyen éstas en la visión nacional y en los distintos grupos, aspectos que se desarrollaron en los primeros capítulos.

Desde una perspectiva local,²⁹⁵ en nuestro caso, México, es relevante tomar en cuenta la relación de poder que se establece entre el Estado y las distintas formas de expresión religiosa, así como de los grupos sociales que intervienen en cada conflicto religioso. Ello permite apreciar los distintos procesos de conformación, de consolidación y eventual desenlace o no, de los conflictos en el seno de grupos concretos. Aspectos que he ido presentando en los capítulos anteriores y que lo haré en los dos siguientes.

En la medida que los grupos sociales en conflicto tienen mayores relaciones múltiples, como ya mencionaba Gluckman (1955) y Ross (1995), hay mayor disposición para establecer mecanismos de arreglo, buscar la distensión y eventual resolución. Por ello, los conflictos que he estudiado, pueden durar mucho tiempo entre 15 años o más, pues depende de la cercanía en las relaciones interpersonales y grupales. No es así cuando las relaciones no son sólo estrechas sino que enfrentan tanto a grupos internos, como externos; la posibilidad de arreglo se vuelve más compleja. Bajo esta dinámica se encuentran los conflictos religiosos contemporáneos en zonas indígenas en donde la confrontación no sólo

cultura y conflicto.

²⁹⁵ El trabajo de tesis Doctoral de Enrique Marroquín, hace una análisis sobre los conflictos religiosos en Oaxaca desde una perspectiva histórica y reseñando tipos diversos de conflicto tomando en cuenta la participación de la religión católica en distintas situaciones y grupos sociales. Así como, en este capítulo y los dos siguientes sobre la participación evangélica en el campo religioso.

opone a los individuos y grupos en el interior, como son a los hermanos, primos, padres, hijos, compadres, etc. sino que incluye a grupos e individuos del exterior provenientes de instancias diversas como son: los misioneros, los pastores, los abogados evangélicos, las asociaciones religiosas, el ministerio público, jueces, delegados estatales, federales, etc. lo cual dificulta la conciliación, interna y externa de los conflictos, como revisaremos en los siguientes capítulos.

Vale la pena mencionar también que justamente debido a la existencia de relaciones múltiples y estrechas, pueden también originar posiciones de incompatibilidad y generar desde el inicio de la conversión o llegada de los primeros misioneros, medidas drásticas y violentas para erradicar el problema de raíz.

Los conflictos religiosos están en el orden también de conflictos cognitivos, ya que, expresan visiones del mundo diversas a través de la configuración de realidades que marcan una coherencia tal que, impele a los individuos y grupos a vivirlos como realidades únicas y verdaderas. Por ello, requieren como ya se vio en los capítulos 1 y 2, de prácticas sociales concretas que permitan a cualquier sistema religioso expresarse y vivirse como real y único²⁹⁶.

Desde una perspectiva cognitiva también, los conflictos religiosos tienen al igual que otros conflictos un componente emocional importante, por lo que hace necesario tomar en cuenta los aspectos psicoculturales que intervienen en la construcción misma de los conflictos como su posible resolución desde el seno mismo de la sociedad en donde surgen.

Esto es tomar en cuenta no sólo la cultura como el referente de visión de mundo sino observar también la cultura que se genera para posibilitar o no el conflicto²⁹⁷, así como, las formas y grados que puede o no tomar el conflicto y su posible solución.

En nuestro caso, sobre conflictos religiosos en zonas indígenas, es necesario observar la relación y vínculo que tiene el sistema religioso en general con ese pueblo, así como con los grupos en conflicto. Ya que de ello dependerá que se

²⁹⁶ En este sentido los trabajos de Geertz, de Berger entre otros son fundamentales para entender no sólo la visión de mundo sino las prácticas concretas de cada sistema religiosos frente y con la sociedad.

²⁹⁷ Esto es, las normas, las prácticas, los valores y las instituciones de cada sociedad que impelen o no al conflicto; determinan aquello que está aceptado y lo que no es aceptado, así como las formas de disputa y resolución de las mismas.

generen determinados sentimientos y acciones frente a una situación de incompatibilidad de acciones, de prácticas y valores. Esto incluye desde luego, el factor de interpretación y percepción de las situaciones que en determinadas circunstancias puede o no jugar un papel decisivo para generar un conflicto. Por ello, es importante tener en cuenta a todos los actores sociales que intervienen: los pueblos indígenas en general y los grupos internos en conflicto, las Asociaciones Religiosas, las instancias de gobierno que intervengan a nivel nacional, estatal, regional y municipal. Todo ello influirá no sólo en los niveles y grados de conflicto, sino también las formas de intervención a partir de la cultura del conflicto que de ella emane y sus posibles vías de solución.

“Las disposiciones psicoculturales moldean la forma en que los grupos y los individuos procesan los acontecimientos y también las emociones, percepciones y cogniciones que los mismos provocan. Las disposiciones unen determinados hechos a las amenazas culturalmente compartidas, a la autoestima y a la identidad.” (Ross: 1995, 31)

Por ello se vuelve también indispensable, conocer cuál es la relación entre el ámbito jurídico legal que regula y establece los mecanismos de resolución o no de conflicto, tanto al interior del grupo como fuera de él. En este caso en el nivel nacional, pues de ello dependerá no sólo la viabilidad del conflicto sino también los caminos a su solución.

Es indispensable tener en cuenta la cultura del conflicto en el interior de cada grupo social y las relaciones estructurales del poder político, económico, social y religioso en el que se ven envueltos en términos de los grupos sociales en conflicto. Así como, la visión de mundo que tengan los grupos religiosos, ya que de ello se derivará la posibilidad o no de generar conflicto así como los mecanismos de solución.

Como ya vimos en los primeros capítulos, los sistemas religiosos universalistas como el cristianismo son generadores de conflicto y difícilmente toman opciones hacia la no disputa debido, entre otros factores, a los procesos misioneros y de conversión que tienen, pues, de lo que se trata, es de salvar almas, no importando los medios; como buscar posiciones y relaciones de poder.

En los siguientes capítulos se profundizará en las relaciones históricas que han establecido los grupos evangélicos con los pueblos indígenas en México y observara la posibilidad o no de conflicto. De igual manera se examinará la poca capacidad jurídica de dar solución a ellos, como ya se vio desde los capítulos anteriores, en términos de generar instrumentos internacionales y nacionales que puedan regular las controversias y que en los siguientes capítulos 4 y 5, revisaremos para el caso de México.

Parte 3. Libertad Religiosa y Pueblos Indígenas en México

Introducción

Este apartado está dividido en dos capítulos con el fin de exponer, en el capítulo 4, elementos generales sobre la **Libertad Religiosa en México** desde la colonización española hasta nuestros días. Se busca ubicar los procesos de transformación de las relaciones entre los gobiernos, españoles y mexicanos, con la iglesia católica, en primera instancia y con las otras diversidades religiosas. De igual manera se sitúan las relaciones contemporáneas entre el Estado Mexicano, los Pueblos Indígenas y las distintas instituciones religiosas.

En el capítulo 5, se plantean las relaciones entre el gobierno mexicano y un pueblo indígena del estado de Oaxaca como un caso representativo: ***San Juan Yaeé, Derechos Religiosos y Pueblos Indígenas***. A través de este, se muestra la relación entre libertad religiosa, pueblos indígenas y conflictos religiosos que permite ubicar la discusión sobre sistemas normativos propios, libertad religiosa y el marco jurídico legal contemporáneo en México, que más que acceder a la resolución de conflictos religiosos, contribuye a exacerbar, en muchos casos el conflicto, debido a las formas y premisas legales que se establecen en nuestra Constitución Política.

Por lo anterior, considero de suma importancia el análisis de los conflictos y tensiones sociales derivados y/o generados por la conversión religiosa, ya que, estos conflictos no son recientes, y continúan siendo constantes en las comunidades indígenas preponderantemente, aunque también, en las no indígenas, en donde todas las relaciones sociales existentes se ven cuestionadas, incluyendo las religiosas.

En las comunidades, dichos conflictos socio religiosos, se encuentran mezclados con los socio económicos y políticos, causando en algunos casos, tensiones y acciones violentas al interior de las mismas, provocando una inestabilidad social persistente, y aumentando o exacerbando tensiones ya existentes. Dicha

conversión plantea desde hace décadas un cuestionamiento sociológico y antropológico importante sobre los cambios socioculturales y las tendencias ideológicas que acompañan a dichos cambios. No obstante su estudio y sistematización de información eran nulos. En la actualidad contamos con una extensa gama de investigaciones sobre los procesos de conversión y transformación social que permite configurar una problemática social compleja y diversa en México.

Los conflictos socio - religiosos han salido a la luz pública, en la décadas recientes con mayor frecuencia, en muchas ocasiones exagerando o distorsionando los verdaderos móviles de los conflictos. Por lo cual, entre otros resultados y problemáticas, tenemos que, la opinión pública se debate entre, aquellos que dicen respetar y defender los derechos de los pueblos indígenas y aquellos que defienden los derechos de todo individuo al cual le han sido negadas o violentados sus derechos individuales; reduciendo los conflictos religiosos a hechos meramente políticos, distorsionando o minimizando el fenómeno religioso como un elemento importante en la generación de tensiones y luchas sociales como se pudo observar en el Capítulo 2.

La situación conflictiva se debate entre aquellos que defienden un orden jurídico constitucional, en primera instancia y aquellos que utilizan, dicho orden constitucional para negarlo, acomodarlo u olvidarlo para lograr o garantizar sus propios fines, sean individuales o colectivos. Aquí podríamos señalar tanto a las asociaciones religiosas, a las propias comunidades como a los servidores públicos, que en ocasiones no cumplen con la ley, la ignoran o simplemente la desconocen.

La información que a continuación presentaremos se obtuvo de investigación de trabajo de campo en zonas indígenas a lo largo de varios años. Trabajos realizados en Mecayapan, Veracruz en 1981 y en Oaxaca y Chiapas entre 1989 y 1992. Posteriormente en Nayarit 1994, 95 y nuevamente en Oaxaca en 1996 al 98. Estos trabajos tenían como objetivo el conocimiento de la diversidad religiosa en comunidades indígenas. El trabajo de campo realizado en Mecayapan, Veracruz se centró en conocer los cambios generados en la comunidad a partir de

la conversión, principalmente de los beneficios inmediatos que los conversos obtenían al cambiar de expresión religiosa, en este caso, me centré, principalmente en una racionalidad económica, en donde el consumo y gasto en bebidas alcohólicas era un elemento relevante para el cambio religioso y en el uso y distribución del gasto familiar. Dicha comunidad había sufrido una conversión a diferentes grupos religiosos derivados de los protestantismos; en esa época se encontraron seis grupos religiosos, además de una minoría católica. Esta conversión se inició y consolidó con la presencia durante 20 años de un matrimonio de lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

La información sobre el estado de Oaxaca se obtuvo a través de trabajo de campo en diferentes épocas que van desde 1991 al 1998, en donde se trabajó un panorama general sobre conflictos religiosos en comunidades indígenas, al igual que el trabajo en Nayarit; además se recolectó información de otros estados de la república sobre conversión y conflicto religioso²⁹⁸

La diversidad religiosa en México no es una cuestión nueva, simplemente que hoy somos más conscientes de su existencia debido a los cambios tanto en la representatividad numérica como social. La diversidad religiosa se debe asumir desde el pluralismo católico, desde las religiones autóctonas hasta la gran diversidad de protestantismos, sus disidencias y disidencias de estas; como aquellas religiones y pseudo religiones de origen cristiano y/u orientalistas.

Tenemos que ver a México como un país pluricultural, pluriétnico y pluri religioso, en el cual hasta años recientes, el aspecto religioso se había relegado no sólo del espacio científico sino del social, se le había negado un lugar específico en la sociedad. Las relaciones y negociaciones entre el estado y la iglesia o iglesias eran en muchos casos, relaciones tácitas, pero principalmente indicaban un maridaje entre la iglesia católica y el Estado; esto, desde luego, no excluye las negociaciones establecidas con las otras iglesias o alternativas religiosas, sencillamente que eran menos visibles. Se puede decir, que las relaciones con la iglesia católica eran y siguen siendo más visibles, ya que es todavía, la expresión religiosa dominante. Esta situación ha empezado a cambiar, a partir no sólo de las

²⁹⁸ El trabajo realizado para el INI en 1989 al 1991, en donde se obtuvo información de todo el país, en términos estadísticos

reformas constitucionales sino principalmente porque en décadas recientes, hemos podido constatar una presencia cada vez mayor de la diversidad religiosa. Es evidente la existencia de diferentes y diversificados grupos religiosos fuera del catolicismo que hacen evidente la innegable impugnación social que se genera por parte de los grupos mismos y, por su inserción cada vez mayor, en núcleos poblacionales que, en ocasiones confrontan al sistema social a partir de la adscripción religiosas (Fabre:1989 y 1991)

Las reformas constitucionales al artículo 130 han traído consecuencias inmediatas para algunos sectores de la población cuya preferencia religiosa era vivida como un estigma y una disidencia clara hacia el Status Quo cultural - religioso predominante.

El desarrollo e introducción del protestantismo en México tiene dos aspectos históricos importantes que deben ser considerados: 1) va aparejado a la introducción del pensamiento liberal del Siglo XIX, claramente expuesto por el presidente Juárez y Lerdo de Tejada en las Leyes de Reforma, las cuales establecen la separación de los poderes de la iglesia y el Estado, el cual ha implicado un proceso largo de secularización de ambos poderes así como de la sociedad civil. 2) El particular interés generado por los propios misioneros de las diferentes iglesias históricas protestantes por misionar en México y Latinoamérica (Fabre: 1989)

Más de un siglo ha pasado desde la promulgación de las Leyes de Reforma y la Ley de Desamortización de los bienes de la iglesia, encontramos hoy diversas expresiones del catolicismo, una gran variedad de protestantismos, sus disidencias y disidencias de estas, así como formas pseudo religiosas y pseudo esotéricas ya sean cristianas, orientales o "mexicanas". Sin olvidar desde luego, las diferentes variedades de expresiones religiosas indígenas, las cuales mantienen formas más prehispánicas al interior de ellas, que en ocasiones pasan a formar parte de los llamados catolicismos autóctonos (Fabre:1992,14).

Bajo un marco constitucional de garantías individuales, libertad religiosa, libertad de conciencia, libre tránsito y tolerancia religiosa, se debe observar el crecimiento,

y en algunos estados, también a través de cuestionarios y entrevistas en trabajo de campo.

expansión y alternativas sociales de la diversidad religiosas como formas de impugnación y enfrentamiento con el catolicismo y con parte de la cultura nacional (Fabre:1992).

No obstante lo anterior, reiteramos que los artículos constitucionales actuales y pasados, que tratan sobre la cuestión religiosa, privilegian las relaciones con la iglesia católica.;

De lo anterior se derivan dos aspectos que a nuestro juicio son importantes para poder ubicar la conversión a otras alternativas religiosas diferentes al catolicismo, tanto en términos individuales en las relaciones con el Estado: 1) la historia de la iglesia católica está íntimamente relacionada con la historia del país, en donde la iglesia ha jugado y sigue jugando un rol importante en la sociedad, ha dado el soporte sociocultural que hoy forma parte del capital cultural nacional; 2) este sustento sociocultural está siendo afectado no sólo por la existencia de la diversidad religiosa sino también por la cultura emanada de la población no creyente, quienes se identifican hacia la sociedad y a la nación bajo preceptos que están lejos del referente cultural dado por el catolicismo (Fabre: 1991b y 1992).

Tenemos no sólo una diversidad religiosa sino diferentes formas de interacción individual hacia la sociedad y hacia otros individuos. Bajo esta perspectiva de diversidad y complejidad, es posible referirnos al campo religioso en México; el cual asume peculiaridades locales, regionales, étnicas y nacionales que requieren ser tomadas en cuenta no sólo para poder evaluar su efecto social sino tomar decisiones y posiciones frente a esta diversidad de expresiones religiosas y actitudes y acciones individuales y, por supuesto, colectivas.

Por ello en nuestro análisis es necesario incluir la situación socio político, jurídico y religioso de los pueblos indígenas en nuestro país para poder acercarnos no sólo a los conflictos religiosos sino poder ubicar la relación entre Derechos Religiosos (DR), Libertad Religiosa (LR) y los Pueblos Indígenas (PI)

Desde la situación de los pueblos indígenas tenemos un patrón general desde la época independiente hasta nuestros días, la negación jurídica de la existencia de ellos como pueblos, como culturas dentro de la nación mexicana. Situación que aparentaba tener finalmente una salida hacia el reconocimiento jurídico legal,

aunque tardío, con la adición del 4to Constitucional, donde se les reconocía como sujetos originarios de estas tierras y dadores de una parte cultural nacional. Sin embargo, no obtuvieron personalidad jurídica ni se logró en ese momento el establecimiento de la Ley Reglamentaria. Se llevó a cabo una segunda reforma constitucional a través del artículo 2do Constitucional, en la cual tampoco fueron reconocidos los derechos colectivos, ni culturales. Esto trae consigo una situación que favorece la ambigüedad y la asimetría sociopolítica y jurídica de los Pueblos Indígenas no sólo frente a los conflictos de orden religiosos sino en general, con toda relación institucional y con cualquier otro sector social, con el que se genere una controversia, por lo que los litigios, soluciones y sanciones provoca en la mayoría de las veces mayor tensión social, como veremos en éste y el siguiente capítulo. La situación socio jurídica en este caso, de los pueblos indígenas, evidencia problemas y propone retos al Estado y a la sociedad en su conjunto. Si bien México, por un lado, da respuestas a la demanda internacional sobre DR al igual que a los Derechos de los Pueblos Indígenas (DPI), en la práctica dista mucho de reconocer realmente los DPI.

Capítulo 4 Libertad Religiosa en México

Introducción

La existencia de una diversidad religiosa en el país hasta décadas recientes empieza a evidenciar una fragmentación social a partir de la adscripción religiosa, no importando los bajos porcentajes reportados en los Censos Nacionales de población, que para 1980 mostraban para los llamados Protestantes un 3.3% y para las "otras" religiones 4.07% (incluye a los no creyentes); lo anterior representó una tasa de crecimiento del 151%, este aumento revelador, en los 80 constituyó un crecimiento acelerado de la diversidad religiosa y que ya era posible advertir desde 1960 (ver Cuadro sobre Censos de Población, en Anexo 5), en los Censos Nacionales. Para el año 2000, representan según el censo a nivel nacional un 7.63% sobre la población total del país. No obstante, estas cifras son consideradas bastante conservadoras, por debajo de las estimaciones no oficiales que marcan entre un 15 a un 20% para los 80's de población llamada genéricamente "evangélica", más la franja de población no creyente y las "otras religiones".²⁹⁹ Sin contar en esta diversidad las religiones indígenas que no tienen ninguna referencia al catolicismo y que no gozan de reconocimiento. Muchas de ellas, continúan aún hoy practicándose en la clandestinidad, en los pueblos y en sus lugares sagrados, otras como las iglesias nativas Cruzob y la Chamula o la Nueva Jerusalem³⁰⁰, que no gozan de reconocimiento oficial y tienen una resonancia social en sectores indígenas, campesinos.

Este crecimiento acelerado de la población no católica, usualmente se explica como resultado de la pauperización de la población, resultado de las condiciones

²⁹⁹ Que ya desde los 80, se evidencia la necesidad de abrir aún más los rubros sobre población no católica, debido a la gran diversidad, no sólo de origen evangélico sino de "otras religiones". Por ejemplo, quedan integrados grupos de origen no cristiano como: los *sufis*, en sus diferentes sectas, seguidores de Sai Baba, los budistas: theravadas, zen, chinos, tibetanos, donde cada uno de ellos, se abre en diferentes grupos; sectas japonesas como los majikaris; los saka kokai; grupos de la *Nueva Era* como *Eckancar*, *Cuarto Camino*, los diferentes grupos de la nueva mexicanidad y tradiciones indígenas, entre otras. Evidenciando la gran pluralidad religiosa y las posibilidades por sector socioeconómico y cultural de integrarse a una gama inmensa de grupos y cuasi – grupos religiosos., abriendo el abanico de posibilidades en términos de prácticas sociales diversificadas.

³⁰⁰ Los trabajos de Alicia Barabas sobre movimientos mesiánico milenaristas pasados y contemporáneos, así como las nuevas identidades de las iglesias nativas, dan cuenta de este mapa religioso que poco se sabe de el y que se suele minimizar. (Barabas:1987 y 1991)

económicas en décadas recientes³⁰¹. En este sentido, si tomamos como viable la anterior explicación podemos esperar una mayor expansión de la conversión, especialmente a movimientos pentecostales, Testigos de Jehová, adventistas, todos considerados como grupos religiosos que obtienen sus adeptos de estas capas socioeconómicas, así como población urbana marginal o clases bajas que engrosan las filas no sólo de los grupos anteriormente señalados sino también de los mormones. Continuaremos observando nuevas correlaciones de fuerza, reacomodos en las relaciones de poder y alternativas sociales en los años por venir.

A más de un siglo de existencia de estos grupos religiosos, han creado nuevos espacios de relación social, donde el poder simbólico derivado de las nuevas propuestas religiosas ha consolidado alternativas sociales, educativas, políticas, económicas y desde luego, religiosas, sustentadas, primordialmente, en el énfasis puesto en la diferenciación religiosa; el cual permite a individuos o grupo validar su nuevo estatus y formas de vida, a través de sus nuevos valores, nuevas formas de pensar y actuar.

Esto, desde luego, es una generalización que funciona, a primera vista, para todos los grupos no católicos, que van desde las denominaciones históricas hasta los testigos de Jehová. Lo anterior es válido si observamos que prácticamente todos los grupos religiosos fundamentan su propaganda y antagonizan, fundamentalmente, con la propuesta sociocultural ofertada por la iglesia católica, que deriva en un fuerte énfasis hacia un nuevo conjunto de creencias religiosas contrarias al catolicismo; lo anterior provoca la existencia de áreas conflictivas tanto en términos sociales como individuales. Segundo ofrecen alternativas sociales y económicas, las cuales al principio pueden ser atractivas e incluso volverse alternativas reales³⁰².

³⁰¹ Los trabajos de Jean Pierre Bastian (varios textos desde 1981 a 1994) en México, de Lalive de Epinau. *El refugio de las masas*, Pacífico, Chile, 1968, de Emilio Willems. *Pluralismo religioso y estructura de clase en el Brasil y Chile*, 1967 en Brasil y Chile son buenos ejemplos de esta propuesta, así como los de Stoll, David *¿Pescadores de hombre o pescadores de imperio?*, Desco, 1985; Stoll, David *¿América Latina se vuelve protestante?* ABYA-YALA, Ecuador, 1990; Marion Aubré en Brasil, "Les nouvelle tribus de la chrétienté", en *Raison Présente*, No 72, 1984, "La pénétration du <protestantisme évangéliste> en Amérique Latine", en *Revue Tiers Monde*, t. XXXII, no. 126, avril- juin, et mobilisation sociale Egypte - Brésil 1991; Garma (1987) para México y mi propio trabajo en México, Fabre, 1992, entre otros, dan cuenta de esta propuesta sobre los procesos de conversión, aunque desde luego no son las únicas razones. Falta profundizar también en investigaciones sobre la diversidad religiosa no cristiana que adquiere adeptos de clases medias y altas también.

³⁰² Los trabajos de Marion Aubré, "Les mouvements pentecôtistes au Brésil. De l'entraide a la fragmentation" en

Al apuntar que la diversidad religiosa es antagónica con la iglesia católica, se puede extender lo anterior y decir, que es antagónica con parte de la cultura nacional, tratando de crear o reforzar el pensamiento liberal en el cual, la sociedad y la nación quedan bastante distantes a la esfera socio religiosa, en nuestro caso, al mundo católico. También muestra, en otro sentido, que la relación inmediata no es con la nación sino con el ámbito de la palabra de Dios, en llevar a todos los rincones el evangelio. En esto contexto interesa resaltar un carácter de una relación transnacional que, vincula al converso a una historia universal, a alianzas entre hermanos de religión que establecen sus vínculos con el exterior, en el ámbito internacional (Segato:1997); esto es evidente con los testigos de Jehová, quienes tienen claro los referentes de alianza y cercanía con sus “hermanos de religión” a través no sólo de sus revistas que constantemente muestran a grupo de individuos en otros países y la similitud entre ellos, en términos de ser salvos e iniciar formas y costumbres similares no importando el lugar de origen de cada quien, además de las constantes referencias que ellos mismos hacen de sus “hermanos de religión”.

Bajo esta perspectiva el sistema religioso funciona como cohesionador, da otro sentido de pertenencia y trascendencia, el cual va más allá de la nacionalidad.

Tenemos en México una innegable presencia diversificada de grupos religiosos que como se ha dicho causan o generan otras formas de organización social, así como serios conflictos en varios ámbitos de la vida local, en primera instancia.

Lo anterior no es exclusivo de las comunidades indígenas, es un fenómeno generalizado, pero que, en esas comunidades se muestra mayor complejidad, debido a la relación que existe entre el ámbito religioso y la organización social. Por lo que, el estudio de las diferentes relaciones sociales y religiosas en comunidades indígenas permite observar mejor los rumbos y trayectorias de la conversión, porque la religión forma parte esencial, es parte nodal de la organización social indígena, genera formas y vías de relaciones así como cohesión grupal; soslayar lo religioso como un elemento decisivo de cambio o permanencia, es no percibir los indicadores sociales que permiten entender las

Modernisation social, Dossier du CEDEJ, Le Caire, 1991 y Rita Segato (91, 97, 98) sobre Brasil y Argentina, los de

diversas formas de interacción social y coexistencia que están expresadas a través de la religión, como productora de sentido³⁰³

Los cambios religiosos en comunidades indígenas deben ser vistos como un complejo de relaciones sociales: son conflictivas, desestructuradoras del orden social establecido, confrontan cotidianamente las actividades que envuelven el espacio no sólo socio religioso, ni económico sino político, en donde la negación al trabajo colectivo o a la contribución a la comunidad como un todo, es visto como un acto de traición, va en contra de su ethos social, de sus ancestros, de su cultura³⁰⁴.

Se cambia de una actitud de vida mucho más colectiva a una más individual, lo cual perturba la "paz comunitaria"³⁰⁵ y cuestiona la validez actual de los preceptos y creencias de las personas.

El constante conflicto involucra varios ámbitos de interacción referidos a cambios: en la percepción religiosa; en las relaciones sociales; en las actitudes políticas y económicas. Estos cambios se convierten en cambios y conflictos interpersonales y grupales en donde el orden inmediato se ve afectado.

Paso, a exponer algunos elementos socioculturales en donde se ha encontrado la mayor incidencia de conflictos y que, por sus características, muchos de ellos constitutivos de la organización social e identitaria de los diferentes grupos, provoca severos y constantes conflictos individuales y grupales, que difícilmente se pueden solucionar a corto plazo, ya que, hemos observado no sólo la reiterada presencia de los conflictos a partir de la conversión sino, la reincidencia de conflictos en comunidades en donde "aparentemente" se había solucionado el conflicto tiempo atrás. Esto tiene que ver, no sólo con las condiciones y relaciones socioeconómicas y políticas de las diferentes comunidades hacia el interior de las mismas y hacia fuera, sino con la conversión misma, así como también a una evidente y reiterada actitud o estrategia no sólo de proselitismo sino de cambio de

Elizabeth Rohr (97) para el Ecuador son buen ejemplo de esto.

³⁰³ Como ya mencioné en el capítulo anterior.

³⁰⁴ Es importante decir que, ésta realidad que encontramos en algunos escenarios mexicanos, latinoamericanos y africanos, no son de ninguna manera, la única pauta, también la reestructuración del entramado social es posible observar, pero esa dinámica de cambio, no es nuestro objeto de estudio. La recopilación de textos que se encuentran en los textos de Barabas son un buen ejemplo de la diversidad y de la recomposición social en algunos casos (1991, 9994)

³⁰⁵ Estoy consciente de que las comunidades indígenas no son paraísos, que la lucha por el poder económico, político y social también forman parte, quiero sólo resaltar que sus formas de vida, sus conceptos de armonía, de comunidad y de

vida por parte de los conversos. Con lo cual tenemos un campo socio religioso y político constantemente activo.

El haber recorrido varios estados, entrevistas a pastores, sacerdotes y servidores públicos, además del trabajo de campo y revisión de archivos hemerográficos y oficiales, así como el levantamiento de cuestionarios sobre la problemática religiosa, me permitió establecer ciertas características sobre los conflictos religiosos en zonas indígenas que en el siguiente capítulo señalaré a través del caso de San Juan Yaeé³⁰⁶.

Encontramos que los conflictos giran principalmente en torno a los siguientes elementos: 1) la estructura y organización social; 2) elementos culturales como son, entre otros, la educación, el honor, la palabra, relaciones familiares nucleares y extensas; 3) con lo religioso para posteriormente observar como se dirime o se soluciona el conflicto, esto es, cuáles son los mecanismos para restablecer el orden. Si esto es posible, encontramos lo siguiente: prohibiciones, controles, expulsiones y cierto nivel de negociación y convivencia pacífica.

Lo que aquí compete es ver los mecanismos de negociación, de sanción y armonía interna frente al sistema jurídico nacional que establece otros mecanismos de negociación, de sanción, de obligatoriedad, con los cuales entran en conflicto algunas comunidades indígenas, los que trabajaré en el capítulo 5, a través del caso de San Juan Yaeé. De igual forma interesa prestar atención a las expresiones religiosas vinculadas con los ethos socio cultural de los pueblos indígenas contemporáneos que no expresan su ritualidad ni sus creencias religiosas hacia fuera, - hacia mecanismos evangelizadores ni proselitistas – sino la tensión y el cuestionamiento que surge en el seno de sus comunidades frente a la conversión religiosa a otras expresiones religiosas.

El presente capítulo tiene como objetivo dar cuenta por un lado, de la historia de las relaciones entre el Estado Mexicano y las instituciones eclesiásticas, como la construcción social y jurídica de los derechos religiosos, y por otro, también dar cuenta, en general, de las relaciones que el estado mexicano establece con los

cómo son las cosas son cuestionadas y transformadas.

³⁰⁶ Dichos resultados son principalmente de Oaxaca (1992- 97), en algunas localidades de Chiapas (1990 y 91); otras del municipio del Nayar en Nayarit (1994-94); así como el trabajo realizado en la cabecera municipal de Mecayapan, Veracruz (1981)

pueblos indígenas y en específico, la relación entre derechos religiosos, asociaciones religiosas y pueblos indígenas.

4.1 El Real Patronato y la época del México independiente

Con la conquista y colonización del continente americano en el siglo XV la Corona Española, logró no sólo un poderío económico y político sino también tener una singular relación en materia eclesiástica con la Santa Sede, a través del *Patronato Real*, también llamado *Vicariato Real*; Figura jurídica con la cual se normaba la actividad religiosa, subordinándola a la autoridad real, a través de diferentes *Bulas Papales*³⁰⁷

Esta particular relación, que otorga a la Corona Española el poder de intervenir en la vida y organización de la iglesia en la Nueva España, estableció dos características importantes derivadas del Patronato Real: 1) A lo largo de los tres siglos de dominio español en la Nueva España, la Corona Española logró mayor control y poder civil sobre lo religioso desde las concesiones pontificias hechas a los Habsburgo en la Bula de 1493 hasta el siglo XVIII con la llegada de los Borbones al poder, quienes abogaban

“... por el fortalecimiento de las prerrogativas reales frente a la autoridad pontifica, suprimiendo la inmunidad de los bienes pertenecientes a la Iglesia y obligando a todos los sacerdotes a tributar al igual que los legos” (Olivera: 1966, 16)³⁰⁸

Las reformas borbónicas provocaron cambios en los vínculos y lealtades socio-

³⁰⁷ Las Bulas son decretos, ordenanzas o privilegios que van acompañados del sello papal. Son documentos pontificios relativos a materia de fe o de interés general, son concesiones de privilegios, autorizados con el sello del nombre del papa. Desde 1493 con la Bula *Inter Caetera* y otras como la *Eximiae Devotioni* en 1508 y *Universalir Ecclesiae* en 1578, la Santa Sede concedió a la Corona Española, lo que se conoce como Patronato Real en el reino de Granada y las Américas; el derecho de cobro del diezmo, capacidad para organizar a la iglesia en las Américas, envío de misioneros, presentación de candidatos a todas las sedes eclesiásticas, construcción de iglesias y catedrales. Así como la obligatoriedad del visto bueno, por parte del gobierno español, sobre documentos y acciones de la iglesia católica en las Américas; información Microsoft® Encarta® 2000. © 1993-1999 Microsoft Corporation. y Casillas: 1999, 84

³⁰⁸ Los Borbones estuvieron influenciados por el pensamiento francés, el galicanismo que es la combinación de doctrinas teológicas y posiciones políticas que apoya la relativa independencia de la Iglesia católica francesa y el gobierno galo en sus relaciones con el Papa. Conocido también este pensamiento como las reformas regalistas. Era lo opuesto al montanismo extremo, que pedía la activa intervención papal en los asuntos políticos internos franceses. "Galicanismo," Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2000. © 1993-1999 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos. Los Borbones asumieron este poder sobre la iglesia en todos sus dominios y no como únicamente concesión de la Santa Sede. Finalmente en 1753 a través del Concordato la Iglesia concedió el patronato Universal a España, que ya ejercían de hecho los españoles (Olivera: 1966, 16 y 17) Estas reformas se vieron consumadas en la Constitución de 1812 en las Cortes de

religiosas en la Nueva España que beneficiaron al movimiento independentista. Además de subordinar el poder eclesiástico al poder estatal.

2) Una cierta independencia en general del clero español, frente a la Santa Sede, a través de la selección de sacerdotes y obispos que ellos mismos escogían y que la Corona Española avala y asumía como iniciativa propia frente a la Santa Sede. Dándose una diferencia significativa de esta cierta independencia en la Nueva España que en la península.

La iglesia católica, como fue el caso, en México había logrado no sólo un poder religioso sino político, social y económico importante en donde funcionaba como una institución de crédito y prácticamente como la única inversionista, además de su gran fuerza moral³⁰⁹. Razón por la cual, no sólo no vieron con buenos ojos, las reformas borbónicas sino que fueron afectadas en sus bienes. Las reformas anticlericales contribuyeron con el apoyo eclesiástico al movimiento de independencia, con la intención, entre otras, de frenar las reformas de la Corona Española,³¹⁰ sin embargo, por otra parte, estaba el apoyo de sacerdotes que convergían con la ideas de la ilustración que favoreció también la independencia y participación activa en la rebelión de sacerdotes.

4.1.2 México independiente

Con la independencia de México, los nuevos gobiernos, desde Iturbide hasta las “Leyes de Reforma”, en el mandato de Benito Juárez, se mantuvieron con una tendencia general hacia lograr la concesión del Patronato a los gobiernos independientes; por parte de la Santa Sede, se consideraba la forma idónea de relación con la Iglesia católica, asumiendo a la religión católica, apostólica y

Cádiz y en 1820 nuevamente restablecidas.

³⁰⁹ Con estas reformas no sólo la iglesia se vio afectada sino también aquellos dedicados al comercio, a la minería, agricultura, ganadería y comercial pues todos ellos dependían del capital e inversión de la iglesia, por lo cual, años más tarde ellos también apoyaron la independencia. Se puede consultar entre otros: Microsoft® Encarta® 2000. © 1993-1999 Microsoft Corporation, Olivera: Op- Cit.; Meyer: Op. Cit; Ceballos: 2000

³¹⁰ Además de la influencia que tuvieron en parte del clero el pensamiento de la Ilustración y como también nos dice, Meyer (89, 11- 45 y Olivera: 66, 15- 18); el clero estaba totalmente integrado a la sociedad americana, por tanto, una buena parte del clero coincidía en la necesidad de reformas en varias instancias sociales, como nos dice también Ceballos (2000, 89 – 95) reformas en las costumbres sociales (higiene e iluminación por ejemplo), así como costumbres religiosas: Prohibición de algunas danzas, procesiones, celebraciones de Día de los Muertos, etc. No obstante, los movimientos de independencia causaron división en clero, ya que por una lado, la independencia contrarrestaría las reformas borbónicas pero por otro, debido a la participación de sacerdotes y lo que Ceballos llama guerra de imágenes, contribuyeron a afianzar a la religión católica como la única y por ello, intolerantes hacia otras religiones.

romana como la única fe religiosa en territorio mexicano. Por ello, los gobiernos independientes adoptaron desde su inicio, la vía de la intolerancia religiosa.

Esta tendencia de mantener unida al estado y a la iglesia tuvo sin embargo, cambios a lo largo de este periodo en donde sin lugar a dudas, el pensamiento liberal fue estableciendo bases para lograr, finalmente, con las “Leyes de Reforma”, un paso evidente hacia la separación de poderes entre el estado y la iglesia, esto es, el proceso de secularización de la sociedad mexicana y del estado nacional a partir de definir una política de laicización del Estado³¹¹.

El buscar la concesión del Patronato por parte de la Santa Sede tenía como intención mantener las formas y mecanismos preexistentes a la Independencia, entre la iglesia católica y el nuevo gobierno, con el fin de conservar la unidad del país y lograr la aceptación exterior del movimiento independentista y la consolidación como nuevos estados independientes más que una postura dogmática fue política³¹².

El Patronato no se acordó, debido a que el Vaticano nunca contestó a esta solicitud³¹³, debido a su apoyo a la Corona Española. A pesar de esta situación, en el México independiente se crearon, mecanismos para lograr nombrar sacerdotes y obispos en las sedes vacantes debido a las expulsiones de sacerdotes o muerte de ellos. Se crearon provisiones legales que permitieron formas de relación entre el estado mexicano y el Vaticano, a través de instancias directas. En 1827 el Congreso de la nación ante la situación de sedes vacantes emitió una ley, que se ceñía a los cánones y costumbres previas a la independencia,³¹⁴ dichas provisiones fueron enviadas para su aprobación al Vaticano a través del enviado mexicano a la Santa Sede y solicitando nuevamente el uso del Patronato. Esta ley de provisiones, a iniciativa del gobierno mexicano, fue el “parte aguas” en las negociaciones posteriores con la Santa Sede; en 1830,

³¹¹ Que abordaré más adelante.

³¹² Esta postura de mantener a la iglesia católica como religión de estado debe verse más como una estrategia inicial para mantener la unidad y por el referente sociocultural católico que permeaba a toda la sociedad. Sin embargo, el pensamiento liberal ya se encontraba, en los libertadores latinoamericanos y, como veremos más adelante, la temática de las relaciones entre el estado y la iglesia, fueron debatidas en términos del poder legislativo, y no como una postura dogmática. Mayor información en: Casillas: 1999; Meyer: 1989; Olivera: 1966; y Santillán: 1999.

³¹³ La Santa Sede apoyaba abiertamente a la Corona Española e incluso el Papa León XII en 1824, recrudesció la situación a través de su encíclica *Etsi iam diu* con la cual mantenía su apoyo a la Corona española. Fue hasta 1836 que la Santa Sede reconoció a los gobiernos independentistas mexicanos. Mayor información en: Casillas: 1999 y Santillán: 1999.

³¹⁴ Aunque arrojándose el derecho del Patronato a la soberanía estatal, para mayor información en Meyer Op.Cit; Olivera

se estableció nuevamente una ley de provisiones para la elección de obispos³¹⁵, creando de nueva cuenta un mecanismo coyuntural, que surtió efecto y el Papa finalmente nombró obispos en 1931³¹⁶

A pesar de no haberse nombrado jurídicamente el Patronato, el Vaticano nombraba obispos de la terna que el gobierno mexicano le hacía llegar, generalmente asignando al primero del terceto. No obstante, la Santa Sede no reconocía, como nos dice Casillas, este hecho, ya que la designación del obispo llegaba a México con las *Bulas Papales* que “venían invariablemente con la cláusula *motu proprio*, que el gobierno entendía en todo su alcance, razón por la cual en cada uno de estos casos protestaba ante la Santa Sede por el conducto de su ministro acreditado, y la Santa Sede invariablemente callaba la respuesta” (Casillas: 99, 90)

La larga espera de los gobiernos mexicanos para la aceptación del Patronato culminó con las “Leyes de Reforma” en donde el estado mexicano redefinió sus relaciones con la Santa Sede.

Si bien en 1831 se encontraron vías de negociación entre el estado mexicano y la Santa Sede, es importante destacar que la tendencia generalizada de los gobiernos independentistas fue clara. Con respecto al vínculo con la iglesia católica, se le asumió como la única, pero también, es cierto, que se dio un cuestionamiento sobre el cómo y el lugar que debería tener en la vida social, política y económica del México independiente. En este sentido se debatía en términos liberales en donde la separación de los ámbitos era parte del debate legislativo, más que la discusión política sobre el Patronato, - debido a los mecanismos coyunturales que permitieron el nombramiento de obispos, lo que garantizaba la permanencia y continuidad espiritual del pueblo, y que permitía la existencia de autoridades clara y formales con las cuales negociar directamente sin esperar respuesta del Vaticano. Por lo que el debate legislativo fue transformándose hacia reformas eclesiásticas, más que a lograr el Patronato. En

Op. Cit; Casillas: 1999 y Santillán: 1999.

³¹⁵ En esta ley se establecía que los obispos tenían que ser nacidos en México, cambio sustancial a lo estipulado anteriormente en el Patronato Real (Casillas: 1999; Santillán:1999)

³¹⁶ Rodolfo Casillas, nos menciona que a pesar de este logro hubo sacerdotes diocesanos que cuestionaron el pase a esa tutela – al Vaticano – pues subordinaba la soberanía mexicana a un gobierno extranjero y que además era afín a España. Esto permite observar el sentimiento de separación que existía en el clero americano frente a la injerencia del Vaticano,

1833 Valentín Gómez Farías intentó una reforma eclesiástica que no logró³¹⁷. Para 1834, José María Luis Mora hablaba de una separación total de poderes y la reflexión sobre los fueros militares y eclesiásticos cada vez más, estaban en la mesa de discusión. En la medida que se alejaba el Patronato se planteaba con mayor énfasis el mantener los viejos privilegios del régimen anterior.

La tendencia en el primer tercio, de la vida de los gobiernos independientes, fue asumirse como gobiernos católicos e intolerantes hacia otros cultos religiosos. Esto se definió con el Plan de Iguala en 1821, y con la Constitución de 1824, hasta la Constitución de 1857 de corte evidentemente liberal y las “Leyes de Reforma” emitidas en 1856 en donde México como ya mencioné, redefinió jurídicamente su postura y relación con la iglesia católica y otros cultos religiosos. De cierta manera, se puede decir que se establece en México la tolerancia³¹⁸ religiosa y en donde se sientan las bases para la separación de poderes entre el estado y la iglesia católica, una tendencia hacia la laicidad.

En 1821 se hablaba de la iglesia católica, sin tolerancia de otra alguna. En la Constitución de 1824 no se modifica el artículo cuarto del Acta Constitutiva de diciembre de 1823, en donde se estipuló que:

“La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana. La nación la protege por las leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra” (Torres Villar, v. 11, p. 179 en Santillán: 1999, 69)³¹⁹

Con estos postulados la nación se forjó como intolerante, donde la idea de país y religión se mezclaban pero al mismo tiempo, quedan claro dos cosas: 1) que la decisión de ser intolerantes tiene su origen en el sustrato católico de la población, “la voz popular”, que demandaban a los legisladores actuar en consecuencia a los

para mayor detalle ver el artículo de Casillas:1999, 89

³¹⁷ Con lo que respecta a materia eclesiástica estaba interesado en la desaparición de la coacción civil en el pago del diezmo y sobre los bienes que estaban en poder de la iglesia, provocó un movimiento rebelde de tipo religioso (Olivera:66, 19, 20)

³¹⁸ Tolerancia que como se sabe, es intolerante bajo el concepto de libertad religiosa y libertad de culto, ya que, es a través del estado que se define aquello que se tolera o no. Fue una legislación anticlerical pero no atea. No obstante, se dieron pasos importantes en este sentido.

³¹⁹ Este artículo, nos dice Santillán, fue tomado casi literal de la Constitución de Cádiz, quitándole sólo única y verdadera (Santillán: Op.Cit, 69)

deseos y realidad del país³²⁰ El temor a la pérdida de la incipiente unidad nacional y a la reacción del clero, el cual tenía un estrecho vínculo con el pueblo; 2) A pesar de la exigencia coyuntural que demandaba crear certidumbre y unidad nacional, el giro fundamental fue, como acertadamente nos dice Gustavo Santillán, que la decisión se estableció como un Asunto legislativo y por ello mismo, sujeto a debate, al igual que la definición misma de intolerancia religiosa, como algo constitucionalmente no modificable. Es decir, se prohibía reformar el artículo que declaraba la intolerancia, y esto mismo, lo volvió de inmediato un Asunto secular, "... una cuestión jurídica y por lo tanto, ella misma modificable y no poseía una carga dogmática, irrefutable por principio – implicaba ya un gran avance para la posterior tolerancia" (Santillán: Op.Cit, 76)

En este periodo quedaba manifiesto el interés por la unidad, por la estabilidad de la nación más que posturas partidistas enfrentadas entre sí. Ya que el punto sobre intolerancia religiosa logró hasta cierto punto homogeneizar criterios y estrategias políticas más que establecer un debate en términos dogmáticos en materia religiosa³²¹

Con lo que respecta a los pueblos indígenas, desde la primera Constitución de 1824 hasta finales de la década de los noventa del siglo XX, no figuraron en ningún momento. Sí en la época colonial se establecieron leyes específicas para estos sectores sociales³²², en la época independiente y post revolucionaria no figuraron como sujetos de derecho. Ello implicó, por un lado, la invisibilización de la diversidad cultural y étnica del país, una política asimilacionista que postulaba la igualdad de todos los individuos ante la ley y borraba a los sujetos históricos

³²⁰ Tres siglos de dominio español y la implantación del catolicismo como la única religión, moldearon el referente cultural religioso del país como ya hemos visto, haciendo que ésta realidad religiosa, fuera digna de tomar en cuenta para lograr mantener la unidad incipiente del país. Sin dejar de mencionar, la participación de sacerdotes en el movimiento independentista lo cual imprimió características particulares entre ciertos sectores del clero y los gobiernos independentistas. Así como la participación de clérigos en puestos gubernamentales posteriores a los movimientos de independencia. Además como nos dice Ceballos: Op. Cit, 98, que con la independencia, en los pueblos se regresó a expresiones populares tradicionales que habían sido prohibidas con las reformas borbónicas. Esto fortaleció el sentimiento católico generalizado.

³²¹ Hubo ciertamente debates legislativos en contra de la intolerancia religiosa y a favor de posturas abiertamente liberales pero estas fueron postergadas en éste periodo, se puede ver los trabajos de Santillán (1998) y Casillas (1998) en este respecto.

³²² En la época colonial se reconocieron las repúblicas de indias y son éstas las que conservaron sus títulos primordiales. Sin embargo, toda expresión religiosa indígena fue violentamente socavada, ejemplo de ello, no lo muestra Alicia Barabas, en su trabajo sobre Utopías Indias (1987), estudio sobre los movimientos de insurrección indígenas milenarista, donde la violencia y la represión fueron sistemáticas, algunos casos, llegaron al Santo Oficio, por la continuidad en las prácticas religiosas indígenas. Ver también el trabajo de Reid (1999) y Quesada (1989) quien nos relata algunos casos que llegaron al Santo Oficio.

originarios de estas tierras Americanas. Creando a la Fecha una postura y una visión de discriminación y sujeción de los pueblos indígenas, hacia una mirada de la modernidad que procura ideológicamente la homogeneización e igualdad jurídica pero no social.

En este sentido, se continuó con una propuesta monoétnica y homogeneizadora pero ahora desde la formación de un estado independiente y con miras a consolidar un Estado Nacional. Desde esta perspectiva se puede observar cómo hay un hilo conductor desde la Colonia hasta nuestros días, de negar la presencia indígena como una fuerza social con derechos y reconocimiento jurídico, como pueblos diversos y originarios. Las expresiones religiosas indígenas en tanto sistemas religiosos y con prácticas sociales concretas volvieron a quedar en igual circunstancia, de negación e invisibilización, al imprimir al nuevo país de un cariz evidentemente católico, negando social y jurídicamente la posibilidad de la existencia de cualquier otra religión en el país, especialmente las indígenas, al ser negada su existencia.

4.1.2.1 Las Leyes de Reforma y el triunfo del liberalismo

Para mitad del siglo XIX con el triunfo de la Revolución de Ayutla y con la llegada de Benito Juárez al poder, dio principio la reforma liberal, que se inició con la llamada "Ley Juárez" en donde se redujeron los privilegios militares y eclesiásticos. En 1856 con la "Ley Lerdo" se llevó a cabo la desamortización de los bienes de la iglesia y de las comunidades indígenas, en 1857 surge la primera Constitución Liberal en México, en la cual se omitió hablar de la religión católica como nacional pero si se aceptaba como la única. En 1859 se implementan las "Leyes de Reforma" en materia religiosa que, posteriormente pasaron a estatuto constitucional en 1873, con y el regreso de Juárez al poder.³²³ Desde 1857, México inicia la vida de un estado secular en donde establecía no sólo las relaciones con las instituciones eclesiásticas sino regulaba el ejercicio de la religión.

³²³ Con la caída del imperio, pierde poder el ala conservadora en el país, y gana la propuesta republicana con Juárez, Lerdo

La mitad del siglo XIX marcó el rumbo del estado nacional como un gobierno secular en donde la laicidad imprimió una característica importante de los gobiernos liberales hasta nuestros días.

El paso del Estado mexicano a ser un estado laico³²⁴, secular, significó un cambio sustancial no sólo en las relaciones estado / Iglesia sino que, centro la soberanía del mismo estado, en la soberanía popular y ya no en lo religioso. Por ello, México se le considera como uno de los países más viejos con una tradición de laicidad,³²⁵ significó un proceso específico como nos dice, Blancarte (2000: 9) de transformación institucional, del paso de lo religioso a lo civil.

La laicidad es entendida como un proceso dentro de la competencia institucional, se da fundamentalmente en estados nacionales donde la existencia institucional de lo religioso, recae principalmente en un monoconfesionalismo, como es el caso de la iglesia católica en Francia y México donde, dicha institución religiosa asumía, como ya se ha mencionado, la regulación y responsabilidad de la sociedad en su totalidad³²⁶. La laicización³²⁷ significó primordialmente como nos dice Norma Durán, siguiendo a Dobbelaere “la emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas” (Duran: 1998: 80) y no designa una realidad sustancial sino relacional como dice Barbier.

Las leyes de Reforma no sólo significaron un proceso de trasladar la función legitimadora de la religión, como sustento de la unidad nacional – como lo fue hasta el primer tercio del siglo XIX, la iglesia católica – a la soberanía popular, sino que implicó la separación del estado y–la iglesia, el alejamiento de la esfera pública, por parte de ésta última. También involucró, la secularización³²⁸, la

de Tejada y Díaz.

³²⁴ Un Estado laico es aquel que no tiene una religión oficial.

³²⁵ En México con las Leyes de Reforma en 1857 se definió como un estado laico, - separación del Estado y las religiones - mucho antes de que fuera acuñada como tal, por los franceses en 1871, consignada formalmente en la Ley de 1905 y, en sus constituciones de 1946 y 58. (Durán:1998, 74) La laicidad o laicismo, es utilizada para hablar de un estado secular, sin embargo, las formas y las vías que establecen la separación del estado y la religión, dependerá de cada país, de cada situación socio religiosa, por ello, Barbier (*La laïcité*, 1995) citado en Durán (Ibíd.: 81), nos dice, que la laicidad es un concepto relacional que no designa una realidad sustancial. Esto es muy importante porque nos permite observar los cambios y los matices en cada país y en cada momento de transformación legal que modifica las relaciones institucionales entre el Estado y las religiones.

³²⁶ Los procesos de laicización en ambos países fueron producto de situaciones históricas diferentes, pero tienen en común, el monoconfesionalismo a una misma institución eclesiástica, la iglesia católica.

³²⁷ La laicización a diferencia de la secularización como lo menciona la socióloga francesa Champion se da en el orden institucional, se da a contrapelo de una sola iglesia, como una institución supranacional y globalizante como la católica y la secularización, se realiza desde la sociedad misma y sin tanta oposición de las iglesias (citada por Durán: Op.Cit, 80)

³²⁸ - El concepto de secularización no sólo se refiere a la independencia de poderes, es un concepto multidimensional que incluye varios procesos, el de la diferenciación y separación sociocultural en términos de lo sagrado y profano en las

separación en un sentido amplio, como nos dice Manuel Ceballos, de los pueblos, de las comunidades, de las cofradías y de la sociedad en general del ámbito de lo sagrado, en este sentido, la misma iglesia entró en un largo proceso de modificar las costumbre, los valores y expresiones culturales novo hispanas³²⁹ (Ceballos:2000,91)

Se puede decir que el laicismo del estado mexicano a partir de las Leyes de Reforma, se caracterizó, como una postura beligerante, defensiva y anticlerical debido a las relaciones y posiciones sociopolíticas de la iglesia católica en México, por lo que, el objetivo central, era minar el poder económico³³⁰, político y social; reducir su acción hacia el ámbito de lo privado, evitar su participación e injerencia pública. Por lo que, es atinado hablar de laicidad como un concepto relacional, que se define en cada arena, en nuestro caso, como menciona también Barbier, es una laicidad negativa y un proceso evolutivo³³¹ como se podrá observar con las modificaciones hechas en 1992.

La postura beligerante y anticlerical se mantuvo a lo largo del siglo XIX y gran parte del Siglo XX, por lo menos en términos jurídicos, ya que no hubo modificaciones constitucionales hasta la última década del siglo XX. No obstante, las relaciones, entre el estado y las iglesias se fueron transformando, como veremos en párrafos posteriores, en lo que se conoció como el *Modus Vivendi*.

En la actualidad y como veremos en el apartado 4.3 de este capítulo, la relación entre el estado y las iglesias se ha redefinido constantemente, la laicidad en México ha evolucionado y se enfrenta a nuevos retos³³²

El cambio de intolerancia religiosa hacia la tolerancia religiosa a partir de las Leyes de Reforma, permitió la libertad de culto, y se reconoció la libertad de conciencia,

sociedades, como al interior mismo de las instituciones religiosas, como también la laicización de la sociedad, en este sentido, me parece que los aportes y una de las revisiones más claras sobre el concepto de secularización la tenemos con el sociólogo Karel Dobbeleare, citado en Durán:1998 y en Dobbeleare: 1987 y en seminario en Suiza en 1987, al cual asistí.

³²⁹ El proceso de secularización de la Iglesia Católica como ya hemos visto en los capítulos 1 y 2, no se hizo evidente hasta el Concilio Vaticano II, en el siglo XX, en los 60, donde se declaró la LR, "la consideración de los valores de la secularidad y la laicidad, la aceptación de la diversidad y el pluralismo..." (Ceballos: Op. Cit: 112)

³³⁰ Como fue la Ley de desamortización de los bienes de la iglesia.

³³¹ Barbier, como nos lo menciona Durán, habla también del aspecto negativo, ya que "...expresa una negación de la religión en el seno del Estado y, del Estado en el seno de la religión, es decir una ausencia de relación (Durán: 1998, 81) como fue la propuesta con las Leyes de Reforma Y; es evolutivo por esa realidad relacional que se define y se transforma según las circunstancias y procesos sociales.

³³² El trabajo de Roberto Blancarte en *Laicidad y valores en un estado democrático*, ofrece una reflexión sobre los retos a los que el estado mexicano se enfrenta en la actualidad con la participación cada vez más activa de las asociaciones religiosas en el país (Blancarte: 2000)

la libertad religiosa³³³, elementos importantes para la redefinición no sólo institucional entre el estado y las instituciones eclesiásticas, sino se propició la existencia de la pluralidad de creencias religiosas en el país.

Además de definirse como un estado laico y anticlerical pero no antirreligioso³³⁴, permitió la entrada a la diversidad religiosa en el país. La diversidad en la que se pensó fue aquella, derivada también del cristianismo, el protestantismo del vecino país el norte. Nunca se pensó ni a la fecha en incluir en esta diversidad religiosa, a las religiones indígenas, ni mucho menos crear espacios sociales ni políticos para su reconocimiento como tales. En ningún momento de la vida independiente de México, hasta finales del siglo XX, se contempló el reconocimiento político de los pueblos indígenas, de la especificidad del mundo religioso indígena, razón por la cual, hasta nuestros días, muchas de estas expresiones se mantienen escondidas y es causa, en numerosas ocasiones de conflictos religiosos tanto con la religión católica³³⁵ como con la diversidad religiosa en general.

Por ello, reflexionar y analizar la entrada y consolidación del protestantismo en el país es importante, porque a pesar de que el estado mexicano, en el siglo XIX se definió como anticlerical, el referente católico siguió marcando la visión de mundo de la sociedad mexicana hasta nuestros días³³⁶ y en gran medida implicó un proceso lento de transformación de la sociedad. No obstante, el proceso de secularización de la sociedad y la pluralidad religiosa se gestaron en el país, evidentemente con esferas sociales proclives hacia un conservadurismo católico y también, la existencia de una visión hasta la fecha anticlerical que dificultan la inserción de creyentes no católicos en la sociedad³³⁷

Tanto el origen cultural católico como la ideología liberal anticlerical originario del siglo XIX, han sido fermento para exacerbar las diferencias entre creyentes y el cuestionamiento de la participación aún más, de creyentes no católicos en la vida

³³³ No sólo estos puntos, ver Leyes de Reforma y Constitución de 1917.

³³⁴ En el inciso siguiente se profundizará en las razones y propuesta de esta laicidad y secularización de la sociedad.

³³⁵ Tal es el caso de las expulsiones en el siglo XX de los franciscanos de pueblos indígenas huicholes.

³³⁶ En la actualidad, si bien este referente ha disminuido para muchos mexicanos, la discusión y negociación con la iglesia católica sigue siendo importante en el ámbito sociopolítico; aunque, es posible hablar del enraizamiento de la laicidad en la sociedad.

³³⁷ Esto ha ido cambiando sustancialmente, al grado que ya no se ve con tanto recelo la participación en puestos públicos de creyentes a cualquier grupo cristiano, el caso de Barrios a la gubernatura de Chihuahua, fue en su momento muy mentado, hoy forma parte del Congreso de la Unión, casos como en Guadalajara con Luz del Mundo, en donde miembros de esta iglesia ha formado parte del gobierno local; o el caso, del caso, del gobernador constitucional de Chiapas, que es de origen

pública del país. Y al mismo tiempo, la pluralidad religiosa fomentada desde el estado, con las Leyes de Reforma, ha dado pie, sin lugar a dudas de una apertura y transformación de la sociedad mexicana.

La historia del protestantismo en este trabajo, es importante porque nuestro objeto de estudio son los conflictos religiosos en comunidades indígenas, derivados de los procesos de conversión a los distintos protestantismos y grupos paracristianos a la luz de los procesos de transformación hacia la libertad religiosa del país; y desde luego, el lugar de los pueblos indígenas frente al estado, a la sociedad mexicana y a las agrupaciones religiosas. Conocer el proceso, el lugar y posición de los grupos protestantes y en general de la diversidad religiosa en el país, me permite también ubicar el lugar y posición de los pueblos indígenas en los conflictos y con el estado mexicano.

4.2 El Protestantismo en México

La historia del protestantismo en nuestro país se inicia en el siglo pasado entre 1827 y 1857³³⁸ como consecuencia de dos eventos que se conjuraron: uno de ellos, la intención explícita de misionar en tierra ya cristianizada por los católicos, por parte de algunos misioneros estadounidenses³³⁹ y, la otra; se debe a un proceso interno en el país, que había dado paso a la separación de poderes entre la iglesia católica y el Estado, acontecimiento que se suele marcar como un proceso de secularización de la sociedad en general. La Ley de desamortización de los bienes de la Iglesia y de las comunidades indígenas, así como las Leyes de Reforma³⁴⁰ marcan indiscutiblemente el rumbo hacia una sociedad secularizada, a partir de asumir en el ámbito político la laicización del Estado como ya he

protestante, etc.

³³⁸ En 1827 se tienen noticias de que un misionero llegó al país, él cual vendía *La Biblia*; a partir de la adquisición de este libro se dio paso a reuniones bíblicas en uno que otro lugar, sin embargo, no fue un mecanismo por el cual, se unieran muchas gentes. Es hasta 1857, mediados del siglo XIX, con las Leyes de Reforma, que se considera oficial la entrada del protestantismo a México a partir de la anuencia constitucional y voluntad gubernamental para dar paso a la existencia de otras diversidades religiosas no católicas en el país, entre otras. Algunos autores como el Dr. Manuel Glaxiola menciona que ya desde la conquista se tienen noticias de que el protestantismo había llegado a tierras latinas a partir de soldados. No obstante lo anterior, no predominó y no tuvo una marcada incidencia. (en el *Seminarios Religión y Sociedad* en los 80, en la Dirección de Etnología y Antropología Social)

³³⁹ Meyer y también Bastian nos lo mencionan: (Meyer: 1990), (Bastian: 1990).

³⁴⁰ Este cambio en las relaciones de poder y visión del mundo fuera de la tutela de la iglesia se concretizó con Lerdo de Tejada y Benito Juárez; se inició un largo proceso de tensiones y conflictos que posteriormente con el presidente Elías Calles se recrudecieron los conflictos entre la iglesia católica y el Estado Mexicano.

mencionado. Este proceso de secularización continúa a través de procesos de negociaciones y reformas constitucionales que permiten observar, con mayor claridad, las dos esferas de poder del Estado Mexicano e Iglesias, así como observar las relaciones y mecanismos de negociación y correlación de fuerzas entre el estado y las asociaciones religiosas.

México inició un proceso de diversificación religiosa al establecer en su Constitución de 1857 y 1917 la libertad de culto, libertad de conciencia, libre tránsito entre otros preceptos³⁴¹ que tienen que ver con las relaciones entre el Estado y la iglesia o las iglesias. Se expresa fehacientemente el control del estado y en general de la sociedad sobre la iglesia. Lo anterior se hace extensivo a las diversidades religiosas por asentarse en el país.

Se establecieron gobiernos fundamentalmente anticlericales que, hasta finales de 1991, marcaron las negociaciones y tipos de relaciones entre el Estado y/ las iglesias de forma tácita debido al no - reconocimiento jurídico de las diferentes instituciones religiosas. Se puede hablar de acuerdos y concesiones tras bambalinas, el *Modus Vivendi*, creando un estado de simulación y acuerdos en donde la iglesia contribuyó a la legitimación de los gobiernos a cambio de tolerancia educativa y prerrogativas.

Esta forma de articularse, marcó las relaciones y negociaciones hasta fechas recientes. En 1992 se han llevado reformas al artículo 130 constitucional³⁴² en donde se reconoce, como el elemento fundamental, una personalidad jurídica a las llamadas asociaciones religiosas. Se promulgó en consecuencia la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

El proceso de separación de poderes eclesiásticos y gubernamentales ha pasado no sólo por periodos de reglamentación y creación de mecanismos de convivencia sino también por establecer una Iglesia Mexicana separada de Roma, en donde el vínculo con el Estado Mexicano hubiera sido muy estrecho. Sin embargo, este postulado de separación y creación de una iglesia nacional, a través de sus diferentes vertientes no tuvo un impacto social amplio, sino en un reducido número

³⁴¹ En la Constitución existen además del artículo 130, que es específico para las llamadas asociaciones religiosas; otros artículos relacionados con asuntos religiosos como son entre otros: el 3ero, 5to, 24avo, 27avo, 57avo, 58avo.

³⁴² También se hicieron cambios constitucionales a los artículos 5to, 24avo, 27avo que han cambiado el laicismo del Estado mexicano.

de sacerdotes y civiles.

Lo que nos muestra por un lado, un anticlericalismo dirigido en primera instancia, a la autoridad ejercida por el Estado Vaticano y por otra, desarticular el control socio político, económico y educativo que la iglesia católica tenía en nuestro país, este laicismo beligerante y negativo que ya hemos visto. Sin embargo, el proceso de secularización que se gesta en este periodo, no ha implicado en grandes sectores de la población, la pérdida del sentimiento religioso, pero si dar supremacía al orden socio político, al orden racional sobre el religioso.

En diferentes periodos de la historia de México podemos observar, cuáles fueron los elementos que se privilegiaban para formular una idea de separación y autonomía religiosa de la tutela del Vaticano; se inicia en el siglo XIX, en la segunda década, donde se gestó la idea de llevar a cabo la separación de la iglesia católica de la tutela de Roma, y de crear una iglesia cismática, una Iglesia Nacional Mexicana³⁴³ en 1822:

“... al consumarse la Independencia y ocurrir de pronto cierta desorganización en el clero por haberse expatriado algunos obispos que se habían opuesto a la insurrección y fallecidos otros, quedando de este modo acéfalas algunas diócesis” (Olivera: 1966, 100)

Se favoreció la idea de separarse de Roma como producto de las ideas que dieron cabida al movimiento de independencia en donde se postula la separación de España, privilegiando el orden social criollo en detrimento del orden español³⁴⁴. Posteriormente, de 1859 a 1861, se dio otro intento de crear una Iglesia Mexicana o Iglesia Reformista o Culto Reformista, con el gobierno de Benito Juárez, en donde se apegaban a las nuevas Leyes de Reforma (Ibíd.). Melchor Ocampo invita al clero mexicano a separarse de Roma. Éste intento es importante mencionarlo ya que en esta ocasión se buscaba no sólo romper con la tutela de Roma sino establecer lazos, con la iglesia Episcopal, iglesia protestante de los

³⁴³ En varias ocasiones que van desde 1822 hasta 1925, en varios periodos grupos de políticos y clérigos veían con buenos ojos, crear una iglesia mexicana autónoma, desvinculada del Vaticano; y es con el gobierno del presidente Elías Calles en el siglo XX, donde esta propuesta tuvo su mayor impacto, aunque no tuvo gran repercusión social y política.

³⁴⁴ Aunque como vimos en párrafos anteriores esta separación no implica renunciar a la religión católica pero sí la separación de la tutela española a través del Patronato Real, se buscó, en primera instancia, el Patronato otorgado al Estado en los primeros gobiernos independentistas.

Estados Unidos. La vinculación se establece con algunos sacerdotes cismáticos entre 1856 a 1864, llamándose desde 1857 "Rama Mexicana de la Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo, Militante en la Tierra", más tarde conocida como "Iglesia Nacional de Jesús" (Ibíd.) o "Iglesia de Jesús" como Jean Meyer la nombra (Meyer: 1989, 123). Sin embargo, la iglesia episcopal a pesar de mandar emisarios a México, no se logró establecer una relación estrecha entre ambas iglesias (Bastian: 1989, 23 - 36).

Más tarde, en 1925, la idea de una Iglesia Católica Mexicana (ICAM) resurge con el gobierno de Elías Calles, pero tampoco logró tener una buena recepción, salvo en casos muy contados en la ciudad de México y algunos estados de la república (Olivera: 1966, 102 - 105).

Estos intentos, por liberar y separar no sólo las relaciones entre el estado y la Iglesia, sino junto con la idea de traer otras propuestas religiosas, trajo a la mesa de juego, ideas que estaban en la cabeza de muchos políticos mexicanos, se pensaba en poder cambiar a la población, a través de nuevas propuestas religiosas, incidir en la mentalidad del mexicano, cambiar en lo posible, las relaciones socioculturales que estaban y están estrechamente imbricadas en los habitus culturales atravesados por el pluralismo católico. Esto es, cambiar a propuestas religiosas protestantes como las del país vecino del norte, Estados Unidos de Norteamérica. Si bien estas ideas se gestan desde la época de Juárez, ya se encontraba enraizadas en varios de nuestros políticos o pensadores liberales³⁴⁵, sin embargo no es hasta el presidente Lázaro Cárdenas que se concretizan en acciones formalmente constituidas, se establece un convenio, para llevar a cabo proyectos educativo conjuntos en la investigación y traducción de lenguas indígenas, elaboración de diccionarios y traducción de *La Biblia* a lenguas indígenas; dicho convenio se celebró con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV)³⁴⁶. No obstante la celebración de este convenio; y a pesar de que estas

³⁴⁵ En época de Porfirio Díaz se dan los permisos correspondientes para el ingreso y establecimiento de varios grupos no católicos, señalemos tan sólo a los Mormones quienes obtienen permiso para formar una colonia en Chihuahua. Con los gobiernos revolucionarios pasó lo mismo.

³⁴⁶ El convenio se estableció en 1935 con el Instituto Lingüístico de Verano, asociación de corte interdenominacional que logró la investigación y traducción de varias lenguas indígenas, así como traducir *La Biblia* a varias de las lenguas indígenas; siendo *La Biblia* entre otros elementos vehículos de conversión religiosa. Estos programas entre las SEP, Gobierno federal y estatales duraron hasta 1979, fecha en que se cuestiona el quehacer y objetivos de este instituto. Dejando de tener el apoyo y convenios gubernamentales. Sin embargo, el ILV continúa funcionando a menor escala en

ideas pululan en varios políticos mexicanos, y la reiterada anuencia, no han sido planes gubernamentales de la envergadura de un programa nacional, como pueden ser los de salud, educación y desarrollo agropecuario; pueden ser catalogados como programas pilotos o como programas paralelos en los cuales sí se pretende ayudar al cambio en la mentalidad y contribuir a la "integración" nacional de los indígenas, ya que, los proyectos con el ILV estaban encaminadas a estos sectores sociales, no tuvieron en esas décadas el efecto e impacto social como otros programas. Sin embargo, a lo largo de estas últimas décadas, tenemos que volver a reconsiderar el efecto de esta incidencia religiosa, que ha contribuido a establecer formas de vida diferentes en las comunidades indígenas. Así también observar el crecimiento acelerado de estas diversidades religiosas en el país y los conflictos socio - religiosos³⁴⁷ que se han derivado

No obstante, se puede resaltar esta innegable relación y anuencia a la entrada a nuestro país de otras religiones no católicas, como consecuencia de un pensamiento liberal desde el siglo XIX hasta propuestas que hoy se hacen llamar neoliberales en donde las relaciones Estado/Iglesias han tomado rumbos desconcertantes para algunos *jacobinos*, no así para aquellos que ven en estas propuestas, como fuerzas mediadores entre la iglesia católica y el Estado y desde luego, ser consecuentes con un pluralismo religioso.

Podemos concluir que, si bien el surgimiento y consolidación del protestantismo en el país debe sus orígenes al pensamiento liberal, también es cierto que no todos los gobiernos han fomentado el crecimiento de estos grupos religiosos. A pesar de esto, dichos grupos han crecido a partir de sus propios programas y una ampliación natural de sus conversos.

Actualmente se están viviendo cambios acelerados en la configuración del campo religioso en nuestro país, que hacen obligado estudiar las nuevas reformas

varios estados de la república. Tienen en la ciudad de México un pequeño centro y sus instalaciones de campo, su sede está en Oaxaca. En Mitla, Oaxaca están las oficinas, su biblioteca y centro de investigación, tiene también el apoyo del taxi aéreo "Alas del Socorro", asociación también interdenominacional que da apoyo asistencial a las comunidades más alejadas, prácticamente el servicio que ofrecen es indispensable.

³⁴⁷ A raíz de una investigación realizada por el Colegio Etnólogos y Antropólogos, misma que se debatió en la Cámara de Diputados, se llegó a la conclusión de que no era viable continuar un trabajo conjunto con dicho instituto por parte del gobierno federal, debió a los resultados en la investigación. en donde, el ILV había hecho una labor de proselitismo religioso y este había probado en algún caso ser "nocivo" para las comunidades indígenas; se cancelaba el convenio. No obstante, lo anterior, hoy en día se debe retomar la investigación en términos objetivos y dar seguimiento al trabajo del ILV, en cuanto a su efectividad de conversión y el impacto social a largo plazo. Aunado a la gran diversidad de ofertas religiosas que no

constitucionales a la luz también de los problemas sociopolíticos que generan una gran diversidad de posibilidades religiosas para los individuos.

Las reformas constitucionales actualmente muestran nuevamente, etapas de negociación esencialmente con la jerarquía católica, aunque, se reconoce abiertamente la existencia de otras asociaciones religiosas, quienes también negocian con el gobierno pero de forma todavía minoritaria, no obstante el crecimiento considerable que han tenido en las últimas décadas. En la actualidad a través de confraternidades y bufetes de abogados en defensa de los DR, se ha vuelto obligada la negociación y conciliación con una diversidad amplia y no exclusivamente con católicos.

En una perspectiva histórica la fecha de 1872 marca el inicio formalmente de la misión protestante en nuestro país³⁴⁸; a partir de ahí, el crecimiento de la diversidad religiosa no sólo de las iglesias consideradas como denominaciones históricas se han expandido y consolidado en el país. Así también sus disidencias y disidencias de estas que, junto con la religión judía, las de origen orientalista, entre otras, forman parte del campo religioso en México³⁴⁹.

Desde mediados del siglo XIX hasta los 40's y probablemente hasta los 50's en nuestro país, se expandieron principalmente por casi todo el territorio las iglesias históricas³⁵⁰. Después de 57 años de iniciado el trabajo misional por varias denominaciones históricas, entre 1914 y 1917, se reorganizaron y establecieron una distribución geográfica de las áreas por misionar por cada denominación, dando en algunos casos la posibilidad de consolidación en el país, tal fue la condición de la iglesia metodista, presbiteriana, bautista, etc. Dicha distribución fue el resultado de una convención inter - eclesiástica de las diferentes denominaciones protestantes que se encontraban en el país. Esta reunión tuvo lugar en los Estados Unidos en, Cincinnati, Ohio. Para unir fuerzas y no duplicar la obra misional en México, dicha reunión se conoce con el nombre de Plan de Cincinnati, que dividió al país en ocho regiones, una por cada una de las

llegaron por la vía del ILV.

³⁴⁸ Fecha en que llegaron oficialmente las primeras misiones de las iglesias históricas protestantes a México.

³⁴⁹ Además de las religiones autóctonas, las espiritualistas, esotéricas y espiritistas.

³⁵⁰ Así también llegaron varias disidencias como son los mormones, adventistas, testigos de Jehová (considerados no cristianos) y grupos pentecosteses, pero no tuvieron la repercusión social que las denominaciones históricas.

denominaciones que participaban en la labor misional: 1) la iglesia presbiteriana de los Estados Unidos (del Sur); 2) la iglesia presbiteriana de los Estados Unidos (del Norte); 3) los cuáqueros o los amigos; 4) la iglesia reformada presbiteriana; 5) la iglesia metodista episcopal; 6) la iglesia metodista episcopal (Sur); 7) la iglesia congregacionalistas y; 8) la iglesia discípulos de Cristo. La iglesia bautista (norte) y la primera iglesia bautista mandó delegados a la convención pero decidió no participar (Scott: 1991,37)

Esta unidad se vio fortalecida por algunos años, a través de la creación de un seminario unido en la ciudad de México, el cual desapareció a pesar de los nuevos intentos hechos en los 70's y 80's; una editorial unida (CUPSA) la cual permanece y; una revista "El mundo cristiano" que sólo se mantuvo de 1919 a 1929 (Ibíd.).

La distribución del país en regiones tuvo efectos positivos a través de los años, como se puede constatar por cada estado y/o regiones por parte



de las diferentes denominaciones. No obstante, es necesario continuar con estudios regionales y estatales que den cuenta de estos procesos de conversión en donde no sólo se señalen, los casos en donde fue efectiva la misión, sino mencionar aquellos en donde no se ha mantenido una presencia mayoritaria de la denominación histórica asignada³⁵¹.

³⁵¹ Los trabajos de Felipe Vázquez. *Protestantismo en Xalapa*, Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del

Esta decisión de dividirse México desde los Estados Unidos de Norteamérica, a pesar de que fue concebida como una estrategia lógica para volver más eficiente la misión evangelizadora; se topó con algunos obstáculos, hubo una cierta negativa por parte de los miembros de las iglesias ya instaladas en el país, mismas que eran formadas por mexicanos, quienes no vieron con buenos ojos estas decisiones, pues no les agradaba dejar su trabajo y su feligresía a otra denominación. Hubo una cierta negativa que logró formalizarse en 1919, se dio la primera separación de iglesias en México de las autoridades venidas de los Estados Unidos. La primera fue la Iglesia Mexicana Presbiteriana de los Estados Unidos del Sur, en los estados de Nuevo León y Tamaulipas, quienes formaron su propio presbiterio Nacional Fronterizo, rechazando apoyo financiero y personal extranjero (Ibíd.). Estos presbiterianos rehusaron dejar su trabajo a los metodistas, así como pasarles su feligresía. Con esta negativa se inicia también la creación de un movimiento nacional para consolidar iglesias nacionales en México, quienes rigen y definen sus estrategias de expansión, organización y administración. Lo anterior no quiere decir que no mantengan lazos y relaciones con las iglesias de los Estados Unidos y, que reciban, apoyos financieros y de personal en la actualidad, marca principalmente un rompimiento en términos de la organización interna de aquellos primeros mexicanos conversos al protestantismo, por conseguir una autonomía, y dejar de lado, hasta cierto punto, la tutela estadounidense; no fue una ruptura doctrinal ni teológica.

Estas iglesias históricas o denominaciones representaban en 1950 en números relativos un 1.28% de miembros, es decir, en números absolutos 330,026 individuos en el ámbito nacional. Desde 1900 en donde el porcentaje en números relativos era de 0.38% y en absolutos de 51,796, tuvieron un crecimiento relativamente bajo. (Ver el Cuadro Censos de Población, en Anexos 5) Son estas iglesias históricas las que predominaron en la escena socio religiosa del país, no obstante que otras diversidades religiosas disidentes de estas iglesias, entraron al país a principios del siglo XX o finales del XIX, sin embargo, su presencia no fue

Encuentro de Dos Mundos, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991, Vázquez, Felipe. "Difusión diferenciada de las agrupaciones religiosa en el centro de Veracruz", en Antropología de los Movimientos Religiosos en *Alteridades*, (México), año 9, no.18, junio- diciembre 1999.

notoria hasta décadas posteriores.

Las dos primeras décadas del siglo XX se reconocía la existencia de 18 denominaciones protestantes entre las que se encontraban las siguientes: metodista, bautista, presbiteriana norte y sur, anglicana, congregacionalista, nazareno, cuáquera, discípulos de Cristo, menonitas, varios grupos pentecosteses, testigos de Jehová, mormones y adventistas. A finales de los 80 se asumían o se reconocían, por lo menos, 24 denominaciones protestantes en las que se incluyen a las anteriores y varios movimientos pentecosteses como son: la iglesia apostólica en Cristo Jesús, las asambleas de dios, iglesia cristiana interdenominacional, etc. Quedando fuera varias disidencias que hoy no se reconocen como dentro del protestantismo o incluso para algunas de ellos, dentro del cristianismo, tenemos entre otras a: Luz del mundo, que es de origen nacional, de raíz Pentecostés, pero que, en la actualidad se le considera fuera del movimiento Pentecostés y del cristianismo; también los testigos y mormones; llamados paracristianos³⁵²; así también los adventistas, la iglesia israelita, etc., que para algunos autores o iglesias los consideran fuera del protestantismo y otros, los dejan dentro de protestantismo.³⁵³

En la actualidad, a través del registro en la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, ha aumentado no sólo el registro de agrupaciones religiosas (denominaciones), sino también el número de nombres diferentes de cada grupo religioso o templo.

Si bien se pueden agrupar en varias denominaciones protestantes, hay que decir que, se encuentran alrededor de más de 500 nombres diferentes de iglesias, lo cual hace complejo una tipología y principalmente una organización clara y definida de esta gran diversidad religiosa que se desprende de los distintos

³⁵² Paracristianos se consideran a grupos que si bien sus dirigentes han transitado por algún grupo protestante, la conformación de sus grupos se van alejando de la doctrina cristiana, al ir agregando de otras tradiciones y/o basarse en las revelaciones que los líderes reciben para cambiar la doctrina y la; en donde la revelación, la Biblia y otros libros "sagrados" por revelación forma parte del bagaje religioso. Los trabajos pioneros de Troeltsch (1931), Wilson (1970), Niebuhr (1968) sobre los procesos de conformación de sectas, denominaciones e iglesias, son importantes para entender sus diferencias, los procesos de proliferación y de configuración religiosa del Protestantismo en Occidente. Para el caso de América Latina, se encuentran los trabajos de Marzal (1988) para el Perú, de Giménez (1988) para México y del mismo autor: "Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México" en *Estudios sobre cultura contemporánea* (Colima), México, Vol. III, No7, septiembre 1989 y el trabajo mío que elaboré para el INI: *Historia y desarrollo de las diversidades religiosas en México*, Subdirección de Investigación, INI, 1992

³⁵³ Este aumento a más de 24 denominaciones se debe principalmente a la proliferación de movimientos pentecosteses que se han constituido como organizaciones más institucionalizadas y que, su crecimiento ha ido en aumento y bajo los mismos principios y no, como iglesias locales autónomas. Si consideráramos a todas las sectas pentecosteses el número de agrupaciones protestantes aumentaría. En la actualidad este número de denominaciones protestantes probablemente haya aumento, además de los grupos paracristianos, además de la diversidad no cristiana. Los registros de la Subsecretaría de

protestantismos y sus disidencias. Se considera que en su mayoría estas iglesias pertenecen a movimientos pentecosteses, los cuales se atomizan constantemente, formando nuevos grupos religiosos que, en la mayoría de los casos funciona sólo local o regionalmente. Pocos son hoy todavía los movimientos pentecosteses, que consideran su expansión en términos nacionales. No obstante algunas de estas iglesias³⁵⁴ se agrupan en movimientos independientes para poder lograr su registro, sin que realmente formen parte de una estructura y organización definida más allá de sus fronteras locales.

El asentamiento de la diversidad protestante y sus disidencias en nuestro país, desde el siglo XIX hasta nuestra fecha, continua teniendo tasas de crecimiento favorable, incluso ha llegado a ser, en su conjunto, entre el 20 o 30% del total de la población estatal de algunos estados como Chiapas, Oaxaca, Yucatán, etc.³⁵⁵.

En diversos estudios, principalmente, históricos se ha reiterado la participación de la población protestante en los movimientos sociales libertarios de nuestro país, tal es el caso del movimiento revolucionario en el cual, intervinieron protestantes célebres como Pascual Orozco (congregacionalista); Andrés Osuna (metodista), quien fuera director general de educación pública y gobernador interino de Tamaulipas (Scott: s/f, 1,2); Moisés Sáenz (presbiteriano) quien hizo propuestas y aportes significativos para la educación en el país, fue subsecretario de la Secretaría de Educación Pública en 1926, y se le debe la idea fundamental de la acción educativa a través de las "Misiones Culturales", las escuelas rurales (Op.Cit.: 3)³⁵⁶

Asuntos Religiosos cuenta con la actualización de Asociaciones Religiosas, la cual se puede consultar.

³⁵⁴ Uso el término iglesia para designar a estos grupos pentecosteses tan sólo como ellos se denominan. Sin embargo, sociológicamente, muchos de estos grupos son considerados agrupaciones tipo sectas. En algunos casos, estas agrupaciones están en procesos intermedios de institucionalización o, ya han pasado a formar parte de la estructura y organización tipo iglesia. La información sobre cuantas denominaciones podemos encontrar, es generada por los propios grupos, en donde definen sus límites entre cada uno de los diferentes grupos religiosos, así cómo definir las alianzas. Esta información la han dado a través de la televisión, a finales de los 80 y principios de los 90, en el programa que tenía Nino Canún, en la prensa, revistas, libros y entrevistas hechas a diferentes pastores.

³⁵⁵ - Estos datos que he dado exceden la información oficial emitida en los censos nacionales de 1980 y 1990, sin embargo, las cifras no oficiales, investigadores locales, información de las propias iglesias y la investigación que se pudo realizar por parte de esta investigación, confirman que, estos datos son mucho más cercanos a la realidad. Sin embargo, es difícil precisar con mayor certeza debido a la falta de trabajos sistematizados y la negativa que existía desde los propios grupos religiosos ha dar sus cifras, debido a la situación legal en la que se encontraban en el país y las presiones sociales a los que son sujetos. Es posible que a partir de los cambios constitucionales, se observe una actitud más positiva en general de todas las partes, para poder contar con mejores datos sobre la adscripción religiosa en el país.

³⁵⁶ - Para mayor información sobre la participación protestante en la vida política del país desde el siglo XIX, se puede consultar: Bastian, Jean Pierre: a) *Protestantismo y sociedad en México*, Cupsa, México, 1983; b) *Protestantes, liberales y francmasones*, FCE, Cehila, 1990; c) *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872 - 1911*, FCE, Colmex, 1989; Para información más reciente se puede consultar a Scott, Luis: *Los evangélicos mexicanos en el siglo XX*, Cupsa - Kairos, s/f, (creo que es de 1991, pues en su siguiente texto aparece, esta misma investigación hecha en Austin en

En las primeras décadas de este siglo las diferentes denominaciones históricas, figuraban en la escena política a través de algunos de sus miembros y, fundamentalmente a través de sus escuelas, que se volvieron verdaderos centros de educación y apoyo a la ideología protestante, así también focos de transmisión de la ideología liberal, magonista y revolucionaria (Bastian: 1989, 143 - 248). Para 1913 se habían establecido más de 600 escuelas en varios estados del país, principalmente escuelas primarias, secundarias y normales; además seminarios teológicos e institutos bíblicos. Cifra importante a considerar, nos menciona Luis Scott, si tomamos en cuenta que superaban a las escuelas de la iglesia católica en algunas regiones. Por ejemplo, nos menciona dicho autor que, en Tamaulipas existían ocho escuelas protestantes y cinco católicas. Entre los colegios más destacados en distintas regiones fueron: El Instituto Metodista Mexicano en Puebla; el Colegio Presbiteriano en Coyoacán; el Instituto Laurens en Monterrey (Op. Cit: 1)³⁵⁷

El protestantismo de las primeras décadas del siglo XX, se ha considerado en general como un protestantismo urbano, de clases medias, no obstante, también tuvo su mayor incidencia en poblaciones campesinas que iniciaban procesos de transición hacia una vida más urbana generada principalmente por cambios en la producción de la región; cambios al sector obrero tanto en la industria textil, ferroviaria, agroindustrial. Individuos que, para el historiador Jean Pierre Bastian, eran considerados en un proceso de desarraigo sociocultural: alejamiento y cambio de sus costumbres y formas de relación social, a una forma de vida nueva, a veces incierta pero con características normalmente de masas marginadas (Bastian: 1989, 11 - 141).

Se dieron cambios socioculturales y económicos importantes en sectores campesinos en donde la oferta de sociedades religiosas no católicas, nos dice, Bastian, facilitaban su entrada a las nuevas formas de relación socioeconómica y cultural; al catolicismo no le era fácil vincularse y ofrecer mecanismos religiosos y sociales adecuados a las necesidades de los individuos.

el Institute of Latin America Studies) ; Salt of the earth. A socio - political history of Mexico city evangelical protestants (1964 - 1991), Cupsa, Kairos, México, 1991

³⁵⁷ Para mayor información se puede ver: Baldwin: "Diplomacia cultural: escuelas misionales protestantes en México" en *Historia Mexicana* 36:2 (1986) 1986, p. 14, citado en Scott: 91.

Estas nuevas agrupaciones religiosas no católicas se pudieron desarrollar con mayor facilidad en regiones en donde no existía una fuerte relación económica hacendaría y en donde la iglesia católica no había desarrollado lazos fuertes de evangelización y continuidad en los servicios religiosos, tal los estados del Norte como es el estado de Sonora o Chihuahua; en el sudeste podemos mencionar a Tabasco³⁵⁸. A los elementos anteriores se deben agregar, las condiciones de desarrollo económicas en donde el auge hacia la producción industrial del país en diversas ramas: textil, minera y agroindustrial provocaron el desarrollo de mayores vías de comunicación como la creación de nuevas redes ferroviarias norte - sur, facilitaron el comercio hacia los Estados Unidos y así también el asentamiento protestante a lo largo de red y los polos de desarrollo industrial. Lugares propicios para establecer formas alternativas religiosas más acordes a las necesidades de estos individuos en transición (Bastian: 1989, 118 - 141).

Hasta 1950 se puede decir que se tuvo un asentamiento protestante esencialmente en el centro y norte del país, zonas que se caracterizaron por un desarrollo industrial importante: el Estado de México, Hidalgo, Guanajuato, Puebla, San Luis Potosí, Sonora (al este), Chihuahua (al oeste) (Ibíd.).

Para la década de los 60's observamos un cambio importante en los patrones de asentamiento protestante y un aumento considerable en las tasas de crecimiento, la que para los 80's produce su mayor aumento y auge de población no católica como nos lo muestran los censos nacionales.

Existen varios elementos que han marcado no sólo el crecimiento de una diversidad protestante sino en general de otras expresiones religiosas no cristianas. Por un lado, se tiene a partir de nuestra Carta Magna, las ideas fundamentales de: libertad de culto, libertad de conciencia, libertad de tránsito lo que ha generado la posibilidad de misionar en nuestro país por parte de varias religiones. Esto se ha expresado a lo largo de nuestra historia desde mediados del siglo XIX, con la anuencia gubernamental para su desarrollo. Sin embargo, debemos de observar las particularidades sexenales para advertir el desarrollo y expansión de la diversidad religiosa no católica. Si bien no se puede generalizar

³⁵⁸ Bastian en su libro de *Los Disidentes* nos menciona que Chihuahua y Sonora hasta finales del siglo XIX fueron creadas

que en todos los gobiernos se les ha ayudado, apoyado o facilitado tramites legales para su estancia. Se puede decir que, los preceptos constitucionales han guiado a los distintos gobiernos para establecer los mecanismos de mediación, acceso y/u obstaculización para su asentamiento y legalidad en el país.

Se produce un aumento evidente de 1920 a 1930 debido no sólo al trabajo misional y educativo sino a factores políticos en décadas anteriores (periodo porfirista por ejemplo) las cuales tuvieron sus frutos posteriormente; el fomento a la creación de escuelas; la guerra cristera que, en un principio lesionó a los protestantes, posteriormente fortaleció la permanencia de los conversos. A pesar de la Guerra Cristera y la recesión de 1929 en Estados Unidos, que implicó una inseguridad en el territorio mexicano y el corte de apoyo financiero por parte de ese país, las iglesias protestantes lograron romper con su dependencia económica y fortalecer sus mecanismos de financiamiento nacional y estrategias misionales, pero por otra parte, no consiguieron recuperar su preponderancia educativa al hacerse efectivas las Leyes de Reforma, como bien lo apunta Luis Scott³⁵⁹ y también es posible constatarlos en los Censos Nacionales de Población, al revisar estado por estado³⁶⁰.

En 1935 con Lázaro Cárdenas se estableció, como ya se ha mencionado, un convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), con el objeto de hacer diccionarios de las lenguas indígenas y traducir *La Biblia* a esas lenguas, trabajo que se había iniciado en Guatemala, aunque no con las condiciones tan favorables que se establecieron en México. El convenio se instauró a través de la Secretaria de Educación Pública por mandato del presidente Cárdenas. El director del ILV era Cameron Townsend conocido de Moisés Sáenz quien en 1926 invitó al misionero a México. Townsend introdujo *La Biblia* y trajo a lingüistas protestantes: se inició la labor planificada con las lenguas y pueblos indígenas. Lo anterior redituó en conversiones hacia distintas denominaciones protestantes, ya que éste instituto es una organización interdenominacional, en donde el trabajo se hace de forma conjunta.

sus diócesis. En algunos lugares no había sacerdotes.

³⁵⁹ Jean Meyer también hace mención a éste reacomodo.

³⁶⁰ Trabajo de investigación que realicé en el INI entre 1989 y 1991. Fabre: 1992a y 1994, ver Nota 416.

No obstante el apoyo efectivo por parte de gobierno al ILV, las denominaciones históricas no recuperaron el importante papel que tenían en materia educativa, como ya mencioné, debido a las Leyes de Reforma, el cambio a una "educación socialista" con Cárdenas y la pérdida de apoyo económico del extranjero. Lograron abrir institutos bíblicos, escuelas bíblicas de verano, cursos de entrenamiento para laicos y mantener algunas escuelas pero sin la posibilidad de la enseñanza religiosa en ellas. Esto reditúo también en conversiones (Scott: s/f, 5 y 6).

En la siguiente década, la de los 50, se da un cambio en la relación Estado Iglesia³⁶¹, la cual se había mantenido en tensión. Dichas relaciones mejorarán con la iglesia católica, a partir del presidente Ávila Camacho quien se declaró como un creyente católico, y desde luego, le dio su apoyo. Este sexenio se caracteriza, según Luis Scott, (Ibíd.) como un tiempo en donde se desató la persecución y violación de los derechos constitucionales individuales y colectivos de los protestantes. En este periodo el crecimiento protestante no fue muy significativo, según Scott: Sin embargo, si uno observa los censos, hubo un aumento de población, aunque bajo, pero no disminuyó. Para 1950, como ya revisamos, tuvo un crecimiento en números relativos de 1.28 %, con relación a la de los 40 que fue de 0.83 %. Lo que si hubo en los 50, fue una disminución en el rubro de "Otras" y que veremos adelante.

En el sexenio de Miguel Alemán se continuó con la misma política de negociación con la iglesia católica, Luis Scott nos dice que en estos dos sexenios (Ávila Camacho y Alemán), más de 1000 solicitudes para la apertura de culto público no tuvieron respuesta por parte de la Secretaria de Gobernación. No fueron abiertamente negadas las solicitudes, simplemente bloqueadas.

Los protestantes esperaban una mejor suerte con el presidente Miguel Alemán, ya que su madre era un miembro activo de la iglesia presbiteriana (Ibíd., p. 8). Sin embargo, las alianzas del presidente Alemán y su proyecto de desarrollo nacional tomaron rumbos diferentes a estrategias religiosas, ya que él no se adscribía a ninguna religión; sin embargo, mantuvo la misma estrategia de su antecesor, mantener relaciones y negociaciones principalmente con la iglesia católica. La

³⁶¹ Ya en la década de los 40 se inicia el cambio en las relaciones, a partir de las negociaciones y fin del movimiento armado

estrategia de obstaculizar a otras denominaciones y fomentar mejores relaciones y condiciones hacia la iglesia católica, se puede ver en los censos nacionales. De igual manera, se marcan una serie de incongruencias en la adscripción religiosa de la década 40 -50 en donde, para algunos estados, el cambio de adscripción religiosa aumentó para protestantes pero bajó para otras religiones o a la inversa, ocasionando en términos generales una disminución para todos los no católicos, esto es 26 de 32 estados tuvieron una baja en los no católicos. Puesto de otra manera, para 1940, el porcentaje en números relativos total nacional de no católicos fue de 3.22%. Para la década de 1950 tenemos que el total nacional en números relativos sobre el rubro de no católicos fue de 1.79%, debido a la baja en el rubro de "otras" que fue para 1940 de 2.39%, mientras que para, 1950 fue de 0.51% (incluye a no creyentes); cabe aclarar que aumentó el rubro de protestantes de acuerdo a la década anterior, pero sin ser superior a la cifra de no católicos de la década pasada. Ver **Anexo 5** sobre censos de 1895 al 2000.

En el mandato de Adolfo Ruiz Cortines (1952-58), la situación cambió, según nos menciona Luis Scott, el bloqueo, hecho hacia la solicitud para legalizar un culto público disminuyó considerablemente. Así también se dio solución a los conflictos en contra de los protestantes de "... forma rápida y al grano" (Op.Cit.: 9). Se puede decir, que en este sexenio los protestantes tuvieron auge. Si observamos las cifras del censo de 1960, el porcentaje de los no católicos en números relativos fue de 3.50%.

En el sexenio de López Mateos (1958-1964), encontramos que el auge ganado desde 1920 para los protestantes se sostiene, a pesar de los altibajos anotados anteriormente para el total de no católicos. Los protestantes han mantenido una trayectoria de crecimiento, aunque, en párrafos posteriores, será necesario hacer un corte en el tiempo para diferenciar a la diversidad protestante que hoy se encuentra en el país.

Se logra mantener en este sexenio, la defensa de los derechos emanados de la constitución en materia religiosa que permite, la expansión, libre tránsito y libertad de culto, tan es así que, se continuó con la solución a las solicitudes de apertura al

culto público. Sugiere Luis Scott (1991: 46 - 47) que esta continuidad se debe en parte a que la esposa del presidente López Mateos era protestante³⁶². Dice el autor que frecuentemente los protestantes recurrían a ella para su intervención en materia política a su favor (salvo en el caso de Rubén Jaramillo).

"Al final de la administración de López Mateos, las perspectivas de los evangélicos parecían muy brillantes. Económicamente, muchos protestantes habían subido a la clase media. Políticamente, disfrutaban de la protección, y a veces el favor, del gobierno. Socialmente, una de sus miembros tenía residencia en los Pinos, como la Primera Dama de la Nación. Numéricamente, habían crecido tanto que ya eran una "amenaza" para los católicos. Pero, mucho de este avance se debía a una penetración en los ámbitos educativos, médicos, sociales, y políticos de una generación anterior. La pérdida de muchos de estos ministerios y servicios tendría consecuencias debilitantes después." (Scott: s/f. 10)

En general, esta apreciación del autor es correcta, si observamos que el crecimiento de las denominaciones históricas en todo el país no han aumentado considerablemente, se han mantenido estables en los diferentes estados de la República, incluso en el Distrito Federal; no obstante, han logrado consolidarse como iglesias estables con una identidad propia y, vinculadas al cuestionamiento sociopolítico del país³⁶³.

Para 1968 se volvieron a unir (ver páginas anteriores) prácticamente todas las iglesias históricas para formar la Comunidad Teológica, mecanismo de apoyo y fomento a la preparación de sus pastores:

"Este consorcio de seminarios era un intento de trabajar mancomunadamente con unas clases en común y una sola biblioteca" (Scott: s/f, 12).

Sin embargo, la Comunidad Teológica ha sufrido varios conflictos internos que ha

³⁶² A pesar de este apoyo, para muchos protestantes de la época, creían que López Mateos mandó asesinar a Rubén Jaramillo en Scott: 91, 46- 47

³⁶³ Con respecto a su situación social, en términos de su status educativo, en décadas pasadas se puede consultar a Bastian. *Protestantes, liberales y francmasones...*, 1990 Con respecto a la participación social, ver sus programas sociales, su incidencia ya notaría en la opinión pública (periódicos, programas de TV y reuniones interdenominacionales), así también en el texto de Luis Scott. *Salt of the earth*, Cupsa/ Kairos, 1991

ocasionado que sólo se encuentren unidos en la actualidad los bautistas y los anglicanos, el resto de estas iglesias históricas han creado sus propios seminarios, principalmente en la ciudad de México, aunque no es una regla general. Esto ha implicado una consolidación evidente de estas iglesias y se caracteriza el protestantismo histórico como más urbano; la vinculación de su lugar socio político está relacionada con el acontecer nacional. El marcar los 60's como una época en donde se intensifica y se reformula la capacitación y participación social se debe, entre otros elementos, al conflicto social, y al papel del movimiento estudiantil del 68 en donde como parte del conglomerado social, tuvieron que participar de una u otra manera, los jóvenes protestantes. Estos hechos ocasionaron un cuestionamiento de las iglesias protestantes sobre su lugar y participación social además de que muchas de ellas se encontraban en sus primeros cien años en el país³⁶⁴.

En este marco de reflexión, encontramos a muchas de estas iglesias en un proceso de crecimiento estable, con estrategias de expansión por todo el país y, formando parte, de un sector de la sociedad, a través de una cultura política y social que permitía, a pesar de que no estaba aún reformado el artículo 130 constitucional, una inserción rápida y sin problemas a la vida nacional, a partir de una premisa fundamental; la libertad de cultos, libertad de conciencia y, un estado laico en donde amplios sectores sociales, no privilegian lo religioso para la acción social. Los creyentes protestantes podían y pueden participar en la vida nacional, como cualquier otro ciudadano, siempre y cuando no lo hicieran anteponiendo su adscripción religiosa.

No obstante lo anterior, si tomamos en cuenta la propuesta de participación social de los protestantes en el siglo XIX y con la Revolución Mexicana que anota Bastian (1989 y 1990), la participación efectiva disminuyó. A pesar de esto, desde los 70's y principalmente desde la década de los 80's observamos una clara y decidida participación social de amplios sectores evangélicos, mostrando su adscripción religiosa³⁶⁵.

³⁶⁴ Para todo este apartado se usó la información de Scott (Ibíd.)

³⁶⁵ Es importante destacar que para muchos autores las características principales del protestantismo en México han sido poco participativas e incluso llamado "apolítico". Esto es cierto, pero también observamos un crecimiento de los diferentes grupos de conversos hacia una participación social tanto nacional como, local o regional. Casos como el sismo del 85 o las

La década de los 70's demostró un crecimiento constante de la diversidad religiosa en el país, se observó la entrada en escena de otros grupos protestantes y no protestantes³⁶⁶, tal es el caso de la gran variedad de grupos pentecosteses, que si bien se encontraban en México desde principios de siglo, no tuvieron un crecimiento notorio hasta los 70's, sin embargo no es hasta la década de los 80's en adelante que se puede hablar de ellos como formando casi el 60% del total de los grupos religiosos de origen protestante. Si bien tenemos un crecimiento lento, de las denominaciones históricas está hoy en condiciones de insertarse y ser parte de la sociedad mexicana. Muchos mexicanos son conversos de segunda o tercera generación, y han reelaborado su identidad fuera de las festividades religiosas católicas, pero se sienten interpelados por los valores y símbolos nacionales. Los evangélicos como cualquier otro ciudadano participa políticamente en la sociedad civil, y tienen cuestionamientos sociales dependiendo de su lugar y posición social y religiosa; dichas discusiones como ya nos lo mencionó Luis Scott, empiezan nuevamente a evidenciarse desde el movimiento estudiantil de 1968: una reflexión y una necesidad de participar, de opinar sobre el proyecto nacional y local, aunque se dice, que en general los conversos al protestantismo son poco participativos. Se debe, no obstante, tener en cuenta que, en la actualidad como se dijo, tienen cada vez una mayor participación y, con las actuales modificaciones a los artículos constitucionales³⁶⁷, se les da un lugar específico, desde el cual pueden abiertamente negociar sus posiciones religiosas y sociales en mejores condiciones que en décadas pasadas. Sé esta iniciando un proceso de participación e inserción efectiva de los protestantes, a partir de asumir y reconocer su propia legalidad y su propia nacionalidad en el país. Lo anterior debe, tomarse con cautela para algunas de las disidencias o denominaciones protestantes que por su lugar y posición particular en cada estado o localidad, efectivamente, llevan a la población conversa a un alejamiento de la sociedad y,

explosiones de Guadalajara de 1991, son tan sólo una muestra de la participación social de estas iglesias y otras diversidades protestantes y no cristianas. Actualmente esto ha cambiado y podemos encontrar la participación activa a través de asociaciones, de comités, de movimientos en pro de algún partido o de grupos de individuos, incluso han hecho movimientos importantes para tener un registro como partido político, hasta hora, sin lograrlo.

³⁶⁶ En este periodo nos dice Scott: S/f, 13, que también entraron grupos no pentecostales como la *Iglesia Evangélica del Pacto* (de origen escandinavo) desde 1974; *La Asociación de Iglesias Evangélicas Libres* entre otras.

³⁶⁷ Modificaciones a artículos constitucionales que ya he mencionado y a la creación de la ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

en particular de la política, haciendo y teniendo una acción política justamente en la no - participación.

En síntesis, es necesario establecer los análisis pertinentes para valorar la participación, grado de inserción en la vida nacional y sus referentes socioculturales inmediatos para caracterizar y, mostrar la variedad de tendencias y formas de vivir una religión diferente a la del pluralismo católico. No se puede, hacer tabla rasa y, generalizar la idea de acción participativa en la vida nacional de todas las diferentes propuestas protestantes y sus disidencias. Es claro que, para un protestantismo urbano las posibilidades reales de participación, de discusión y reflexión son mucho más efectivas y tienen ya una trayectoria de consolidación y de anonimato importante que les permite tener una acción sociopolítica, sin privilegiar, lo religioso o que se les asigne una diferencia en su actuar a partir de su adscripción religiosa. Además de tener múltiples posibilidades para actuar desde posiciones socioeconómicas muy diversificadas, donde podemos encontrar posturas ideológicas hacia una teología de liberación protestante pero también posturas fundamentalistas y legitimadoras del orden social, como ha sido el caso de Luz del Mundo en Guadalajara.

Por lo pronto es conveniente hacer una diferenciación entre una conversión en zonas urbanas y campesinas y/o indígenas, ya que la acción social pasa por varios niveles de interrelación social y correlación de fuerzas importantes³⁶⁸.

4.3 El Estado Mexicano y la Situación actual de la Diversidad

La Carta Magna está fundada en los principios liberales del siglo XIX y las actuales modificaciones en materia religiosa y pueblos indígenas, continúan sobre este mismo modelo, producto del pensamiento neoliberal, y de un largo proceso de secularización y laicización del Estado, que han marcado la separación del poder del Estado y de la Iglesia. Lo que ha dado la supremacía al Estado,

³⁶⁸ No es objeto de ésta investigación hacer señalamientos sobre los diferentes procesos de conversión, pero sí mencionar, que a lo largo de los casi 20 años de investigación he podido observar diferencias entre zonas urbanas, campesinas e indígenas que marcan, no sólo una diferenciación social, sino objetivos sociales, económicos y políticos diferentes. Esto, sería tema desde luego de otro trabajo.

sustentado en las ideas de libertad de conciencia, de culto, de tránsito y libertad individuales.

Visto de otra manera, México vive desde hace más de un siglo y medio, 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. México continúa bajo la perspectiva de la laicidad, en tanto el Estado asume no tener religión oficial y mantener una relación de separación entre el Estado y las religiones. El cambio legislativo era necesario para actualizar esta realidad relacional³⁶⁹ con la existencia de una diversidad de grupos religiosos.

Esta actualización de laicidad, nos dice José Luis Soberanes está sustentada en tres límites: 1) se mantiene la educación pública laica; 2) no participación clerical en asuntos políticos; y, 3) la prohibición de la acumulación de propiedad en manos de las iglesias y grupos religiosos³⁷⁰ (Soberanes: 1999: 34)

Las modificaciones constitucionales sobre cultos religiosos (Artículo 130³⁷¹) hechas en 1992 y la posterior Ley secundaria, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público³⁷², tiene el siguiente escenario: 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 de la realidad entre el Estado y los diferentes grupos religiosos, derivado principalmente de la reclamación social de cada uno de los sectores sociales y conflicto social, que requería dar coherencia social y jurídica a las “no” relaciones entre el Estado y la Iglesia³⁷³; c) la necesidad de establecer o fortalecer relaciones entre el Estado con las llamadas asociaciones religiosas y la sociedad civil a partir de nuevas

³⁶⁹ Assumo como en páginas anteriores ya mencione que la laicidad es un concepto relacional, lo cual permite observar los cambios y transformaciones entre el Estado y lo religioso en cada país.

³⁷⁰ Si bien son elementos enunciativos que sirvieron aparentemente para las modificaciones legislativas, la realidad actual, nos permite observar que se da cada vez una mayor participación política de profesionistas religiosos y que la capacidad de acumulativa es y ha sido siempre posible. No obstante, sirven estos límites como referentes en las negociaciones y relaciones.

³⁷¹ Además de las enmiendas a los artículos constitucionales 3, 5, 24 y 27 referidos a materia religiosa.

³⁷² Secretaría de Gobernación, *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, Diario Oficial de la Federación; órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, miércoles 15 de julio de 1992, pp. 38 - 44

³⁷³ 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 diversidad religiosa fue ganando espacios sociales, económicos y políticos, hacía insostenible las aberraciones legales establecidas en nuestra

estrategias y canales de negociación; d) la estrategia de liberar y establecer menor control³⁷⁴ sobre los grupos religiosos, los bienes inmuebles y generar mayor participación social de la diversidad religiosa; y, e) dar respuesta a las instancias internacionales sobre la existencia y viabilidad de los Derechos Humanos y Derechos Religiosos, pues México estaba colocado como un país con intolerancia religiosa³⁷⁵.

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,³⁷⁶ el mismo que continúa por lo anteriormente mencionado y por la actual Reforma al artículo 130 y la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público que fomenta la no existencia oficial del grupo por "algún tiempo"; hasta que prueben su arraigo. O, caso, como la "Nueva Jerusalem", que si bien tiene un número significativo de adeptos, ha sido muy cuestionada el darle o no registro.

Las reformas constitucionales en materia religiosa llevadas a cabo en 1992, como las anteriores³⁷⁷, como se sabe, privilegian pero también, en cierto sentido, obstaculizan principalmente las relaciones del Estado con la Iglesia católica. Esto es, que el interlocutor inmediato, como mencioné, en el que se pensó fue la iglesia católica, de mayor adscripción numérica - aún aceptando que el censo les adscribe mayor número del que son - y fundamentalmente mayor arraigo sociocultural, hasta ahora. Además de ser la "Asociación religiosa" dominante, es el referente socio religioso inmediato ya que ha dado, la iglesia católica gran parte del soporte sociocultural por varios cientos de años como hemos visto (Fabre,

Carta Magna.

³⁷⁴ Menor control a las instituciones, si tomamos en cuenta que anteriormente era velada su existencia y ello implicaba control y recelo gubernamental sobre su existencia y quehacer en el país; implicaba que los bienes inmuebles pasaban a ser patrimonio de la nación. Ello entraña menor control al ser reconocidos como sujetos de derecho, lo cual conlleva a una existencia libre y capacidad de gestión. Sin embargo, con los cambios constitucionales ha implicado el pago de impuestos, la explicitación de sus acciones y un compromiso con el Estado al avenirse a las leyes y disposiciones que les permiten su existencia jurídica donde son reguladas y reglamentadas.

³⁷⁵ Aún hoy, a pesar de las modificaciones constitucionales, sigue apareciendo en los reportes sobre derechos religiosos como intolerancia religiosa.

³⁷⁶ Ejemplo de lo anterior, entre otros, lo tenemos en grupos religiosos de corte orientalista, Nueva Era., que pasan, muchos de ellos como agrupaciones culturales, que ofrecen alternativas de salud física y mental a través de ejercicios físicos, de meditación, cantos, cambios de alimentación, etc., vinculados evidentemente a propuestas religiosas. En esta dinámica estarían también los grupos de dianética, los adventistas, grupos de sanación, la nueva mexicanidad, etc.

1992)

Las reformas constitucionales (1992) volvieron a privilegiar como interlocutor primario a la iglesia católica. También se pensó y se establecieron modificaciones que permiten un marco socio político de participación y coacción para las otras “Asociaciones Religiosas”. En dichas modificaciones y adecuaciones se consideraron como un segundo interlocutor con el Estado - aunque no en toda la variedad - a los protestantismos y sus disidencias; quedando fuera otras diversidades religiosas en las previsiones legales³⁷⁸. No obstante, que en la definición de “Asociaciones Religiosas” se incluyen a todas las agrupaciones que se deseen registrar como tal.

Se ha concedido personalidad jurídica a todos los grupos (que acepten registrarse) a través de definir como “Asociaciones religiosas”, que implica la necesidad de los diferentes grupos religiosos de establecer sus límites, en términos de su estructura, organización, expansión y números de adeptos. Esto es, ya sea definirse como agrupaciones o corporaciones - en caso que puedan -, o bien asumir su independencia y singularidad, en una relación desigual en términos de la representatividad social y política.

Hoy tenemos unas bases legales y sociales que sustentan y defienden los intereses de las agrupaciones religiosas en tanto colectivos y a los individuos que las integran, al reconocerlos como “Asociaciones Religiosas”³⁷⁹, lo que les permite adquirir su personalidad jurídica³⁸⁰.

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.

³⁷⁷ Las *Leyes de Reforma* en la Constitución de 1857 y 1917

³⁷⁸ Fabre: 1989,1992 , 1992b, Soberanes: 1999

³⁷⁹ Al hablar de *Asociaciones Religiosas*, es necesario definir que se entiende por ellas. Joaquín Ortega Arenas nos menciona que en la legislación mexicana no existe, tal figura, por lo que se crean interrogantes: el registro de las asociaciones surtirá efectos constitutivos, es decir, deben de constituirse como asociaciones. Es el registro el que surte efectos constitutivos. (Ortega:1992,103-106) Soberanes (1999, 136) nos dice que no se reconoce en la ley a las iglesias u otras agrupaciones y por ellos se creo ese término en donde quedan agrupadas todo tipo instituciones y agrupaciones religiosas. Por ello, la existencia jurídica está dada por el registro, cuando la agrupación religiosa se constituye lo hace como un ente social al margen del derecho estatal, cuando sume sus reglas entonces se vuelve un ente jurídico

³⁸⁰ La *personalidad Jurídica* se refiere a: las facultades y atribuciones, derechos y obligaciones dentro del marco jurídico

Lo anterior implica, por tanto, la configuración de nuevos ordenamientos estructurales y organizacionales tanto de la iglesia católica como de las otras diversidades³⁸¹; así como, el reconocimiento de iglesias locales o agrupaciones religiosas que no tienen relación ascendente con otras organizaciones de mayor nivel.

Para la diversidad no católica implica, en algunos casos, reafirmar su singularidad e independencia, o configurar nuevas estructuras de organización y filiación. Es decir, determinar tipos de filiaciones, que pueden ser mayores o menores, según los diferentes grupos religiosos que se han desprendido uno de otros (cultos familiares - templos) y crear adscripciones mayores. Establecer cuáles, por decirlo de una manera, son las centrales y cuáles las filiales en todo el país; así como observar aquellas disidencias o nuevos grupos locales o regionales que no reconocen ni son reconocidos con vínculos a grupos mayores.

Esta formulación derivó en el 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, de ahí que nombrar a todas las agrupaciones religiosas como *Asociaciones Religiosas*, permitió una solución jurídica para garantizar la igualdad ante la ley y no entrar en discusión sobre quien es iglesia, secta o movimiento, ni hacer distinciones que en estricto derecho son improcedentes.³⁸²

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 al artículo 130 Constitucional y la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (1992) ha permitido, efectivamente, un lugar legal y socialmente aceptado de las diversidades religiosas no católicas, logrando así, realizar el sentimiento de ser miembros legítimos en este país, a grandes masas de

mexicano, o que la legislación reconoce a determinados sujetos.

³⁸¹ 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.

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 pugnas y conflictos, entre las distintas agrupaciones, que se derivan no sólo de la representatividad numérica sino de razones sociales de los diferentes actores (los individuos, las comunidades y las asociaciones religiosas) Esto establece situaciones no sólo de violación de la Libertad Religiosa (LR) sino de Derechos Humanos (DH), que en los siguientes incisos abordaré.

Si podemos aceptar estas diferencias en la práctica y sentimiento religioso al interior, debemos, como parte del ejercicio de LR, aceptar la existencia de varias expresiones religiosas y la contraposición y enfrentamiento que se da a partir de la diferencia.

Los conflictos sociales se producen, justamente en el no respeto a la diferencia y al enfrentamiento, a veces abierto, entre las diversas propuestas.

Finalmente, las llamadas *Asociaciones Religiosas* tienen un lugar social y jurídico. Si bien, no logran tener muchas de ellas una aceptación social, han ganado espacios sociales, políticos y económicos; sin soslayar, la constante violación de sus derechos humanos que para muchos de los conversos son la forma de vida, aún hoy.

No obstante, deficiencias en la actual *Ley sobre Asociaciones Religiosas y Culto Público* (1992), podemos decir que las diferentes *Asociaciones Religiosas* hoy tienen voz y voto, tienen una participación social visible, que el reconocimiento legal les permite defender sus intereses, decidir con mayor libertad, su participación social y política frente a la sociedad. Anteriormente tenían participación y actividad social pero, dependían del beneplácito de los servidores públicos y de la posibilidad de sobrevivir y expandirse, en la medida que no hubiera una disensión para su existencia y práctica religiosa. No quiero decir que hoy haya cambiado radicalmente la situación, simplemente que pueden hacer uso de mayores recursos legales y asumir sus derechos, lo que les permite legitimarse

³⁸² La Ley no distingue entre ricos, pobres, hombres, mujeres indígenas, no indígenas, etc.

a sí mismos, con mayor tranquilidad jurídica y social.

México desde 1992, ha cambiado su posición internacional en materia religiosa y hoy es considerado como un país, en donde se incluye en su Constitución Política, la libertad religiosa, como un derecho humano indispensable.

Las reformas constitucionales han logrado mejorar la relación entre el Estado, las iglesias y sociedad en general, a partir de una adelantada situación legal. 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, la tensión social y religiosa continúa en ciertos sectores sociales y entre distintos grupos, a más de ciento cincuenta años de la aparición de la diversidad religiosa en México.

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

Es decir, sobre los derechos de los individuos que no desean ser sujetos de conversión; sobre las estrategias y mecanismos de proselitismo derivados de la libertad religiosa.³⁸³ Tema fundamental para poder entender no sólo conflictos entre diferentes Asociaciones Religiosas sino también, entender la dinámica con respecto a los Pueblos Indígenas, los cuales no han sido tomados en cuenta en las legislaciones nacionales e internacionales en materia religiosa ni en materia de sus derechos políticos y culturales como pueblos como ya he señalado en el capítulo 2³⁸⁴, donde las estrategias proselitistas de las religiones universalistas siempre se han visto como fines y medios loables hacia los pueblos indígenas, en donde el cuestionamiento sobre la validez de las conversiones en situaciones de dominación no han sido cuestionadas. Sin embargo, los conflictos y tensiones pasan por esta dinámica que no prevé garantías que limiten las estrategias proselitistas en general.

³⁸³ Los trabajos de Lerner (1998) y Mutua (1996 y 2002, especialmente capítulo 4)

³⁸⁴ Y en el capítulo 1, mostré cómo los procesos de colonización pretendieron borrar la diferencia cultural, impusieron sistemas religiosos del conquistador a través de la violencia simbólica y física en donde se sentaron las bases para la existencia velada y temerosa de las expresiones religiosas autóctonas.

En consecuencia, la Ley sobre libertad religiosa debería definir también los límites de dicha libertad para garantizar los derechos de los individuos que no deseen ser sujetos a conversión. La ley ni las reflexiones han contemplado jurídicamente la problemática de las conversiones en términos de las estrategias y mecanismos proselitistas en donde sea posible establecer límites a dichas estrategias; sólo es posible observar límites entre las competencias del Estado y las Asociaciones Religiosas, no así, la garantía de libertad individual, de conciencia de los ciudadanos sujetos a la conversión³⁸⁵.

En conclusión, y en términos generales, las actuales reformas constitucionales fomentan la LR a partir de dar viabilidad jurídica y legitimidad a las asociaciones religiosas, donde los individuos conversos están representados y sus garantías individuales amparadas. Como colectivos, en tanto asociaciones, tienen personalidad jurídica, con preceptos legales que permiten avalar sus derechos y crear socialmente una aceptación.

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

Sin embargo, no se puede decir lo mismo de la relación con los pueblos indígenas, ya que la actual reforma constitucional, a través de la mal llamada Ley Indígena³⁸⁶, no da personalidad jurídica³⁸⁷ a los pueblos indígenas en tanto colectivos, en tanto culturas diversas y, esto, hace complejas las relaciones y negociaciones jurídico legales en procesos de conversión religiosa en áreas indígenas³⁸⁸, como veremos más adelante. Es decir, los Pueblos Indígenas frente a las *Asociaciones Religiosas* están en grado de desventaja.

4.4 Los Pueblos Indígenas y la Sociedad

³⁸⁵ En otros países como Alemania, desde los años 80 se estableció una discusión sobre los límites al proselitismo de puerta en puerta como una discusión sobre el uso de medios de comunicación para fines proselitistas.

³⁸⁶ Como ya mencioné en el capítulo 2, en el 2001 fue publicado en el Diario Oficial de la Federación los cambios constitucionales en materia indígena que se efectuó a través de una segunda reforma constitucional y que en párrafos siguientes abordaré.

³⁸⁷ Ver nota 380 sobre personalidad jurídica

³⁸⁸ Las conversiones religiosas en zonas campesinas y urbanas también han mostrado áreas de conflicto religioso en diferentes estados y regiones del país. No quiere decir que la solución a dichos conflictos sea fácil y se resuelvan, sino que, dada la característica jurídica legal de los pueblos indígenas, les imprime grados de dificultad no sólo en los procesos de litigio sino en la cotidianidad cara a cara.

La existencia de los pueblos indígenas en nuestro país ha sido una historia de dominación y sujeción primero a la Colonia española, quienes si bien establecieron leyes específicas y separadas hacia la población indígena, considerándolos como menores de edad y por ello, el establecimiento de leyes separadas. Éstas leyes, las *Leyes de Indias*, permitieron, por un lado, un abrigo para la conservación de algunas costumbres e instituciones indígenas, las cuales fueron transformándose y adecuándose a las nuevas realidades pero preservando mucha de su idiosincrasia cultural e institucional; y por otro, lo que se conoce como las “repúblicas de indias”. Posteriormente, los Estados independientes, excluyeron a los indios, jurídica y socialmente, desde la primera Constitución de 1824 hasta la de 1917³⁸⁹; negaron a los pueblos indígenas su existencia como pueblos y culturas diferentes, a partir, aparentemente, de otorgarles derechos iguales a todos los ciudadanos en territorio nacional, como producto, y ya vimos, de la propuesta del liberalismo e individualismo que forjaron la construcción de los Estados nacionales. Ambas propuestas crearon a los individuos como sujetos de derecho en la igualdad jurídica, en donde la soberanía recae en el pueblo, entendido como pueblo, el conjunto de individuos iguales en derecho. En esta ficción de igualdad, se permite la existencia de la desigualdad como producto del desconocimiento de la diferencia.

Para Villoro el dilema planteado entre derechos individuales y derechos colectivos, no tiene sentido si se asume que hablar de garantías consignadas en las constituciones modernas, en principio implica, reconocer los derechos a todo ciudadano: derecho a la vida, a la seguridad, a la libertad y a la igualdad de trato, nos dice:

“Pero libertad e igualdad incluyen el derecho a la pertenencia. Un agente moral no está libre para elegir su plan de vida sin las posibilidades de elección que le presenta la cultura

³⁸⁹ Es en la Constitución de 1857 donde se da el golpe mayor a los pueblos y comunidades indígenas con la Ley de desamortización de los bienes de la iglesia y comunidades indígenas y, en términos culturales será posterior a la revolución de 1910, que construye una ideología integracionista y se habla de la necesidad de la unidad nacional vía el proceso de homogeneización para la creación del estado moderno. Ello implicó como nos dice Miguel Bartolomé, la represión de la pluralidad cultural, la castellanización forzada, establecer nacionalmente un proyecto de aculturación que representaba el símbolo de la identidad nacional. (Bartolomé: 1996, 5)

a la que pertenece. La igualdad, por su parte, no equivale a la identidad en la elección de fines y valores, sino a la atribución de las mismas oportunidades para elegir valores diferentes; implica el derecho a la diferencias. Por lo tanto, los derechos comunes de ciudadanía,... deben incluir el derecho a la diferencia de las culturas que las componen” (Villoro: Op.Cit: 103)

Siguiendo a Luigi Ferrajoli, quien dice que depende del modelo de configuración jurídica, que asuma cada Estado sobre cómo definir las diferencias, serán las formas posibles de relacionarse entre los sujetos individuales y los colectivos. Propone asumir en la actualidad la siguiente premisa:

“ ... igual valoración jurídica de las diferencias”, es decir, garantizar a todos su libre afirmación y desarrollo y no dejarlas a expensas de la ley del más fuerte, más bien, haciéndolas objeto de estas leyes; a través de los derechos fundamentales³⁹⁰. Continúa su argumento:

“igual derecho de todos a la afirmación y a la tutela de la propia identidad, en virtud de igual valor asociado a todas las diferencias que hacen de cada persona un individuo diverso de todos los otros y de cada individuo una persona como todas las demás. Pero este igual derecho es, precisamente, norma destinada, como todas las normas, a ser violada en algún grado y medida. De ello se sigue que las diferentes identidades pueden ser reconocidas y valorizadas en la misma medida en que, partiendo no de la proclamación de su abstracta igualdad, sino del hecho de que pesan en las relaciones sociales como factores de desigualdad en violación de la norma sobre igualdad, se piensen y elaboren no sólo sobre formulaciones normativas de los derechos sino también sus garantías de efectividad” (Ferrajoli: 2002, 76)

Lo que actualmente sucede, según Ferrajoli, es que bajo un modelo de indiferencia o de homologación jurídica las diferencias aparecen ignoradas de hecho y de derecho también. Si en cambio se asume la igualdad como una norma y la diferencia como un hecho, corresponde establecer en la normativa jurídica mecanismos de observancia y de sanción para garantizar y respetar a los

³⁹⁰ Ferrajoli nos dice que de las líneas jurídicas que se han seguido para fundamentar la igualdad, sólo han logrado fomentar la desigualdad al pretender un sujeto abstracto no vinculado a grupos y culturas. Utilizando el caso de las mujeres como un ejemplo de sectores que quedan fuera de esa igualdad o cómo es que se define lo igual: “... son <iguales> entre sí en

diferentes como iguales. Precisamente las diferencias (de sexo, de religión, de cultura, de etnia, entre otras) son las que deben ser tuteladas, respetadas y garantizadas,

“en obsequio al principio de igualdad. Y entonces no tiene sentido contraponer <igualdad> a <diferencias>. Y si una <diferencia>... resulta de hecho ignorada o discriminada, ello no quiere decir que la igualdad es <contradicha>, sino simplemente que es violada” (Op.Cit: 79-80)

Para el caso de los pueblos indígenas sucede lo mismo desde esta perspectiva que he señalado. Los pueblos indígenas son sujetos que pertenecen a otros sistemas culturales³⁹¹, no comparten las mismas creencias y valores, por lo que la igualdad de condiciones y la posibilidad de elección de cada individuo implican el respeto a esa diversidad cultural. Esto es, que los sujetos indígenas puedan contar también con una gama de posibilidades que le son inherentes a su ethos cultural, valores y creencias propias que construyen su mundo posible, que da sentido de pertenencia y posibilidad de ser y estar en el mundo. Esto es, garantizar sus derechos a pertenecer a comunidades culturales diferentes.³⁹²

Diego Valadés (2002, 103) también nos dice que el no asumir la diferencia y valorar la igualdad como contrapuesta a la diferencia, es una forma de encubrimiento de la discriminación.

En este sentido, el dilema constitucional estriba no sólo cómo se asume el concepto de igualdad / diferencia en el ordenamiento jurídico, sino también en las formas en cómo han sido incluidos o no, los pueblos indígenas en ese ordenamiento jurídico; es decir, si son sujetos de derecho como pueblos y

cuanto identificados únicamente con los sujetos varones, ciudadanos, blancos, alfabetizados y propietarios” (Op. Cit: 77)

³⁹¹ El problema no solo está en aquellos derechos que los hacen iguales a todo el resto de los mexicanos, en abstracto y tomado en cuenta como Ferrajoli menciona, a un sujeto en abstracto varón, blanco, alfabetizado, etc. y que no se finca en su identidad grupal ni individual. Sobre la cultura es lo mismo, se habla en abstracto y al mismo tiempo se asume la cultura occidental y en particular aquella cultura nacional que se asume igual para todos, violentando las diferencias sociales, económicas, políticas y culturales de esos pueblos.

³⁹² La existencia de culturas diferentes en una nación, constituye a unas como dominantes y a otras como minorías, no importando el número de miembros, lo que las constituye como minorías y como minorías culturales, tema que es de nuestro interés es: que por razones históricas, económicas políticas, etc., se encuentran en desventaja, de subalternidad o de menor poder respecto a otros en la misma sociedad, como es el caso de los pueblos indígenas que desde la conquista hasta nuestros días no gozan de iguales oportunidades para ejercer sus derechos ciudadanos. Ver los trabajos de Carbonel (2001) quien cita a su vez a, Comanducci, Paolo “Quali minoranze? Quali diritti? Prospettive di analisi e classificazione” en Vitale, Ermanno (ed) Diritti unami e diritti delle minoranze; Villoro, 1999.

comunidades y si adquieren o no personalidad jurídica como entes de derecho público.

Los pueblos indígenas de México reconocidos en su diversidad en la adición hecha en el Artículo 4to³⁹³ Constitucional hasta enero 1992 y en las últimas reformas en la materia indígena, del 2001; así como, en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989, ratificado por México en 1990 y vigente desde entonces, reconocen las características de vida sociocultural de la diversidad de grupos étnicos en el país.

La reglamentación al Artículo 4to nunca se realizó, lo cual dificultó establecer nuevas formas de negociación y relación con los pueblos indios. Por lo que tal reconocimiento, fue más bien un discurso que un reconocimiento real a los pueblos indígenas. Con la segunda reforma, se plantea más bien un retroceso en materia indígena³⁹⁴

Al igual que la diversidad religiosa, los pueblos indígenas a través de un proceso de consolidación y de reivindicación jurídica, social, política y económica, han logrado, ser una fuerza sociopolítica, que ha conseguido establecer nuevas relaciones con el Estado, bajo otra perspectiva y correlación de fuerzas. Sin embargo, la respuesta desde el Estado y la sociedad no ha sido, la que mejor muestra una adecuación hacia un Estado plural.

Se ha evidenciado que la correlación de fuerzas entre las relaciones del Estado y éste sector social y político indígena es asimétrica, así mismo se ha visibilizado la complejidad que implica no sólo el reconocimiento de los pueblos indígenas en nuestra Constitución, sino también el establecimiento o no de derechos colectivos y la voluntad política de no cambiar la relación y visión que se tiene de los pueblos indígenas en el seno del Estado y por ende, de la sociedad nacional.

Nos encontramos, frente a la necesidad de mantener una propuesta de “Estado uninacional” y homogeneizador, que privilegia al individuo abstracto y niega las diferencias. Y por otro lado, se mantiene una represión y discriminación hacia los

³⁹³ 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...

³⁹⁴ Se puede consultar tanto artículos periodísticos de esos meses entre agosto a julio del 2001 como el libro colectivo

individuos pertenecientes a culturas indígenas a través de negar justamente su existencia política y cultural al no reconocerles derechos colectivos³⁹⁵ y continuar con una estrategia de otorgamiento desde el Estado de derechos y no del aceptar su existencia previa a la conformación del Estado³⁹⁶, argumentando que se lacera la soberanía nacional³⁹⁷. Por lo anterior, reconocer la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas se vuelve un punto no negociable, bajo la perspectiva de un estado uninacional.³⁹⁸

El Estado mexicano se ve envuelto en esta dinámica y demandas de reivindicaciones a través de diferentes sectores sociales y no sólo del movimiento indígena³⁹⁹, que obligan al Estado a promover e incluir reformas tendientes, a través de la Constitución, a dar salida a dichas demandas. No obstante, se vuelve un discurso político que, hacia el exterior, aparece como una postura de un Estado democrático y plural y, al interior, hacia los pueblos indígenas y hacia la sociedad⁴⁰⁰, no resuelve la posibilidad de autonomía y de autodeterminación de este sector social al negarles personalidad jurídica en cuanto ente de derecho público⁴⁰¹.

Este punto es de vital importancia para poder valorar no sólo las reformas llevadas a cabo en materia indígena sino también entender el tejido social que asume una asimetría y una desigualdad social y jurídica al no reconocer a los pueblos

Barcenas, et al, sobre *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México, 2002*

³⁹⁵ Derechos colectivos: tienen que ver con el reconocimiento de aspectos del orden político, económico y jurídico, de culturas diferentes. En este sentido, derecho a la cultura entendida ésta como derecho a la identidad cultural propia y no como derecho al acceso a la cultura en sentido genérico (de Lucas: 2003, 303). Derecho a la cultura es una reclamación política de pueblos y minorías que tiene ya un aval no sólo desde UNESCO, en varias de las Declaraciones y el proyecto para pueblos indígenas y tribales, la OEA, la OIT donde se pugna por el reconocimiento de los derechos colectivos sino desde sectores académicos (desde la ciencia jurídica y las ciencias sociales en general) que se reclama por una sociedad plural.

³⁹⁶ Otra postura es la propuesta en los acuerdos de San Andrés, como un proceso de negociación y acercamiento, sobre el reconocimiento de derechos en el marco del Estado.

³⁹⁷ Que como hemos visto en el capítulo 2, la relación y situación de los Estados nacionales ha cambiado y es necesario establecer adecuaciones; debido al debilitamiento de los Estados y como consecuencia de esto, se ha dado la posibilidad de establecer reivindicaciones de grupos y pueblos diferentes que forman parte de estos Estados nacionales en todo el mundo.

³⁹⁸ La autonomía como el reconocimiento de derechos colectivos tiende a apuntar hacia la "especificación de derechos", que es un proceso normal dentro del constitucionalismo contemporáneo más que hacia la destrucción de los tradicionales derechos de libertad e igualdad como nos dice Carbonel, quien cita a Norberto Bobbio sobre los procesos de especificación de derechos Bobbio. *L'età dei diritti*, 3ª.ed, Turín, Einaudi, 1997

³⁹⁹ El movimiento feministas, las reivindicaciones a través de la pluralidad de grupos vulnerables, diversidad sexual etc.

⁴⁰⁰ Otros sectores como los homosexuales carecen no sólo de derechos sino son sujetos a la discriminación y violencia.

⁴⁰¹ *Derecho Público*, es aquel del Estado Mexicano, es la relación del estado como tal en su regulación. En donde una entidad de derecho público tiene una posición mayor que la de comunidad, implica autonomía, desarrollo y justicia por ello, otorgar a los pueblos indígenas esta categoría de entidad pública requeriría cambios profundos del Estado Nacional Mexicano a un plural, sería necesario una reforma del Estado. Habría que decir, desde luego que esta aceptación como entidades de derecho público requeriría crea jurisdicciones y competencias que hoy, todavía requieren de reflexión, para ello, se puede ver el trabajo de Villoro (Op. Cit. 79 – 108 principalmente)

indígenas como sujetos de derecho colectivo. Ello conlleva una ambigüedad jurídica al no poder establecer un instrumento vinculante que otorgue personalidad jurídica, entorpeciendo así, no sólo la solución de conflictos sino toda relación con este sector social.

“Afirmar derechos colectivos carece de sentido cuando no se reconoce previamente la personalidad jurídica de la minoría, es decir, su reconocimiento como sujeto de derecho. Este reconocimiento es condición básica no sólo para el beneficio de derechos colectivos, sino especialmente, para poder actuar autónomamente en la defensa de los mismos y en la protección de sus miembros” (de Lucas Javier, citado en Pérez Portilla: 2001, 246)

El proyecto del Estado mexicano continua aún hoy sobre la voluntad de desindianizar a los indios, sobre la idea de que la diversidad contribuye a fomentar la desigualdad. Por lo cual las modificaciones constitucionales, más que una propuesta política estatal hacia la diversidad y hacia la igualdad en la diferencia y la equidad⁴⁰², son más una retórica jurídico política.

El ordenamiento constitucional en materia indígena no representa transformaciones del orden jurídico mexicano ni la legitimización de la diversidad; no establece el reconocimiento de los pueblos indígenas como anteriores a la conformación del Estado, por lo que se requiere convalidar esos derechos, a través del orden constitucional.

Puesto desde la perspectiva de Kymlicka (1996) implicaría el reconocimiento de una ciudadanía diferenciada por grupos sociales, sin constituir esto una sociedad

⁴⁰² De ahí las bizarras discusiones sobre el debilitamiento y quiebre de la soberanía nacional si se otorgan derechos públicos, derechos culturales a los pueblos indígenas, pues ello conlleva, derechos a la autonomía y a la autodeterminación de dichos pueblos. Así mismo, se dice, se violan los derechos individuales, fundamento pilar en la construcción de los Estados nacionales y del constitucionalismo contemporáneo. No obstante, los argumentos y los temores, existe hoy una amplia bibliografía que aborda estos temas desde la perspectiva de las ciencias política, jurídica, filosófica, antropológica y desde los Derechos Humanos, etc. que demuestran no sólo la viabilidad y necesidad de las adecuaciones constitucionales hacia la pluralidad cultural, para construir diálogos interculturales al interior de los países como fuera de ellos, en términos de la interculturalidad que permita dirimir conflictos y buscar soluciones conjuntas. En el entendido justamente de un diálogo que pueda acotar y establecer marcos de referencia para el diálogo. Siempre y cuando se de una premisa previa, lograr el establecimiento de relaciones de pares - lo más que se pueda - a partir, de establecer acciones afirmativas, para este diálogo intercultural y no en la asimetría socioeconómica, política y cultural y la discriminación. Hay una variada bibliografía que se puede consultar entre algunas: Bartolomé: 1996; Carbonell: 2001; Cossío Díaz, et. al: 1998; Ferrajoli: 2002; González Galván, *Constitución y derechos indígenas*, UNAM, 2002; López Bárcenas: et al., 2002; Olivé: 1999; Pérez Portilla, 2001; Salmerón, 1998; Sartori. *La Sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*, Taurus: 2003; Santos: 1995; Stavenhagen. *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, CNDH, México, 2000; Valadés y Gutiérrez Rivas: 2001; Valadés: 2002; Villoro: 1999, 2002

separada; puesto con otro lenguaje, es hablar de autonomía⁴⁰³ como es el caso de España.

La existencia de los pueblos y comunidades indígenas no depende de su reconocimiento jurídico, ellas han existido y han logrado a través de una gama diversa de formas de organización y de vinculación con el Estado y la sociedad en general, sobrevivir y transformarse. El reconocimiento político y jurídico es una necesidad de entrar en el ámbito político y jurídico desde una perspectiva de reivindicación y aceptar las nuevas reglas del juego sociopolítico que se han movido a la esfera de lo jurídico, a través, también, de la reivindicación internacional sobre derechos humanos.

Las relaciones entre el Estado, la sociedad en general y los pueblos indígenas desde una perspectiva macro social, se mueven bajo la dinámica anteriormente expuesta. Pero es en el ámbito local, y regional que es posible observar claramente no sólo la necesidad de una adecuación jurídica y social, ya que ello implica o no, mecanismos de negociación y el establecimiento o no de litigios en controversias con los pueblos y comunidades de forma expedita y clara. Sin embargo, la realidad muestra que ante la imposibilidad actual de establecer instrumentos vinculantes que den no sólo personalidad jurídica sino derechos y procedimientos para ejercerlos, la situación individual y colectiva de indígenas y sus pueblos y comunidades hoy, continúa en desventaja, como es el caso de los conflictos religiosos.

La antropología, en general, y desde el ámbito de la antropología jurídica está haciendo aportaciones significativas no sólo para visibilizar la situación de estos pueblos sino también contribuir en las esferas legislativas y de impartición de justicia para mostrar tanto la alteridad cultural como la situación social y económica en la que viven los pueblos indígenas. De igual forma se plantea también contribuir en el entendimiento de conflictos que permitan nuevas propuestas de diálogo intercultural. En realidad la contribución de la antropología, es o debiera ser significativa para contribuir a la posibilidad de crear jurisdicciones

⁴⁰³ Autonomía que también propone parte del Movimiento Indígena en México y que quedó consignada en los Acuerdos de San Andrés (ver También Congreso Nacional Indígena, 1996), autonomía desde las comunidades y que sea el propio proceso interno el que vaya dictando las pautas para la reagrupación y reasignación de municipios y regiones autónomas en aquellos caso que esto sea posible.

indígenas, o de incluir la lógica y la coherencia normativa de los pueblos indígenas en los procesos judiciales, agrarios, ambientales en donde no queden siempre como aquellos que violan la ley por ejercer sus sistemas normativos, ejercer su identidad cultural⁴⁰⁴. A este respecto el caso colombiano es interesante porque el “coto vedado” del que habla Garzón Valdés queda estipulado en las acotaciones a la diversidad cultural.⁴⁰⁵

La situación de los pueblos indígenas en sus comunidades muestra una realidad en la cual la existencia de un sistema normativo interno⁴⁰⁶ permite dirimir controversias, establecer sanciones y arreglos desde la cultura propia, capacidad que han ejercido a lo largo de la colonización y el México independiente hasta nuestros días.

La pérdida de la eficacia interna hoy se ve no sólo cuestionada, sino que legalmente es minimizada y puesta en una situación de ilegalidad, derivada del nuevo pacto político jurídico a través de las reformas constitucionales en materia indígena. Este proceso, de pérdida de la eficacia interna donde la autoridad y la legalidad por parte de los actores sociales involucrados en las controversias internas, la observamos en el uso instrumental de ambos sistemas jurídicos. No obstante lo anterior, la pertinencia y el uso de los sistemas normativos internos sigue vigente, muchos de ellos adecuándose y transformándose a las realidades contemporáneas. Por ello tenemos sistemas paralelos pero también funcionando en la interlegalidad, en una situación de imbricación jurídica.

De ahí que, independientemente de las reformas constitucionales en materia indígena, los pueblos y comunidades mantienen y ejercen una cierta autonomía en sus localidades, desarrollándola para aceptar y asumir, rechazar o vetar programas, propuestas, religiones e individuos, entre tantos, contrarios a sus

⁴⁰⁴ Identidad cultural como es ya acuñada desde la perspectiva de la reivindicación de los derechos colectivos que incluyen derechos jurídicos, económicos y culturales en donde los valores, las creencias, la lengua son sustanciales para la recreación de la propia identidad, ver Villoro: 1999; de Lucas: 2003; Bartolomé: 1997; Barabas, Bartolomé:1999. Los trabajos sobre antropología jurídica son fundamentales para mostrar no sólo la vitalidad del sistema jurídico sino los mecanismos de funcionamiento así como sus componentes que muestren la coherencia interna. (Valdivia: 2001)

⁴⁰⁵ Esther Sánchez antropóloga colombiana, dedicada a la antropología jurídica y a la defensoría de indígenas, nos menciona que existe acotaciones a la diversidad cultural: respeto a la vida del otro, es decir, nadie puede matar a otra persona; no a las mutilaciones que laceren órganos, el derecho a un debido proceso y que la sanción sea previsible. En varios seminarios desde 1994 a 1998 tanto en Colombia como en México. *Su libro Justicia y pueblos indígenas de Colombia*, UNC/ UNIHUS, 1998, dan buen ejemplo de esto.

⁴⁰⁶ Sistema Normativo Propio que usualmente se le llama como “usos y Costumbres” en donde se niega la coexistencia de un sistema jurídico propio, es decir, un derecho propio, con lo cual queda no sólo en una situación de desventaja sino como si fuera una ley secundaria y no un derecho propio.

principios culturales. A partir del principio de autonomía municipal y por ser culturas con formas de organización social, jurídica y económicas propias, ejercen su autoridad, como por ejemplo, la decisión sobre quienes o que cosas pueden o deben llegar a sus comunidades; otra 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, como veremos en el siguiente capítulo, con el caso de San Juan Yaeé.

Existen infinidad de casos que muestran estas decisiones. Las sanciones a que son acreedores los infractores de los acuerdos⁴⁰⁷, traen a veces la violación a los derechos individuales y colectivos. Los castigos al interior de las comunidades van desde la reprimenda verbal hasta casos extremos como la muerte de los infractores como ha sucedido con - conversos o proselitistas -, también con personas que infringen las normas y las vías jurídicas y sociales de las comunidades como son los linchamientos sucedidos en Morelos en varios pueblos indígenas. Situación que ha generado una fuerte polémica sobre la defensa 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. Pero primero es necesario, su reconocimiento y autonomía para entablar desde una relación más de pares, los “cotos vedados” y los acuerdos para una convivencia plural.

Subsisten contradicciones importantes entre los Artículos 130 y la actual reforma al 2do constitucional en materia indígena. Mientras el artículo 130 constitucional nos habla de asociaciones con personalidad jurídica, en el 2do se hablaba, sobre colectivos, que no tienen las mismas características que una asociación religiosa y a la fecha no tienen personalidad jurídica⁴⁰⁸

Las comunidades indígenas, a pesar de su lucha por mantenerse, hoy todavía quedan rezagadas, producto de relaciones desiguales socioeconómicas, que las

⁴⁰⁷ En el siguiente capítulo abordaré desde el caso de San Juan Yaeé, la existencia de derechos propios (sistemas normativos) y que la antropología jurídica he hecho uno de sus temas a investigar.

⁴⁰⁸ Ver nota 380 en este mismo capítulo.

nuevas reformas constitucionales no solucionan estructuralmente, ni pretenden hacerlo.

El entendimiento y la solución a los conflictos religiosos, vistos como un dilema 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 y también los cotos a la sociedad mayor para que los pueblos indígenas puedan ejercer plenamente su propia trayectoria, que bien puede ser hacia la diferencia o a la homogeneidad cultural, en cuyo caso, es necesario discutir sobre los procesos y estrategias del proselitismo religioso.

En este sentido, se impone analizar los lugares que cada sector social tiene – los pueblos indígenas y las asociaciones religiosas - de su lugar socio político y económico en el país; es decir, en términos de quiénes o qué propuestas gozan de mayor aceptación pública⁴⁰⁹, cuáles son los criterios de evaluación y aceptación de unas sobre las otras, y quienes encajan mejor en la propuesta de esta sociedad democrática.

Me parece que el aporte del trabajo antropológico es fundamental para pasar de las ideas generales y enunciativas, a poner el énfasis en individuos, en colectividades que son afectados por programas, por posturas y debates teóricos y que muchas veces no se ven, por poner el énfasis en las ideas y propuestas generales más no en la realidad concreta y cotidiana.

4.5 Los Conflictos Religiosos en Comunidades Indígenas y Derechos Religiosos

Los conflictos que se derivan de las conversiones religiosas en áreas indígenas han mostrado tener mayores índices de violencia y repercusión social⁴¹⁰, por la

⁴⁰⁹ En este sentido retomo a Marcuse (1968) sobre la “tolerancia represiva” en donde la conciencia individual y colectiva ha sido tomada por la opinión pública. En este sentido, no sólo por los medios de comunicación sino que se ha creado ya una realidad posible en donde las acciones y los discursos pasan como democráticos, libertarios y son comprados como tales, como es el caso de la Guerra en Irak, o las reformas constitucionales en nuestro país.

⁴¹⁰ 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.

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 casos⁴¹¹.

Los conflictos religiosos surgen en zonas indígenas, producto del enfrentamiento entre indígenas “tradicionales”⁴¹² 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 la LR se centra en ubicarlas al interior de una sociedad determinada, en este caso, la mexicana, la cual establece constitucionalmente la libertad de culto, y de conciencia donde privilegia al individuo como sujeto de derecho. Es importante, por lo tanto, conocer cuál es el concepto plasmado sobre la tolerancia en el ámbito del Estado; cuáles son los elementos que brindan a los individuos y grupos sociales las directrices que lleven de forma institucionalizada hablar de tolerancia y ejercer LR. En este sentido, la Constitución y los convenios internacionales, defienden y avalan tanto los derechos humanos universales, fincados en el individuo como también los DR y los derechos de las minorías y, un cierto reconocimiento, a los derechos de los pueblos indígenas, planteándose una aparente contraposición entre derechos individuales y culturales e intereses políticos internos y externos, como he señalado en el inciso anterior.

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 muchos 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

⁴¹¹ Considero importante el desarrollo y consolidación de un área como la Antropología Jurídica, y más aun la creación y fortalecimiento, por ahora, del peritaje antropológico.

⁴¹² La palabra tradicional, así como la de cultura o religiosidad popular son conceptos instrumentales y son relaciones, se deben ubicar siempre observando la situación que origina, la división entre tradicional o popular versus qué y quienes son los agentes que promueven el cambio y las tendencias y relaciones de poder que se construyen. Por ello, sólo tomaremos esta acepción como una manera de distinguir grupos y trayectorias político social entre ellos.

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 evangélicas⁴¹³, con los sistemas jurídico nacional y el indígena tradicional, para comprender, los conflictos religiosos que evidencian no sólo la problemática social de 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;⁴¹⁴ sin embargo, socialmente hay mayor proclividad de ésta, fundamentalmente entre grupos cristianos, 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 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 político y económico es evidente tanto para algunos sectores de conversos a otras religiones, que no sea la católica, como para comunidades y

⁴¹³ Se habla genéricamente de evangélicos para referirse a una gran diversidad de denominaciones religiosas de origen protestante, donde no se distingue entre denominaciones históricas, pentecosteses, 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.

⁴¹⁴ Como se pudo observar en este mismo capítulo en los incisos 1 al 3.

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 consecuencias⁴¹⁵. Esta aclaración resulta necesaria para el desarrollo de este trabajo.

Siguiendo a Marcuse (1969), y Santos (1995) 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.

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.

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

Los casos de conflictos en zonas indígenas provocan, usualmente, 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

⁴¹⁵ 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

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 considerará 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. Entendida la tolerancia⁴¹⁶ como un instrumento del Estado que crea consenso y coerción y no realmente mediaciones que garanticen relaciones más equilibradas entre las partes, la tolerancia se convierte “en una discriminación encubierta y ser meramente retórica” (Valadés: 2002,103) Como dice Marcuse una “tolerancia represiva” en tanto no crea igualdad de circunstancias sociales, ni 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 han perdurado 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

viables de negociación con el EZLN, fuera de la violencia que se ejerce en la actualidad.

⁴¹⁶ Valadés nos dice que la tolerancia, tiende a mediar entre las relaciones asimétricas y la concentración de poder en el Estado a través de las constituciones, el no hacerlo, provoca relaciones asimétricas y concentración de poder (op.cit: 81 – 106)

mundial, juega como una de las más claras reivindicaciones socioculturales.

La existencia de todo un sistema de organización social y jurídica paralela 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.

Como último punto, sobre los derechos individuales y colectivos, me parece se tiene que trabajar no sólo, en los conceptos y la representatividad de los mismos sino en el orden político y jurídico Estatal en el cual se cristalizan las elecciones políticas relacionadas con el establecimiento o no de una situación equilibrada entre lo comunitario y lo individual, más que sugerir que la solución está en los principios generales sobre Derechos Humanos.⁴¹⁷

Por lo que, en los casos de conflicto religioso no es posible, considerar como intransigentes sólo a los indígenas cuando la intolerancia es inherente a los sistemas religiosos universalistas y proselitistas como es el cristianismo. El no respeto viene también de aquellos que quieren misionar y convertir, violentando su privacidad, sus costumbres y formas de organización.

⁴¹⁷ La generalización de los conceptos sobre DH, requieren forzosamente de insertarse en grupos, comunidades, pueblos y naciones concretas, por lo cual no es posible hacer tabla rasa y se generalice como conceptos únicos y absolutos. Los trabajos recopilados en (Vyver: 1996), en (Bloom, Martin, et al: 1996) y en (Caney y Jones: 2001) son un buen ejemplo de lo complejo de los DH y la diversidad global.

Capítulo 5. San Juan Yaeé libertad religiosa y pueblos indígenas

Introducción

El objetivo de este capítulo es analizar el conflicto religioso que se produjo en la comunidad de San Juan Yaeé entre 1991 y 1996, y que llevó a la expulsión de la población convertida a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

Este caso, lo utilizo como ejemplo de la situación que predomina en el país no sólo sobre conflictos religiosos en comunidades indígenas sino también sobre la relación que se da entre el Estado, las Asociaciones Religiosas, los pueblos indígenas frente a la libertad y derechos religiosos.

Considero que tanto el contexto estatal como el regional y comunitario resultan útiles para valorar la dimensión y causas del conflicto, de ahí que el capítulo esté constituido por cinco apartados.

Inicio la exposición con 1) una síntesis de los aspectos fundamentales del estado de Oaxaca, 2) aspectos religiosos estatales, 3) la región Sierra Norte 4) las características de la comunidad de San Juan Yaeé y cómo las formas de interrelación de su organización social y estructura socioeconómica producen mecanismos que fomentan la cohesión pero también el disenso en la comunidad; de la misma forma muestro la relación que existe entre la organización político-jurídica y la religión en diversos momentos de la vida del pueblo, lo que - como se verá más adelante- resulta vital en la aparición y solución del conflicto religioso. Para en el 5) sobre el desarrollo del conflicto y la actividad que tuvieron las diferentes estructuras y miembros de la comunidad, así como la posición de los grupos religiosos y la posición del entorno jurídico y social ante el conflicto. Finalmente, conclusiones acerca de este caso.

Aspectos generales del estado de Oaxaca⁴¹⁸

5.1 El estado de Oaxaca

El estado de Oaxaca se localiza al sureste de la república mexicana⁴¹⁹ y limita al norte con el estado de Puebla, al noreste con Veracruz, al este con Chiapas, al oeste con Guerrero y al sur con el océano Pacífico. Por sus 95 364 Km² ocupa el quinto lugar nacional en cuanto a extensión territorial, y en él se localiza más



de la cuarta parte de los municipios del país pues administrativamente está dividido en 9000 localidades (INEGI: 2000) distribuidas en 570 municipios que a su vez se agrupan en 30 distritos políticos y 8 regiones.

Según el Censo del 2000 del INEGI, el estado de Oaxaca tiene una población de

⁴¹⁸ La información sobre el estado de Oaxaca y la Sierra Norte ha sido tomada del diagnóstico del Estado de Oaxaca (Fabre: 1992) para elaborar un diagnóstico del Estado de Oaxaca. Así como el trabajo de investigación que se realizó en la Subdirección de Investigación, en 1989 – 1991, los resultados de dicho trabajo se encuentran mencionados. Los textos de este trabajo, además de los que específicamente se mencionan en el presente, Oaxaca, INI: *Propuesta de Plan Regional de Desarrollo de C.D. Oaxaca*, Gobierno del Estado de Oaxaca. *Plan Estatal de Desarrollo 1998-2001*, INEGI, *Censo de Población y Vivienda del estado de Oaxaca, 1995*; INEGI, *Censo de Población y Vivienda del estado de Oaxaca, 2000*; Reveles, José: "Oaxaca. El Cultivo de la ira", *México Indígena* (1991); Manuel: "Zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca", en *Etnografía de la Región Valles centrales y norte del estado de Oaxaca*, INI, Secretaría de desarrollo, México, 1995; Ríos Morales, "Usos y Costumbres e identidad entre los zapotecos de las Sierra Norte de Oaxaca" en Lourdes de León Pasquel (Coord.) *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Ciesas, Porrúa, 2001 pp. 71 – 90; Secretaría de Gobernación del Estado. *Los Municipios de Oaxaca*. Centro Nacional de Estudios Municipales, México, 1988; Sedue. Registros de bienes inmuebles de templos, Oaxaca, México, 199; Sorroza, Carlos J. *Economía y Política en Oaxaca: 1970-1990*. Mimeografiado, 1991, p. 35, Inédito; IIS-UABJO; Oaxaca.

⁴¹⁹ Justo donde convergen la Sierra Madre del Sur, la Sierra Madre de Oaxaca y la Sierra Atravesada; este territorio, donde predominan las zonas montañosas, tiene una altitud media de 1 558 msnm y cuenta con 509 Km. de litorales, pocos valles - Oaxaca, Nochihtlán y Nejapa- y algunos ríos importantes como el Papaloapan, el Coatzacoalcos, el Mixteco, el Atoyac y el Tehuantepec.

Composición Demográfica de 1995 (según el Gobierno del Estado de Oaxaca)	
Población Total	3.2 millones de hab.
Urbana	43.5%
Rural	56.5%
Población Indígena	1.2 millones de hab.
Densidad de Población	33.9 habitantes/km ²

3,438,765 la cual se ha caracterizado por tener uno de los ritmos de crecimiento más lentos del país (1.2% para 1998)⁴²⁰.

Cuenta con una mayor población rural que urbana, y una alta población indígena respecto al resto del país. Oaxaca tiene el porcentaje más alto de hablantes de lenguas indígenas, el 19.3% de total nacional, según el INEGI (1990)

Al mismo tiempo Oaxaca está dividida en ocho regiones: Mixteca, Cañada, Valles Centrales, Sierra Norte, Sierra Sur, Costa, Istmo y Papaloapan y cada una de ellas presenta características climáticas, orográficas, hidrográficas y ecológicas diversas.



Debido a su amplia diversidad geográfica y ecológica Oaxaca es uno de los estados con mayor variedad de recursos naturales aunque paradójicamente, predominan en él condiciones de marginalidad⁴²¹ que lo definen como de extrema pobreza. Baste mencionar que según el último censo realizado a nivel nacional por el INEGI para el período 1993-1998 se consideraba que el 75% de los municipios oaxaqueños eran de alta y muy alta marginalidad⁴²².

⁴²⁰ Lo que tan sólo en parte ha sido influenciado por el fuerte proceso de emigración⁴²⁰ de la población oaxaqueña hacia destinos nacionales e internacionales.

⁴²¹ Si bien la accidentada topografía oaxaqueña es un elemento que ha propiciado la alta dispersión de la población del estado y ha dificultado el pleno aprovechamiento de sus recursos (en particular para actividades agropecuarias y forestales), es evidente que las deficiencias y desencuentros de los planes y programas gubernamentales constituyen otro factor que ha impedido un desarrollo pleno y equilibrado de la entidad.

⁴²² A pesar de la variedad de recursos naturales no ha destacado Oaxaca en el ámbito nacional, en términos de productividad y no ha implicado en ningún momento que sus carencias y conflictos sociales hayan podido solucionarse, sobre todo en lo que se refiere a la tenencia de la tierra, a los graves problemas ecológicos que se han incrementado en algunas regiones –Papaloapan y zona triqui- y a la pobreza superlativa de la población que sigue enfrentando diariamente una enorme y desproporcionada deficiencia de servicios e infraestructura, pues la mayoría de éstos se ubican dando preferencia a la capital del estado y a las ciudades más importantes -Tehuantepec, Juchitán y Tehuantepec.

En Oaxaca encontramos uno amplio mosaico etnocultural conformado por indígenas, mestizos y negros. Su territorio es asiento de 16 grupos étnicos, encontramos así mixes, chinantecos, chatinos y cuicatecos, huaves, triquis, chontales y zoques, amuzgos, chocholtecos, nahuas, ixcatecos y tzotziles, otra minoría que alberga el territorio oaxaqueño la constituye la población negra que vive principalmente en la región de la Costa. Los zapotecos -de los Valles Centrales, de la Sierra Norte, de la Sierra Sur y del Istmo-, los mixtecos -de la Alta, Baja y la Costa- y los mazatecos -de la Alta y de la Baja- son considerados las tres macroétnias del estado por tener el mayor número de integrantes⁴²³. Los grupos indígenas,

Regiones, Distritos y Grupos Étnicos del estado de Oaxaca			
Región #	Nombre de la Región	Distritos	Grupos Étnicos
I	Mixteca	Silacayoapan Juxtlahuaca Tlaxiaco Huajuapán Teposcolula Coixtlahuaca Nochixtlán	Mixtecos, triquis y chocholtecos
II	Cañada	Teotitlán Cuicatlán	Cuicatecos, ixcatecos, mazatecos, nahuas y mixtecos
III	Valles Centrales	Etla Zimatlán Tlacolula Zaachila Ocotlán Ejutla Centro	Zapotecos, mixtecos y sus vecinos mixes
IV	Sierra Norte	Ixtlán Villa Alta Mixe	Zapotecos de la Sierra Norte, mixes y chinantecos
V	Sierra Sur	Putla Yautepec Sola de Vega Miahuatlán	Zapotecos de la Sierra Sur, chontales, mixes y chatinos
VI	Costa	Jamiltepec Juquila Pochutla	Negros, chatinos, mixtecos y zapotecos
VII	Istmo	Juchitán Tehuantepec	Chontales, zapotecos del istmo, huaves y zoques
VIII	Papaloapan	Tuxtepec Choapam	Chinantecos

⁴²³ Para 1995 se estima que había 420,844 zapotecos, 279,167 mixtecos y 177,712 mazatecos y que juntos constituían un grupo de 877 723 personas.

ligados a un pasado común, son parte importante del sector más marginado de la población aunque en este sentido no es posible argumentar una homogeneidad de condiciones en todos los casos; la discriminación y la sobreexplotación interétnica son algo frecuente en las interrelaciones de algunos grupos étnicos⁴²⁴.

A la complejidad de la división político-administrativa se suma el de las relaciones sociales y étnicas en el estado de Oaxaca si antiguamente la geografía marcaba la división territorial de los grupos étnicos, en la actualidad la división política

Localización de la Población Indígena del Estado de Oaxaca		
Grupo Étnico	Población total 1995 *	Presencia Regional (distrital) **
Zapoteco	420 844	Sierra Norte (Ixtlán / Villa Alta), Sierra Sur (Sola de Vega / Miahuatlán / Yautepec), Costa (Pochutla) e Istmo (Tehuantepec y Juchitán)
Mixteco	279 167	Mixteca (Nochixtlán / Tlaxiaco / Silacayoapan / Huajuapán / Juxtlahuaca / Teposcolula), Valles Centrales (Etlá / Zaachila), La Cañada (Teotitlán / Cuicatlán), Sierra Sur (Putla / Sola de Vega) y Costa (Jamiltepec / Juquila)
Mazateco	177 712	La Cañada (Teotitlán / Cuicatlán) y Papaloapan (Tuxtepec)
Chinanteco	116 271	Papaloapan (Tuxtepec) y La Cañada (Cuicatlán / Teotitlán)
Mixe	107 710	Sierra Norte (Mixe), Sierra Sur (Yautepec) e Istmo (Juchitán)
Chatino	41 253	Sierra Sur (Sola de Vega) y Costa (Juquila)
Trique	16 949	Mixteca (Juxtlahuaca / Tlaxiaco) y Sierra Sur (Putla)
Huave	14 198	Istmo (Juchitán / Tehuantepec)
Cuicateco	14 115	La Cañada (Cuicatlán)
Náhuatl	11 287	La Cañada (Teotitlán)
Zoque	6 578	Istmo (Juchitán)
Chontal	5 856	Istmo (Tehuantepec) y Sierra Sur (Yautepec)
Amuzgo	5 250	Sierra Sur (Putla)
Chocholteco	742	Mixteca (Coixtlahuaca / Teposcolula)
Ixcateco	178	La Cañada (Teotitlán)

(*) Fuente: Los datos sobre población se tomaron del capítulo del artículo, de Barabas y Bartolomé: "Los protagonistas de las alternativas autonómicas", 1999, p. 54. Los datos de ubicación principal de cada grupo étnico fueron tomados de las tablas de población que cada una de las monografías que vienen en el texto que coordinan Barabas y Bartolomé: 1999.

(**) La adscripción regional de los grupos étnicos se da en función de la población mayoritaria que habita en cada región, lo que no excluye que muchos de ellos también ocupen áreas de otras regiones, distritos y municipios.

acentúa y multiplica estas divisiones; así, una misma etnia se encuentra en distintas regiones socioeconómicas del estado y en municipios adscritos a diferentes distritos administrativos. Como sostiene Barabas y Bartolomé (1999;

⁴²⁴ Ejemplos de ello son las relaciones de mixtecos-triquis donde encontramos que la estigmatización y abuso hacia los triquis han sido una constante. En contraste, las relaciones con sus vecinos amuzgos -aunque no muy frecuentes- están selladas por criterios de igualdad. Es interesante ver cómo la vinculación entre chocholtecos y mixtecos se da en el marco de una identificación enraizada en el proceso histórico que liga a ambos al antiguo Señorío de Coixtlahuaca y que el día de hoy, sus relaciones son tan estrechas que en algunas zonas es frecuente la celebración de matrimonios interétnicos. Otro caso de discriminación interétnica está representado por la relación entre zapotecos y mixes (Barabas y Bartolomé, 1999, pp. 9-14)

17), no hay coincidencia entre la división política y las relaciones interétnicas, lo que representa un obstáculo para el fortalecimiento de un mismo grupo étnico, como es el caso de los zapotecos, mixtecos, triquis o chinantecos.

Además de estas relaciones político administrativas y de la diversidad de grupos étnicos, es necesario agregar la variedad lingüística al interior de cada grupo étnico en donde las diferencias dialectales hacen complejo la división etnolingüística en tan sólo 16 grupos, como es el caso, por ejemplo de los zapotecos en donde hay variantes dialectales por cada región donde se encuentran y al interior de las regiones como es en la Sierra Norte.

5.1.1 Economía

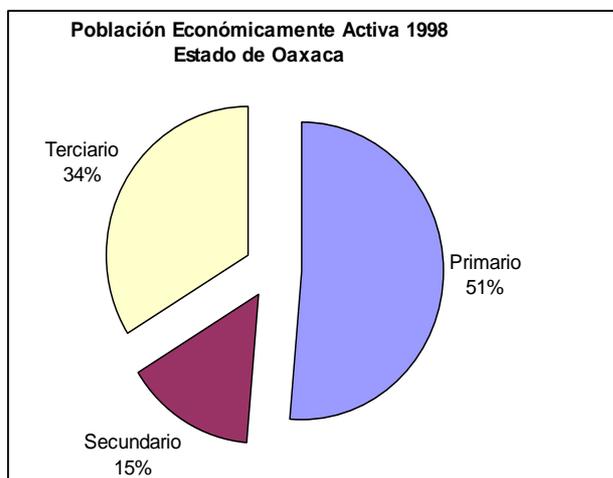
La actividad económica importante se ubica en cuatro áreas geográficas bien definidas, la zona del Papaloapan, los Valles Centrales, la Costa y el Istmo donde en consecuencia se asienta el mayor equipamiento urbano y de servicios. Esta incipiente integración socioeconómica del estado hace que su estructura económica sea poco dinámica, puesto que predomina una deficiente explotación de los recursos y un desarrollo desigual entre los diversos sectores, actividades y regiones económicas, lo que ha dado como resultado un crecimiento desarticulado que excluye del beneficio a la mayor parte de la población y del territorio a la vez que fomenta la exacerbada desigualdad en la distribución del ingreso.

Para 1998, el gobierno del estado -a través de los datos generados por el INEGI- nos dice que el 54.05% de la población mayor de 12 años es considerada como PEA y que de ella, el 98.89% se encuentra ocupada de la siguiente manera: el 51.39% en el sector primario, el 14.43% en el secundario y el 33.96% en el terciario.

La principal actividad económica en el estado se encuentra en el sector primario, es decir, la agricultura mantiene un primer sitio sin importar que menos del 10% de su territorio sea apto para esta actividad, ni la irregular distribución pluvial e hidrológica o la alta atomización de la tierra, y la concentración de terrenos aptos para el cultivo en manos de unos cuantos. En Oaxaca encontramos una magra

producción de básicos (maíz, calabaza y frijol), algunos frutales (mangos, plátanos, cítricos y otros), y cultivos comerciales como el café, la caña, pastos, ajonjolí, soya, trigo, arroz y sorgo cuya comercialización no siempre es al exterior del estado sino regional.

A lo largo de varias décadas Oaxaca se ha caracterizado por sus constantes agrarios, mismos que propiciados, tan sólo por la tenencia de la propiedad es predominantemente



comunal -

cerca del 63%-, en tanto que la ejidal constituye el 24% y el restante 13% es propiedad privada. Otro grave problema es la disminución de tierras laborables que se acentúa cada día más debido a la erosión del suelo en regiones como la Mixteca y la Sierra Sur (todo el distrito de Yautepec)⁴²⁵. Este panorama empeora por la práctica de la agricultura extensiva de tipo familiar que opera con un bajísimo rendimiento y aunado a ello, está la ausencia de apoyo técnico adecuado y de créditos favorables para los agricultores.

El resultado de esta situación ha incrementado la excesiva pobreza en la que vive casi la totalidad de la población rural, cuya subsistencia no alcanza a ser cubierta con el ingreso de sus cosechas, lo que a su vez ha intensificado el proceso de emigración de casi todas sus regiones del estado.

Sin embargo, hay que mencionar que dentro de este aspecto de la economía oaxaqueña existe un sector agrícola-comercial que aunque es incipiente, obtiene mejores rendimientos y encausa sus esfuerzos a satisfacer las necesidades de otras entidades con cultivos comerciales - oleaginosas, caña de azúcar, café, y frutales-. En este caso se encuentran en este caso los distritos de Tuxtepec,

⁴²⁵ Tomado de, Sorroza: 1991; Los Municipios de Oaxaca: 1988, Censo Nacional de Población: Oaxaca1982. Habría que considerar que en el distrito de Yautepec habitan amuzgos y zapotecos.

Juquila y Pochutla⁴²⁶ donde, si bien la agricultura es más tecnificada, no existe una gran capitalización.

Dentro de este panorama hay que contemplar que desde hace más de 20 años está presente el cultivo de enervantes en distintos puntos de la entidad; se siembra marihuana en los Valles Centrales, Miahuatlán, Sola de Vega, Pochutla, Ejutla, Juquila, Huautla de Jiménez, Tuxtepec, Mixe, y Juchitán; y de amapola en la Mixteca y Pochutla. A tal grado de que Oaxaca es, actualmente, el tercer productor de narcóticos en el país (Reveles: 1990)

Por otra parte, el estado de Oaxaca ocupa el quinto lugar nacional por su producción forestal pues posee una de las más importantes reservas forestales del país. La actividad silvícola se ha venido desarrollando de manera importante en los distritos Mixe, Villa Alta, Sola de Vega, Pochutla y Juchitán, siendo los tres primeros son netamente indígenas. Estos distritos generan el 66% de la producción estatal, pero la silvicultura enfrenta graves problemas agrarios, muchos de ellos se relacionan con la tenencia de la tierra y la indefinición de límites, aunque también está la ausencia o deficiencia de apoyos técnicos y la deficiente red de carreteras en el interior del estado.

A pesar de que Oaxaca cuenta con 509 km de litoral, la actividad pesquera presenta serias condiciones de rezago en relación a su potencial; por el valor y volumen de su producción destacan sólo los distritos de Tehuantepec, Juchitán y Pochutla⁴²⁷.

Podemos decir lo mismo de la minería que, aún con los enormes yacimientos existentes apenas generó en 1998 el 0.76% del PIB estatal, cuando esta actividad bien podría ser un elemento de mayor importancia en la economía oaxaqueña si la

⁴²⁶ Distritos en los que encontramos indígenas chinatecos, chatinos, zapotecos y amuzgos.

⁴²⁷ En estos distritos encontramos población indígena zapoteca, huave, zoque y en menor proporción tzotzil; para algunos de ellos la pesca es un recurso de sobrevivencia complementario a la agricultura. En el caso de los huaves o mareños, cuyo territorio lo forman lagunas litorales y tierras comunales, la pesca es la principal actividad económica y un elemento esencial de identificación. Antiguamente la practicaban de manera individual y colectiva, pero a partir de 1970 se introdujeron las cooperativas, lanchas de motor y redes sintéticas. Jesús J. Lizama Quijano refiere que a través de las cooperativas pesqueras la capacidad de producción ha crecido en un 53% (especies de escama) y un 122% (camarones) Sin embargo, la introducción de nuevas técnicas (lanchas de fibra de vidrio con motores de gasolina y redes de arrastre) ha desplazado no sólo la antigua organización y conocimiento empírico de los pescadores mareños, sino la tecnología (cayuco y atarraya tejida) ha hecho crisis en la organización de muchos grupos; los meses de pesca son octubre y noviembre (período de cosecha) y tanto la producción de pescado y como la de camarón se vende o se intercambia por maíz en los mercados regionales, que son zapotecos.

explotación fuera planificada y apoyada con un alto nivel de tecnificación y una buena red de carreteras.

El sector secundario del estado está conformado esencialmente por la rama manufacturera, misma que pese a su lento crecimiento es una de las actividades más importantes en el estado y se basa casi en su totalidad en la transformación de materias primas que no generan un valor agregado importante. Gran parte de esta actividad se lleva a cabo en pequeños establecimientos de tipo familiar que funcionan con una baja productividad.

La actividad industrial se localiza en las regiones del Istmo, en el Papaloapan y en los Valles Centrales⁴²⁸ donde se produce la mayor parte de la producción estatal. Casi toda su estructura se dedica a la transformación de productos derivados de la agricultura, vocación que se evidencia por el considerable número de ingenios, beneficios, enlatadoras y aserraderos, aunque también existen fábricas de velas, cal, aceites vegetales, embotelladoras y otros.

Cabe mencionar que la producción industrial se centra fundamentalmente en los bienes de consumo no duradero como alimentos y bebidas, que tampoco son creadores de un valor agregado importante y operan con bajos niveles de productividad. Existe también una pequeña producción de bienes intermedios para la industria a través de los aserraderos, de las beneficiadoras de hule y de las cementeras⁴²⁹.

En resumen, la actividad industrial oaxaqueña es de tres tipos: extractiva, referida a la explotación de sal y arena principalmente; la artesanal que consiste en jarcería, cestería, cerámica y textiles, que es la que menos valor genera y donde encontramos a la población indígena – mixtecos y triquis, entre otros-. Y la industria de transformación que es la más diversificada: caña de azúcar, cemento, cal, mosaicos, mezcal, harina de trigo, aceites vegetales.

El escaso desarrollo del sector terciario indudablemente refleja el lento crecimiento de los otros sectores de la economía. Básicamente está representado por

⁴²⁸ En algunas áreas de las regiones del Istmo, Papaloapan y los Valles Centrales conviven indígenas zapotecos en los distritos de Juchitán y Tehuantepec, zoques en tres municipios de Juchitán, algunas comunidades nahuas en Tehuantepec, chontales en Tehuantepec, huaves en Juchitán y Tehuantepec y tzotziles en Juchitán.

⁴²⁹ Un ejemplo de la inserción de indígenas en este sector de la economía son los chinantecos de Ojitlán y Usila, quienes emigran temporalmente a la planta cervecera de Tuxtepec.

comercios, restaurantes y hoteles. Entre ellos destaca el sector comercial que aunque en forma deficiente, ha tenido tal desarrollo que ha convertido a Oaxaca en una entidad más consumidora que productora.

Para 1980 este sector de actividad económica participó con el 16.43% del PIB. Y para 1998 su aportación fue de 19.3%. Sin embargo, como el resto de las actividades económicas, el comercio también se concentra sólo en algunas regiones como en los Valles Centrales (principalmente el distrito Centro), en el Istmo y el Papaloapan (en el distrito de Tuxtepec).

Aunque en los últimos años el turismo se desarrolló de manera significativa con la creación del complejo turístico de Bahías de Huatulco en la región Costa y se ha visto reforzado en los Valles Centrales, tiene un desarrollo incipiente y desequilibrado; sólo se da en ciertas regiones y en puntos aislados de ellas por la falta de una adecuada red carreteras y una mayor infraestructura de servicios.

5. 1.2 Servicios Públicos

La dotación de **servicios públicos** revela un exagerado desequilibrio y abandono; la mayor parte de los servicios se ubican en los grandes centros urbanos y en algunas localidades de importancia, mientras que en la enorme mayoría de pequeñas localidades están ausentes o tienen graves deficiencias. La electrificación, por ejemplo, satisface -en cuanto al tendido de líneas- al 80% de la población; sin embargo es altamente deficiente en la mayor parte de las localidades que cubre⁴³⁰

Si consideramos que las carreteras son la base del acopio, del abasto, del turismo y de la administración, podemos afirmar que la red de vías de comunicación es totalmente inadecuada ya que no cubre ni las necesidades mínimas de las comunidades; casi el total de las carreteras que existen en la entidad se

⁴³⁰ Vale la pena recordar que la expectativa de generar un volumen importante de energía eléctrica para satisfacer las necesidades del estado fue lo que motivó la creación de la presa Miguel Alemán y más tarde la Cerro de Oro, cosa que hasta la fecha no se ha conseguido y en cambio sí afectó a las poblaciones indígenas que ocupaban ancestralmente esos territorios. En el caso de la presa Cerro de Oro (después llamada Miguel de la Madrid) las mejores tierras de la población chinanteca fueron inundadas y se vio sometida a un reacomodo poblacional que se inició en 1973 y concluyó en 1989. En este caso, tuvieron que ser desplazados compulsivamente cerca de 30 mil chinantecos hacia 4 zonas diferentes (Uxpanapa y territorios oaxaqueños alejados de su territorio original) en varias etapas y se afectaron 260 mil hectáreas de la Chinantla

encuentran en mal estado, y de ellas la cuarta parte se ubica en los Valles Centrales.

No es extraño que en algunas regiones indígenas los únicos accesos sean veredas que en tiempo de lluvia resultan intransitables o bien, aeroplanos privados o hasta de grupos religiosos⁴³¹. Los únicos municipios que cuentan con una amplia infraestructura terrestre son, Huajuapán, Pochutla, Huatulco, Puerto Escondido, Pinotepán Nacional y Tuxtepec, pero al localizarse en áreas marginadas tienen una franca tendencia a comunicarse más hacia fuera del estado, que con el resto de las regiones oaxaqueñas.

5.1.3 Servicios de Salud y educación

Los **servicios de salud** en el estado manejan el primer nivel de atención -centros de salud- y no llegan a cubrir las necesidades del total de la población. Existen regiones como la Cañada y la Sierra Sur⁴³² donde la atención médica es casi nula, pues las unidades de atención están tan alejadas de la mayoría de las comunidades que a los habitantes del entorno les resulta muy difícil acceder a ellas. La mejor infraestructura de salud se localiza en los distritos de Tuxtepec, Huajuapán, Tehuantepec y Centro. Pero es altamente deficiente en los de Coixtlahuaca, Zaachila, Sola de Vega y Choapan (Ríos Vázquez: 1988)

En general las instalaciones son pocas, deficientes y centralizadas, y el personal resulta insuficiente y con poca preparación⁴³³. Este panorama puede explicar el hecho de que la esperanza de vida de un oaxaqueño al nacer haya sido apenas

(Para mayor información, referirse al trabajo de Bartolomé, 1999, Vol. II pp. 55-94 y trabajos de Barabas y Bartolomé, *La presa Cerro Oro y el ingeniero el Gran Dios: Relocalización y etnocidio chinanteco*, INI/CONACULTA, México, 1990

⁴³¹ En algunas regiones existen áreas que no están comunicadas al territorio oaxaqueño por la vía terrestre como el Papaloapan, la Cañada, la Sierra Norte y la Sierra Sur junto con el área de *los Chimalapas* en el distrito de Juchitán. La inaccesibilidad de estas zonas ha frenado el aprovechamiento de los grandes recursos naturales con que cuentan. En algunos de estos sitios las aeropistas juegan un papel muy importante porque son la única vía de comunicación y comercialización posible, aunque por los altos costos que este medio de transporte representa, no son accesibles a toda la población. Es importante destacar que gran parte del servicio de aeropistas ha sido introducido por asociaciones de corte denominacional como, *Alas del Socorro*.

⁴³² En estas regiones encontramos población indígena cuicateca, ixcatteca, amuzga, mixteca, zapoteca y chontal. En los distritos de mayor deficiencia en cuanto a servicios de salud, la población indígena comprometida es mixteca, zapoteca, chatinos y chinantecos

⁴³³ Como en todo el país, los centros de salud comunitarios son atendidos por pasantes de medicina y en algunos casos tienen asignada una enfermera; o a la inversa sólo enfermeras pero ni siquiera médicos pasantes. El abastecimiento de medicamentos es altamente deficiente e insuficiente para satisfacer las demandas de la población.

de 60 años para 1980, cifra menor que el índice nacional. En contraste, las cifras oficiales para 1998 nos hablan de una esperanza de vida de 71 años.

Oaxaca presenta altos índices de mortalidad cuyas causas principales son enfermedades infecciosas y parasitarias, de los aparatos circulatorios y respiratorios, *enfermedades de la marginalidad*, podríamos decir. Existen poblaciones que padecen enfermedades endémicas como el dengue y el paludismo donde en años recientes las condiciones de vida de la población aunadas a la deficiencia de servicios de salud motivaron importantes brotes de cólera, sarampión y el resurgimiento de la lepra y tifus que habían sido erradicadas en décadas anteriores.

En el aspecto educativo Tuxtepec, Juchitán y Centro son los distritos con mejor infraestructura educativa y mejores niveles de educación, pero son también los que mayores problemas magisteriales enfrentan. Por otra parte, para 1995 el INEGI consideraba que la población hablante de lenguas indígenas mayor de cinco años era de 1 024 007 habitantes de los cuales el 86.9% eran bilingües y el 12.7% monolingües⁴³⁴.

5.1.4 Estructura Sociopolítica

La estructura sociopolítica del estado de Oaxaca es compleja; durante muchas décadas, la realidad política oaxaqueña se ha caracterizado por la violencia permanente. Violencia que sin duda es resultado de la pobreza extrema de la población, del bajo desarrollo económico y de la forma característica en que funciona el sistema político que gobierna al estado.

En Oaxaca, el sistema político- administrativo se da en el marco de una estructura formal conformada por los sectores federal, estatal, municipal y local. Donde este último ha adoptado la organización tradicional de las comunidades indígenas, integrándola a la estructura formal. Sin embargo, la organización tradicional guarda una estrecha relación con la estructura política informal de las localidades

⁴³⁴ Información sustentada por Barabas, Alicia y Miguel A. Bartolomé (1999, 54), y procedente del Censo de Población y Vivienda realizado por INEGI en 1995.

y de los municipios, la cual incluye a caciques y funcionarios menores⁴³⁵.

Esto ha derivado en un sistema que establece e impone un control político y cultural en los municipios donde existe población indígena, aprovechando las formas propias e internas de la organización de esas comunidades y a la vez imponiendo elementos ajenos a éstas como son, el uso del idioma español para todo tipo de trámite o, como lo señalan Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, transformando el sistema político interno de las comunidades caracterizado por ser fundamentalmente regulador a uno de mediación (Bartolomé: 1997; Barabas-Bartolomé:1999), entre otros elementos.

En realidad las jurisdicciones políticas y administrativas estatales son las que imponen sus mecanismos de integración aunque en la mayoría de los casos ello supone la fragmentación de un mismo grupo étnico. Alicia Barabas y Miguel Bartolomé mencionan claramente que las comunidades son en realidad una estructura radial de pueblos y rancherías vinculados a un pueblo mayor, que es cabecera política, económica y ritual, las cuales pueden hablar una misma variante de lengua pero que no se corresponden con una jurisdicción municipal. Lo que impone sus mecanismos de integración como instancia mayor es el aparato político administrativo estatal⁴³⁶, hecho que no excluye la vinculación entre distintas comunidades etnolingüísticas, construyendo diferentes áreas de afinidad e integración. (Barabas, Bartolomé: Op. Cit., 18-19) Lo anterior nos muestra una organización estatal de segmentación, de exclusión y a la vez de integración.

La situación caciquil y la concentración de poder que en muchos casos se ha revertido negativamente hacia los mismos centros de poder prevalece aún en Oaxaca. No existe una oposición política real y amplia -a excepción del Istmo-;

⁴³⁵ En lo concerniente al sistema político administrativo estatal y a la organización sociopolítica en el interior de las comunidades indígenas existe una vasta literatura, entre otros: Bartolomé, 1997; Barabas-Bartolomé: 1999; Chenaut-Sierra (1995); Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio, Sep/ INI, México, 1967*; *Formas de gobierno indígena*, INI, México, 1980; Chance – Taylor."Social stratification and the civil Cargo System among the Rincon zapotecs on Oaxaca: The local Colonial Period", en Garner, Richard L. y B. Taylor. *Iberian colonies, new World societies: Essays in memory of Charles Gibson*, 2ed. Private printing, 1985, para mayor bibliografía sobre este período ver el libro de Chance: 1989; Carrasco: "The civil – religious hierarchy in Mesoamerican communities: Pre –Spanish background and colonial development" en *American Anthropology*, vol. 63, USA, 1961; Romero: 1996; Cancian, F: *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema de cargo en Zinacantán*, INI, México, 1976; Medina, 1995); Nash. J. *Bajo la mirada de los antepasados*, CNCA/INI, México, (Presencias 51), 1993; Collier, Jane F. *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, UNICAH, CIESAS, 1995; Nader, Laura, 1998 y 1998 reimpresión; Cristina Velásquez (2000), entre otros.

⁴³⁶ Si bien el Estado reconoce las formas de representación indígena -asambleas comunales y tequio- e incluso las institucionaliza, no les otorga ninguna vía para estar presentes en los órganos superiores de gobierno. Y en caso de que esto sucediera, acudirían a representantes indígenas sin presencia real en sus comunidades que suelen ser una especie de agentes de algún grupo de poder del centro, favoreciendo así la instrumentación de la presencia del caciquismo en gran

ésta se llega a dar cuando los líderes populares no han visto satisfechos sus intereses personales y los buscan por otro lado, adscribiéndose a algún partido fuera del PRI, como medio de acceso al poder y no como unión a los programas de los partidos⁴³⁷.

Esto es un hecho bastante común, sobre todo en los municipios donde se llegan a elegir autoridades a través del sistema partidista o cuando en algunas comunidades existe un divisionismo caciquil. Por otro lado, si algún miembro de una comunidad se afilia a un partido lo hace como elemento de un grupo de interés particular que disputa el poder, y no como representante de los intereses comunales. Todo ello ha motivado o reforzado la violencia y los conflictos en las distintas regiones del estado⁴³⁸.

Esta situación política conflictiva se volvió más abierta a partir de 1980, con la reforma política, momento en el cual las tensiones internas se expresaron en toda su magnitud⁴³⁹.

5.1.5 Reformas Constitucionales y electorales

Si bien a partir de entonces las tensiones y conflictos no han cesado, hemos de

parte de las regiones del estado (Sorroza: *Economía y política en Oaxaca: 1970 – 1990*, texto inédito, IIS/UOABJO, 1991)

⁴³⁷ Es importante aclarar que en los últimos años este proceso político ha tenido cambios importantes observados sobre todo a raíz de las transformaciones en la constitución política del estado de Oaxaca sobre población indígena y la inclusión de los usos y costumbres en los procesos electorales, entre otros. Podemos mencionar también la presencia en el poder de un nuevo partido político a nivel nacional y la influencia que de esto pueda derivar en el estado. Considero que estos fenómenos políticos son materia para una investigación.

⁴³⁸ El trabajo de investigación doctoral de Elisa Cruz Rueda sobre Móctum, agencia de Totontepec, en Oaxaca, muestra claramente las relaciones asimétricas y conflictivas entre las cabeceras Municipales, no sólo en una relación interétnica sino en términos de fraccionalismo e intereses y disputa por los recursos y el poder político. Así los trabajos de Ángeles Romero Frizzi sobre conflictos agrarios muestran la larga conflictividad regional, municipal y comunitaria, heredada desde la Colonia hasta nuestros días. En específico los trabajos de Romero sobre peritaje etnohistóricos relevantes a este tema, (2005)

⁴³⁹ Si bien en la década de los 70, la situación conflictiva política, agraria y magisterial había alcanzado niveles altos de violencia, para la década de los 80, se observó una nueva generación de organizaciones indígenas para contrarrestar la situación no sólo agraria – que es muy compleja y conflictiva – sino también dar respuesta, tanto a la estructura de organización político administrativa interna y hacia el Estado, como crear espacios de recreación de la identidad cultural a través de movimientos etnopolíticos importantes. En este sentido el trabajo de Gloria Zafra. “Problemática agraria en Oaxaca, 1971 – 1975” en Raúl Benítez Zenteno (comp.) *Sociedad y política en Oaxaca 1980. 15 estudios de caso*, IIS/UABJ, 1980, es un buen ejemplo de la problemática de los setentas que apuntala hacia el progreso de las organizaciones estatales independientes; el trabajo de Parra Mora y Hernández Díaz (1994) sobre los triques es otro buen ejemplo, de la organización y movilización indígena, hacia una lucha por la democracia y el poder de los pueblos indígenas; así como el trabajo (especialmente Cáp. 14, 15 y 16), de Jorge Hernández (1998) sobre Organizaciones indígenas en Oaxaca nos dan también una excelente visión sobre los procesos de lucha y construcción de nuevas identidades etnopolíticas como menciona Miguel Bartolomé (Barabas y Bartolomé: 1999 y Bartolomé, Miguel, “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomía étnicas en América latina”, en Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coord.) *Autonomía*

tomar en cuenta como elemento importante para una transformación, las actuales reformas constitucionales⁴⁴⁰ en el estado que incluyen o dan viabilidad estatal a la adición del cuarto constitucional, a través del artículo 16 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca en materia indígena de 1998, así como las reformas electorales del estado llevadas a cabo en 1995.

Hay que destacar que en ambas reformas tenemos la visibilización jurídica del sector social indígena, que ha dado pie a una recomposición jurídica y política de la población indígena frente al estado. No obstante el avance que significa, aún se encuentran en una situación de subordinación y dependencia del Estado, ya sea en los arbitrajes por conflictos electorales, por la intervención velada o no de partidos políticos y por agencias gubernamentales que siguen teniendo un papel de intermediarios y que capitalizan a favor del partido en el poder más que generar como nos dice David Recondo (2001), en mayor autonomía hacia las comunidades. Visto desde la perspectiva de Clavero, de Villoro o de Olivé, aún falta generar un reconocimiento político de hecho hacia los pueblos indígenas, a partir de asumir una sociedad en la pluralidad política y cultural.

A partir de las reformas electorales se ha hecho evidente una situación de poca credibilidad y capacidad de respuesta de los partidos políticos hacia las necesidades de la población mayoritaria del estado: los indígenas. Anteriormente no sólo se negaba la existencia de procesos de elección diferenciados a los partidos políticos, sino que los candidatos y líderes eran utilizados sin dar un reconocimiento y viabilidad socio-política a las formas de gobierno y procedimientos de elección de las comunidades indígenas.

En la reforma político-electoral al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO) en 1995⁴⁴¹, se reconoce la

étnicas y nacionales, CONACULTA/INAH, pp. 171 – 194, 1998b

⁴⁴⁰ Reformas Constitucionales que si bien se encuadran en el marco de reformas nacionales, en Oaxaca tienen su propia lucha política de reivindicaciones de los pueblos indígenas a lo largo de décadas de violencia y transformación de la conciencia étnica de los pueblos indígenas; quienes han y siguen luchando por procesos democráticos en donde estén incluidos. Ver nota, anterior para bibliografía. Así tenemos como nos lo muestra Manuel Ríos, que: 1) desde 1990, se reconoce en la Constitución del Estado de Oaxaca, la composición étnica y plural del estado; 2) 1992 la adición al 4to Constitucional sobre el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas; 3) Aprobación de la Ley orgánica de la Procuraduría para la Defensa del Indígenas; 4) reformas al Código Penal y Código de Procedimientos penal para el Estado; 5) decreto de aprobación de la Ley Estatal de educación en Oaxaca, propuesta para una primaria intercultural y bilingüe; 6) 1995, en agosto se aprueba en la legislatura local, la Ley de Elecciones por Usos y Costumbre; 7) aprobación por el Congreso local de la Ley de derechos de los pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, se reconoce la autonomía y el tequio (Ríos: 1998)

⁴⁴¹ En la reforma electoral de 1995 se dio reconocimiento oficial a lo que se nombra *Usos y Costumbres* de las comunidades

práctica política para la elección de sus autoridades de acuerdo con sus costumbres y tradiciones tanto a nivel municipal como en las ayudantías. Dicha práctica política ha concedido ancestralmente el poder de decisión a las asambleas comunitarias sin la participación de los partidos y sin la utilización de las mamparas, urnas y boletas electorales, que son instrumentos propios de la tradición política contemporánea –es decir, del derecho positivo-.

Así, la conflictividad política que vive Oaxaca -no sólo en épocas electorales- es reflejo de la crisis e inseguridad social que vive la mayoría de la población, de los problemas agrarios, magisteriales, de vivienda, de subsistencia y religiosos -donde la colisión de formas jurídicas es evidente-. Estos procesos se agudizan en ciertas regiones del estado como en el Istmo -con la presencia de la COCEI y del movimiento magisterial-, en la Costa, en la Sierra Norte, en los Valles Centrales y en el Papaloapan. Y la situación de ninguna manera es coyuntural, sino resultado de las vicisitudes históricas que ha vivido el estado.

5.2 Aspecto Religioso Estatal

La crisis social también se expresa en otros ámbitos como es el de la religión y los conflictos religiosos que se han suscitado mayormente en el medio rural e indígena. Éstos han entrado a la escena social y han vuelto más complejo y diversificado el entramado social y cultural en donde no sólo se pone en juego la subsistencia económica sino la preservación de la identidad y el proyecto político de cada grupo. Pero, ¿qué dimensión alcanza la población protestante en el estado?

En 1980 Oaxaca ocupó el sexto lugar en términos de población protestante. El Censo General de Población realizado por el INEGI estimaba que la presencia de población protestante era reducida, pues sólo constituía el 4.39% respecto a la

indígenas, donde la elección de autoridades se da a través de asambleas sin intervención de la autoridad electoral. Muestras de los cambios suscitados por la reforma de 1995 fueron las elecciones municipales del mismo año, donde un total de 412 municipios de los 570 existentes renovaron autoridades municipales por *Usos y Costumbres*, y sólo 158 lo hicieron por partidos políticos. Para 1998, 418 eligieron a sus autoridades según sus tradiciones y costumbres políticas y 152 a través de los partidos. En la actualidad, la cifra no ha cambiado según informes consignados por el Gobierno de Oaxaca para el 2005 (inf. Gobierno del Estado, 2000,2002, 2004, 2005 por Internet, debido a cambios sexenales la información obtenida en cada ocasión varía.

población total. Para esta misma fecha se consideraba que el 91.64% del total de población era católica- y que los *no creyentes* alcanzaban el 3.56% de la población total, en tanto que el 0.37% cubría el rubro de *otras religiones*. Esto es, que un 8.36% de la población total del estado era no católica. Para el 2000, esta población ascendió en números relativos al 10.06 %, el total de la población no católica subió un 15.44%, aumento considerable, para el estado de Oaxaca, como se puede ver en el siguiente cuadro.

Para 1990 las proyecciones de población que elaboré⁴⁴² indicaron un incremento de casi el 100% de población protestante, misma que alcanzó un 8.87% del total con 268 143 creyentes⁴⁴³; frente a ello, el Departamento de Culto Religioso de la

Movilidad Poblacional en dos décadas por Adscripción Religiosa en el Estado de Oaxaca					
Adscripción Religiosa	1980		2000		Cambio Religioso
Católica	91.64%	2,170,915	84.85%	2,561,601	-6.79%
Protestantes	4.39%	104,029	10.06%	303,805	5.67%
Otras religiones	0.37%	8,867	0.25%	7,544	-0.12%
Sin religión	3.56%	84,325	3.98%	120,150	0.42%
No especificado	0.04%	940	0.86%	26,003	0.82%
TOTAL:	100.00%	2,369,076	100.00%	3,019,103	

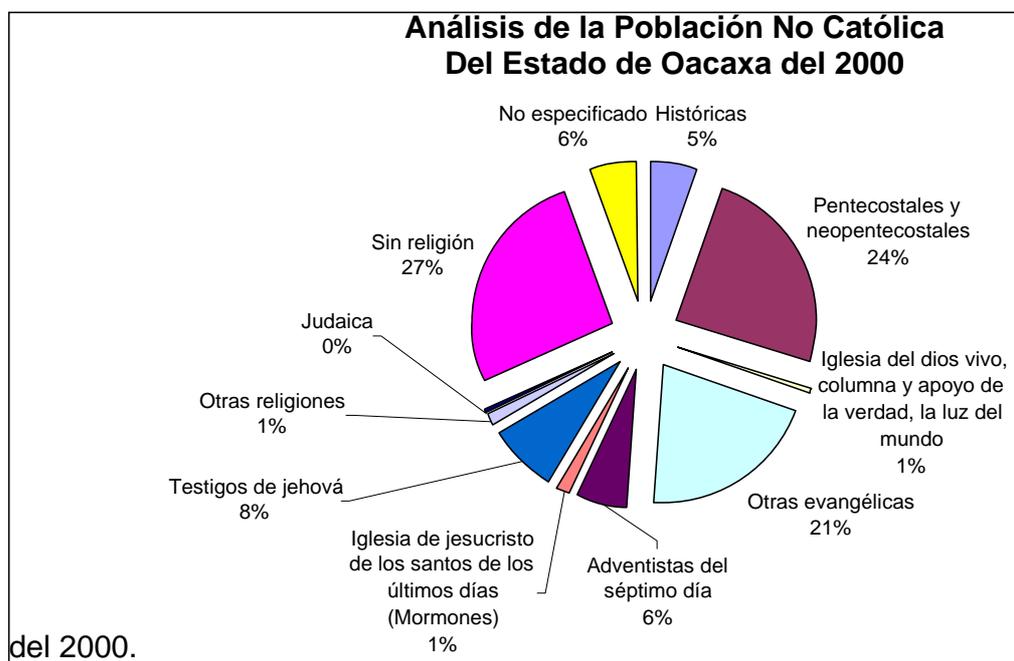
Dirección Jurídica del Gobierno del Estado estimaba que la población protestante en el estado era del 30%⁴⁴⁴, dato que considero exagerado. Sin embargo, lo que si es evidente que el estado de Oaxaca tiene ya una gran diversidad religiosa

⁴⁴² Las proyecciones que elaboré fueron para los censos de población de 1990 y el 2000 para el proyecto: "Impacto socioeconómico, político y cultural del asentamiento de nuevos grupos religiosos en comunidades indígenas" que realice para la Subdirección de Investigación del INI, Impacto 1989 – 1991, dichas proyecciones resultaron bastante apegadas los censos de esas décadas.

⁴⁴³ Pienso que este porcentaje seguramente resulta más bajo de lo que en realidad es, pues se basa en las ya de por sí bajas cantidades que se manejan en los censos anteriores y lamentablemente incluye sus mismas deficiencias - mantiene un ineficaz registro de la diversidad religiosa no sólo en Oaxaca, sino en todo el país-. Lo anterior se confirmaba con los datos que el investigador Enrique Marroquín (1986) quien en 1986 mostraba que cerca del 20% de la población oaxaqueña era protestantes.

⁴⁴⁴ No obstante, consideramos en su momento que ese 30% no era correcto, encontramos que era posible hablar de un 20% de población no católica en el estado. Sin embargo, estos porcentajes -tan diferentes a los expresados en los censos nacionales- permiten observar la incongruencia en los registros censales y una gran movilidad de la población así como la facilidad con que los diferentes grupos religiosos, católicos y no católicos, dan cifras arriba de las reales -si sólo consideramos a los asistentes asiduos a los cultos y no tomamos en cuenta a la población infantil o aquella que queda incluida únicamente por tener una cierta afinidad pero que no es un practicante activo. O si sólo se toma en cuenta a la población que cumple con los requisitos ritualizados de pertenencia y no sólo de asistencia.

derivada no sólo de pluralismo católico, configuraciones religiosas nativas sino también una alta diversidad protestante y paracristiana como lo muestra el censo



Ahora bien, a pesar de las limitaciones que imponen los datos censales, su uso y una breve descripción socioeconómica nos permiten distinguir socioeconómica y geográficamente cada una de las ocho regiones del estado de Oaxaca, así como cuáles son los grupos religiosos de mayor asentamiento en el estado⁴⁴⁵.

Dentro de los 570 municipios del estado encontré para el censo de 1980, aquellos que mostraban un mayor porcentaje de población protestante e indígena en números relativos en cada una de las ocho regiones en que dividimos el estado. Es posible observar una muestra de municipios con mayor porcentaje de población protestante, población católica e indígena y cantidad de templos registrados por región, lo que muestra la alta incidencia de población no católica en el Estado⁴⁴⁶

En ese primer acercamiento se pudo observar que el asentamiento mayoritario de grupos protestantes se estaba dando en comunidades no mayores de 5000

⁴⁴⁵ En la Investigación del INI, sólo llegamos a ubicar los municipios que en el ámbito estatal se correlacionaban con nuestras (rangos de población, población indígena, población por adscripción religiosa y grados de marginalidad) y establecer un primer acercamiento socioeconómico del estado. El trabajo posteriormente realizado en Oaxaca fue un diagnóstico estatal para dar a conocer la problemática de los conflictos religiosos estado (Fabre: 1992); este trabajo sobre conflictos religiosos lo continué en los siguientes años para la tesis de maestría y doctorado.

⁴⁴⁶ Los rangos por población que establece CONAPO, son a nivel nacional ver en el **Anexo 4**, la información correspondiente.

habitantes que corresponden al Rango 1⁴⁴⁷; encontramos 106 municipios con un porcentaje de población protestante relativa que va desde un 64% (sólo un municipio) hasta un 5%. Sólo en 43 municipios, de los 462 de Rango 1, no se registro población protestante.

Del rango 2 sólo encontramos 30 municipios con un porcentaje de población protestante relativa que va del 26% al 5%. Del rango 3 sólo 4 municipios tienen entre un 9 y un 5% de población protestante relativa.

Ahora bien, si sólo se toma la información censal tenemos evidentemente una configuración de asentamiento protestante mayoritario en poblaciones que va de 1 5000 habitantes ya que 462 municipios corresponden a este Rango 1. Sin embargo, si uno hace un análisis sobre la población no creyente y otras, así como la información de los registros de templos tenemos otro panorama. Si se toma en cuenta el número de templos registrados encontramos que tan sólo en 4 municipios se concentran entre 48 y 34 templos, que existen dos municipios con 48 y dos municipios con 36 y 34 templos registrados; que en 11 municipios hay registros de 22 a 10 templos en cada municipio. En 102 municipios se registran desde 9 hasta 2 templos, y en 80 municipios hay registros de un templo. Lo que quiere decir que en 200 municipios hay por lo menos un registro de templos no católicos por región.

Al tomar en cuenta no sólo los censos de población sino también el de registros de templos de Sedue y los cuestionarios, se tiene una visión más amplia sobre los grupos religiosos en el estado de Oaxaca⁴⁴⁸. Y en base a ello es posible afirmar que existe un panorama general altamente diversificado en materia religiosa, en donde es posible observar no sólo un asentamiento de la diversidad religiosa sino también la existencia de conflictos religiosos en todo el estado.

⁴⁴⁷ Es importante mencionar que durante la investigación (1992) armé una clasificación municipal por rangos con el objeto de elaborar instrumentos que nos permitieran hacer un análisis más fino de la problemática religiosa, cotejar en lo posible la información censal de 1980 sobre población indígenas y población por adscripción religiosa. De inicio encontramos que de 570 municipios 462 son de Rango 1. Debido a que CONAPO, ver **Anexo 4** establece rangos de población a nivel nacional, el Rango 1, resultó demasiado grande pues como se vio contiene a la mayoría de los municipios, por lo cual, me di a la tarea de subdividir este rango en cinco para poder tener un mejor acercamiento. Tenemos entonces que, son básicamente rurales, y más de la mitad de ellos tienen una población total de 224 a 2000 habitantes. Es decir, que 85 municipios tienen una población de hasta 999 habitantes y que aproximadamente 176 tienen una población hasta 2000 habitantes; que 90 municipios tienen una población de hasta 3000 habitantes, 70 son de hasta 4000 habitantes y sólo 29 llegan a tener 5000 habitantes.

⁴⁴⁸ Ya que se pudo acceder a comunidades alejadas y básicamente indígenas, objeto de nuestro interés.

Pude observar las estrategias de proselitismo de los diferentes grupos, mismas que muestran la alta incidencia protestante y para-cristiana en el estado - fundamentalmente en poblaciones indígenas-. Considero que nuestra táctica de ir de información estadística a levantamiento de cuestionarios y entrevistas nos condujo a observar un panorama amplio sobre la conversión religiosa y ubicar zonas de mayor presencia de la diversidad religiosa con los conflictos sociales derivados de la conversión.

Las coincidencias de ambas variables –ser indígena y ser protestante- no se dan con la frecuencia que esperaríamos si nos atenemos tan sólo a la información estadística, ya que ni el INI ni los censos nacionales distinguen entre población de origen y población migrante, con lo cual se tiene mayoritariamente población indígena en zonas urbanas y semi-urbanas; pero esta situación se debe al alto índice de movilidad migratoria que se da en el estado y es extensivo a todo el país. De ahí que considerando los registros del INI y de los censos nacionales de 1980, es en las grandes ciudades donde se da una mayor concentración y cruce de variables entre protestantes e indígenas.

Al revisar los registros de templos de SEDESOL encontramos que en municipios donde no se detectó población protestante – según los censos- sí había registros de templos, y tomando en cuenta tanto registros como población relativa supimos que de los 570 municipios sólo en 7 no había población no católica registrada. Esto es, no hubo adscripción al rubro de protestante, ni de otras religiones, ni de no creyentes. Esto nos habla ya de una inserción y expansión considerable de grupos religiosos no católicos a nivel estatal en Oaxaca. Así también si consideramos la información que se obtuvo a través de los cuestionarios, se puede observar que en muchas localidades y rancherías del estado de Oaxaca hay una presencia evidente de grupos no católicos.

Sólo en 15 municipios encontramos que no hay población protestante ni de otras religiones registrada, pero sí registro de no creyentes. Esto habla también de una diversificación de formas de actuar y pensar importantes que están configurando nuevas estrategias de organización social fuera del marco cultural y religioso en Oaxaca.

El cruce de esta información poblacional con la de templos mostró que en ciertos casos había templos registrados, pero no había creyentes que asistieran a ellos; es decir, sólo había registros de población católica. Estos casos mostraron los límites y los aciertos en el empleo de este tipo de recursos. La poca información que logramos conseguir en otras fuentes como, los registros de la Dirección de Cultos de la Secretaría de Gobernación y la de los propios grupos religiosos generaron la necesidad de buscar otras fuentes de datos y analizarlas sabiendo que la posibilidad de error podía ser alta⁴⁴⁹.

A partir de lo anterior se observa que prácticamente aquellos lugares que mostraban un índice de población protestante alta - ya fuera en términos absolutos o relativos - no necesariamente tiene relación con la existencia de conflictos religioso en áreas indígenas.

Hay zonas que en los censos y en los registros de templos se presentan como muy heterogéneas en cuanto a sus tendencias religiosas, pero con un bajo nivel de conflicto interreligioso y aparentemente, poca población con una adscripción no católica⁴⁵⁰. Tal es el caso del distrito de Juchitán en la región del Istmo donde se reporta poca población no católica, pero existe una gran diversidad de denominaciones religiosas lo que hace de ella una de las más diversificadas del estado.

Si consideramos que esta zona posee una amplia gama de expresiones religiosas del catolicismo popular indígena y que en ella se asentó la Teología de la Liberación, se hace evidente que su presencia favorece la convivencia más o menos, pacífica entre diversas religiones por su misma orientación que comulga con la idea del ecumenismo.

No obstante lo anterior, considero que valdría la pena investigación sobre la diversidad religiosa y la ausencia de conflicto interreligioso, pues en mayor o menor medida, en todas las regiones de nuestro interés están presentes.

⁴⁴⁹ Por otra parte, el diagnóstico hecho en Oaxaca ha servido para cotejar información estadística y llevar a cabo trabajo de campo con resultados fructíferos. Pero me ha indicado también los límites de este tipo de diagnóstico socio-religioso como segunda fase de investigación.

⁴⁵⁰ Otro caso es Tuxtepec en la región del Papaloapan con una alta diversidad religiosa, pero también altos índices de conflictividad. Estadísticamente el Papaloapan muestra una adscripción religiosa significativa y tiene el primer lugar en cuanto a adscripción religiosa protestante. Es importante mencionar que pese al bajo registro numérico en los censos pudimos encontrar una coincidencia con la problemática del campo religioso en estas dos zonas. Sin embargo nuestro cruce con respecto a población indígena no es de alta frecuencia para el caso del Istmo y si hay cierto acercamiento en dos

A través del análisis es posible darse cuenta de que la incursión y permanencia de distintas denominaciones religiosas en zonas indígenas se manifiesta como una tendencia creciente y es un elemento que incide en la continuidad de la organización social de los grupos indígenas y de su cultura, en algunos casos motivando conflictos.

El grupo religioso con mayor presencia en el estado es el Pentecostés, presente en todo el territorio oaxaqueño y es el que mayor número de templos registra, esto sin contar con que gran número de los templos no identificados bien podrían pertenecer a este grupo.

La presencia Pentecostés es evidentemente significativa y lo que encontramos son grupos locales o regionales que repiten los nombres y se configuran como independientes en su gran mayoría. Así iglesias pentecostales de denominación nacional como la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y Asambleas de Dios.

El siguiente grupo es el de los Testigos de Jehová, aun cuando el registro de templos no lo indique así y los propios Testigos declaran tener una presencia reducida. A través de nuestro trabajo de campo los hemos encontrado en todo el territorio, principalmente en las zonas donde hay fuerte conflictividad religiosa.

En tercer lugar se encuentran los Adventistas, con una fuerte presencia en la Mixteca y en la Sierra Norte. Los adventistas tienen un importante número de templos registrados, incluso mucho mayor al de los Testigos, y también se encuentran en las zonas de mayor conflictividad religiosa. Los Mormones tienen el cuarto lugar estatal por su número de seguidores y se hallan principalmente en la Costa y en los Valles Centrales.

Las llamadas *iglesias históricas* tienen registros muy por debajo de los porcentajes de las iglesias pentecostales, pero considero que se trata de un subregistro significativo, ya que en algunos lugares donde se utilizaron cuestionarios se pudo confirmar la presencia de iglesias históricas como la Metodista, Presbiteriana, Bautista y del Nazareno, situación que no es reflejada en los registros oficiales⁴⁵¹. En términos de registros de templos de las *iglesias históricas*, tenemos lo siguiente.

Un total de 64 templos registrados la Iglesia Bautista, misma que tiene mayor presencia en todas las regiones, y 26 templos de la Iglesia Presbiteriana por lo que ésta ocupa el segundo lugar.

Región	Grupo religioso	Número de templos
Valles Centrales	Iglesia Bautista	11
Costa		11
Istmo		11
Papaloapan		10
Sierra Norte		8
Sierra Sur		6
Mixteca		5
La Cañada		2
Valles Centrales	Iglesia Presbiteriana	8
Mixteca		7
Costa		7
Sierra Norte		4

por la

Si tomamos en cuenta que los registros de templos no católicos para 1991, según

Regiones	No. de Templos
VIII. Papaloapan	152
VII. Istmo*	149
IV. Sierra Norte	148
III. Valles Centrales	116
* Es una zona altamente diversa religiosamente y con menor conflictividad	

Sedue, era para Oaxaca de un total de: 797 templos, las iglesias Bautistas representaban el 8.03% y las Presbiterianas el 3.26%, también existe presencia aunque en menor grado de la iglesia nazareno como ya mencioné, la metodista y luterana. Así también iglesias como Luz del Mundo y Ejército de Salvación.

Vale rescatar la región Sierra Norte

Juárez como una de las de mayor presencia de templos y más conflictos religiosos de las cuatro regiones que registran alto índice de templos.

⁴⁵¹ Sin embargo, tanto en la información recavada en los cuestionarios como en las entrevistas y trabajo de campo, se pudo constatar una presencia de iglesias históricas, arraigada en el estado como producto de una misión protestante inicial desde las primeras décadas del siglo XX. El libro de Ruesgsegger de Gutiérrez: 1991, nos permite también observar esta presencia importante.

5.2.1 Aspectos religiosos y conflictos

Después de haber realizado no sólo trabajo de campo, sino también aplicación de cuestionarios y revisión de archivos del Departamento de Cultos Religiosos de la Dirección Jurídica del Estado, establecí una tipología⁴⁵² para observar los conflictos religiosos y los dividí en tres: los relacionados con lo social, aquellos vinculados a lo religioso y los conflictos asociados a lo político⁴⁵³.

Conflictos con lo sociales⁴⁵⁴

Se presentan en mayor porcentaje y son originados por la no participación de los grupos de conversos en los servicios a la comunidad. Cosa que a mi juicio, es el eje fundamental de las relaciones socioeconómicas, políticas, religiosas, de reproducción de la identidad comunitaria y/o étnica, y de interrelación con el gobierno estatal y federal. Muy de cerca están los conflictos originados en el ámbito educativo⁴⁵⁵.

No sucede así con aquellos que se resuelven mediante la prohibición o la expulsión, que generalmente se manifiestan como un conflicto político-religioso, - que veremos en párrafos posteriores -, normalmente aparejado a conflictos de otra índole que se gestan en el interior o fuera de la comunidad (como es el caso que nos ocupa, el de San Jun Yaeé) y que desde las reformas al artículo 130

⁴⁵² Del total de cuestionarios (660) se revela que 58 son sobre conflictos sociales, de los cuales 38 se refieren a problemas educativos y sociales, y juntos representan el 9.66% con respecto al total de la muestra. En tanto que los específicamente educativos equivalen al 65.5% con respecto al total de los asignados como sociales. Los conflictos de origen *político-religioso* fueron 20. A éstos se suman 11, identificados como políticos, pero relacionados con problemas de tierras y uno que otro referido a lo religioso. En total fueron 31 conflictos político-religiosos, que representaron el 5.16% con respecto al total de la muestra. Los de prohibición o expulsión fueron 22, que representaron el 3.66% con respecto al total de la muestra. Esto implica que de los 600 casos, 111 mostraron un conflicto derivado del ámbito religioso, es decir el 18.5% de la muestra.

⁴⁵³ La información en extenso se encuentra en el trabajo que publiqué en Fabre: 1995, en el libro coordinado por Marroquín: 1995, en donde también analice los grados y tipos de conflictos que llegaban en el Departamento de Cultos Religiosos, como una continuación del trabajo de Olga Montes y posteriormente Enrique Marroquín continuó. Ver los trabajos que se publicaron en Marroquín (1995) Esta tipología fue el resultado de analizar tanto la información de los cuestionarios, de las denuncias consignadas en el Departamento de Cultos Religiosos y entrevistas realizadas con varios dirigentes de grupos religiosos, personas conversas involucradas.

⁴⁵⁴ Vale la pena retomar lo que en el capítulo 3, específicamente en el inciso 3.8 (pp. 144 – 148), señalé sobre conflictos sociales en general, ya que desde ahí, empecé a trabajar sobre conflictos religiosos en zonas indígenas, desde una perspectiva de las ciencias sociales; que en éste capítulo 5, desarrollamos para el caso del Estado de Oaxaca, sobre conflictos religiosos, derivados por procesos de conversión.

⁴⁵⁵ Que en algunos casos trascienden la comunidad e involucran a las instituciones estatales y federales relacionadas con la educación; generalmente, se resuelven a través de las instancias institucionales de la Secretaría de Gobernación a través de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, al igual que los conflictos relacionados con expulsiones.

Constitucional, en julio del 1992, requieren cada vez más la intervención del Estado, a través de la Secretaría de Gobernación

Conflictos relacionados con lo social. Éstos implican la alteración de la organización interna de un grupo o comunidad, lo que afecta varias dimensiones del acontecer social. En ellos se entrelazan diversos elementos que son parte de la organización social de las comunidades - mayordomías, organización de las fiestas patronales, *tequio*, sistema de cargos y compadrazgo -.

Son elementos de este tipo de conflictos socio - religiosos el rompimiento de lazos parentales entre la familia nuclear y extensa, aquellos que se dan con el sistema de compadrazgo y el matrimonial y con la ayuda entre vecinos y/o barrios. Además de todas las actividades que se relacionan con la formación de la identidad comunitaria, estatal y nacional, en donde queda incluida la educación formal.

Podría decirse que en las secuencias conflictivas entre los grupos religiosos aparecen dos fuerzas que actúan en sentidos opuestos: una es la presión que ejerce la comunidad, con ánimo de preservar lo socialmente establecido o aceptado dentro de su esquema de organización social y a la vez para señalar las diferencias con otras formas de vida que son ajenas a éste. La otra fuerza es la acción que ejercen los grupos de conversos al desconocer el trabajo comunal (*tequio*)⁴⁵⁶ así como la legitimidad de las mayordomías y de las fiestas patronales. Las acciones de los conversos no sólo establecen una diferencia a partir del cambio de religión sino que significan una trasgresión violenta del esquema de vida *concertado por la colectividad y con anterioridad* por los no conversos⁴⁵⁷.

Hay que tomar en cuenta que no sólo es transgreden las prácticas sociales como tales sino la visión de mundo. Esto es, los sistemas religiosos indígenas han permitido sacralizar no sólo el entorno territorial de los pueblos sino a sus propios miembros y dar un sentido diferente a las actividades colectivas, una identidad no

⁴⁵⁶ En el caso del *tequio*, habría que mencionar que en el estado de Oaxaca es una costumbre avalada tanto por la legitimidad que tiene dentro de las comunidades como por la legalidad, dado que su obligatoriedad ha sido elevada a decreto gubernamental.

⁴⁵⁷ Sobre los procesos de conversión, colectividad-individuo y conflicto religioso están los trabajos de Garma, 87; Marroquín (95, 96), Montes (89, 95, 97); Rohr, 1997, y otros.

sólo cultural sino étnica como ya mencioné en el capítulo 3⁴⁵⁸. Hablar de los sistemas religiosos es hablar de un sistema cultural integral en donde la religión juega un papel importante en la recreación identitaria y sentido de vida; forman parte nodal de la organización social.

Si bien es cierto que las formas tradicionales de organización social han sufrido transformaciones y han ido perdiendo su poder de viabilidad económica y social por las condiciones de vida que presupone la marginalidad y/o por la inserción cada vez mayor de las comunidades indígenas en la sociedad y en la economía capitalista⁴⁵⁹ que como hemos visto en el primer inciso de este capítulo, muchas veces han implicado el establecimiento de la migración como recurso de supervivencia, la ruptura de patrones residenciales y de rituales o la pérdida del uso de la lengua. También es verdad que la estructura de la organización tradicional **choca** con las formas alternativas de organización de los conversos.

Históricamente la gran mayoría de los grupos indígenas han sido refractarios a transformaciones en su estructura y cosmovisión simbólico-religiosa. Sin embargo, hoy más que nunca se enfrentan a diversas posturas religiosas emanadas del proceso de secularización y de modernización de la sociedad con las que dicha estructura colisiona.

En otras palabras como dice Roberto Varela (1987), atrás de los santos y de las fiestas está la organización social, está el sistema de visión del mundo. Ahí vemos cómo el referente católico e indígena se encuentran y se transforman. Ahora, en los santos y en las fiestas el sentido de colectividad específica y autoreferida recrea el sentido de lo sagrado en lo local, en el territorio, en su gente y en su historia.

Por ello, los cambios religiosos contemporáneos no son sólo cambios de un sistema religioso entre cristianos, sino cambios en la organización social, pues se

⁴⁵⁸ Se puede consultar el trabajo de Miguel Bartolomé (1997), sin embargo, prácticamente en todos sus trabajos aborda la relación entre identidad y cultura; así también los trabajos recientes de Alicia Barabas (2003), además de los ya mencionados en este trabajo son buena muestra de esta relación. Los trabajos en general de López Austin, en específico el del 2002; Broda, Johanna y Jorge Félix Báez (coord.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA/FCE, 2001, y los trabajos en general de Félix Báez, entre otros: *Entre nahuas y los santos*, Universidad Veracruzana, 1998 y para el caso de los zapotecos las monografías específicas en el trabajo de Barabas y Bartolomé: 1999 y Manuel Ríos, los trabajos ya reseñados.

⁴⁵⁹ Su inserción en el mundo capitalista se ha dado en términos de por sí desventajosos y es representada por las nuevas formas de producción social y económica, por los nexos con las instituciones del gobierno federal y del estatal, con paraestatales, organismos no gubernamentales y medios masivos de comunicación, mismos que presentan un espacio para

afecta no sólo parte de la expresión religiosa católica sino fundamentalmente el sustrato del sistema religioso indígena; se cuestiona el sentido de pertenencia al pueblo, así como los derechos y obligaciones colectivas que reflejan y refuerzan el sentido de identidad social, construida a lo largo de la historia de conquista y colonización, y que les ha permitido vivir y ser creativos en sus formas de resistencia, recreación y transmisión cultural.

Esto es, la comunidad indígena ostenta la homogeneización de la *colectividad*⁴⁶⁰, se estructura mediante una jerarquía bien definida y está imbricada en un cacicazgo económico y político - canal de intermediación entre la comunidad y el sistema jurídico, económico y político nacional⁴⁶¹. En tanto que la postura religiosa de los *grupos de conversos* da prioridad a *lo individual* y reduce el ámbito colectivo exclusivamente al grupo de conversos. De tal forma que la *colectividad de los conversos* es para ellos el único espacio de identidad y de legitimidad en un sentido religioso y social.

Aludir a las *nuevas formas de organización y de percepción* de los grupos de conversos es referirnos a los preceptos que asumen *como colectividad* y que se manifiestan en lemas tales como, ayuda sólo entre conversos, alianzas entre los mismos *hermanos* de religión y alianzas o contactos al exterior, con el gobierno— aunque estos últimos son escasos hasta el momento—. De acuerdo con los resultados de los cuestionarios todos los grupos de conversos han intentado transgredir la organización y el control social internos de sus comunidades. En todos los casos esta trasgresión ha sido justificada por los grupos de conversos argumentado lo siguiente:

“el tequio es un trabajo no remunerado y que ellos pagan como cualquier ciudadano sus impuestos (agua, luz etc.) ... no consideran pertinente ni justo que se les obligue trabajar para el arreglo de las ceremonias o fiestas de la Iglesia Católica dado que ellos profesan

la reestructuración o ruptura del orden social de las comunidades.

⁴⁶⁰ Es más bien una comunalidad, en la cual, la vida transcurre en un espacio colectivo, en donde la relación con la tierra, el territorio y su gente forman un todo. El trabajo comunal, ya sea, de ayuda mutua – familiar y de vecinos – o a través del trabajo comunitario – tequio –, las fiestas comunitarias, la visión del mundo indígena que rigen el acontecer individual y colectivo; las decisiones comunitarias que rigen el rumbo de la comunidad, es el poder comunal. – las asambleas – que constituye la base comunitaria de los pueblos y como nos dice, Adelfo Regino, son las instituciones que constantemente quieren destruir, arguyendo que se violentan derechos individuales como son el del libre trabajo y derechos religiosos o políticos que vienen desde la diversidad religiosa protestante y paracristiana y/o los partidos políticos. (Regino: 1998) Esta comunalidad es el centro de la vida interna y regional de los pueblos indígenas

otra religión”.

Aquí se inicia la disputa entre lo concertado por la comunidad mediante los sistemas de organización social internos que son parte de su identidad y tradiciones -y que hasta ahora les había dado coherencia y formas específicas de sobrevivencia interna-, y la percepción y nuevos planteamientos de organización de los grupos convertidos.

El cuestionamiento y la franca negativa de los conversos a cooperar con el sistema social tradicional de la organización indígena es motivo de violencia para la comunidad porque atenta contra una serie de valores intrínsecos a su identidad de grupo o de etnia. Ante tales circunstancias el *pueblo* luchará por salvaguardar su cultura, su cotidianidad, su diferencia y su respeto como comunidad indígena y en algunos casos como grupo étnico – un ejemplo son los zapotecos de la Sierra Norte de Juárez⁴⁶² -.

En su mayoría, los conflictos de este tipo son dirimidos en la propia comunidad a través de la autoridad municipal o de las *asambleas comunales* precisamente porque hasta ahora ese *pueblo* que defiende su ser religioso, su costumbre y su ley es la mayoría. Pero curiosamente, sucede exactamente lo mismo en aquellas comunidades en donde la correlación de fuerzas se inclina hacia una totalidad de no católicos.

Los conflictos religiosos suelen llegar a las oficinas de los distritos, a las estatales o incluso a las federales cuando los conversos piden ayuda fuera del pueblo. El conflicto puede solucionarse *fácilmente* si el converso acepta las disposiciones del *pueblo*. De no ser así trasciende a instancias y niveles de poder cada vez más complejos en donde su resolución total no es posible; lo que hace que la tensión interna quede latente debido a la presión que ejerce el *pueblo* en tanto colectivo y por la evidente disidencia que la postura de los conversos crea. En donde no sólo se cuestiona la conversión sino la autoridad interna, los valores y creencia tanto al

⁴⁶¹ Sobre este punto se encuentran referencias a lo largo del capítulo 2.

⁴⁶² Quienes han dado muestras de lucha política – ideológica por mantener sus costumbres y llevar a cabo acciones tendientes a sus reivindicaciones políticas y culturales, de igual manera los Mixes, Triques, etc. ver: Barabas y Bartolomé: 1999; Ríos: 2001; Parra, Hernández: 1994 y Hernández: 1998, en donde hay organizaciones regionales interétnicas también. En donde se ha discutido y reflexionado sobre el efecto de las conversiones a otras religiones y han hecho, reclamos específicos, al Estado, tanto en foros regionales y nacionales no sólo en Oaxaca sino a nivel nacional, ejemplo de

interior como el exterior.

Es importante mencionar que la intervención de agentes externos a la comunidad – se trate de partidos políticos (léase PRI⁴⁶³), instancias gubernamentales, bufetes de abogados de los grupos religiosos, algún miembro de la Iglesia Católica (sacerdotes, agentes pastorales) o de la prensa-, puede llevar a la transformación de los conflictos religiosos de tipo social en conflictos políticos cuando sus acciones fomentan el divisionismo en la comunidad y crean *faccionalismos* político-religiosos.

Ahora bien, cuando los conflictos religiosos se suscitan en el ámbito educativo es por dos razones íntimamente relacionadas entre sí: una es el enfrentamiento entre la autoridad educativa con el niño y la familia - que a futuro implicará problemas con la autoridad en general (instituciones, símbolos y personajes)-. La segunda es la diferencia que la religión establece entre los individuos de una comunidad debido a la currícula incompleta y a la visión distinta de la vida que asumen al convertirse.

Conflictos religiosos relacionados con lo religioso⁴⁶⁴

En tales casos, lo común es que se presente una agresión verbal de los conversos hacia los no conversos. Los versículos bíblicos son el instrumento de agresión al ethos sociocultural de los no conversos y al sentido de comunidad. Las agresiones verbales van desde llamar a la Iglesia Católica *la ramera del mundo* hasta identificar a los santos como *ídolos* menospreciando a la cultura indígena⁴⁶⁵. A la larga, las diferencias y contraposiciones de verdades crean un ambiente de tensión, de hostilidad y de hostigamiento que provoca conflictos que pueden

esto lo tenemos en el trabajo editado por el INI sobre Derechos religiosos y pueblos indígenas (1995)

⁴⁶³ Se habla de PRI principalmente por la relación que ha tenido este partido en la historia de poder y subordinación en las comunidades oaxaqueñas, esto no excluye que empecemos a observar mayor participación de otros partidos, debido a los procesos políticos contemporáneos en donde la alternancia política se da con mayor frecuencia en Oaxaca, aunque, para este periodo del 2005 tenemos todavía, un gobierno del PRI.

⁴⁶⁴ Los he definido como aquellos que mantienen a la comunidad enfrascada permanentemente en diálogos y discusiones sobre la *verdadera* religión, y la llevan a enfrentamientos basados en los versículos de la *Biblia* u otros libros en que se fundamentan las diferencias y las *verdades* religiosas.

⁴⁶⁵ Este aspecto lo he encontrado sistemáticamente en todas las entrevistas que he hecho desde los 80 a la fecha, en lugares donde el conflicto y la tensión son permanentes y tienen muy claro, los argumentos iniciales de diferenciación y menoscabo de la identidad interna versus la identidad nueva. Así como, procesos activos de conversión constante como es el ir de puerta en puerta y el reforzamiento del grupo, en los templos, en sus asambleas y catequesis. Lo que he notado de cambio es que, con los individuos de afuera – como investigadores, periodistas y servidores públicos, ahora hay más recato para mostrar estas aseveraciones.

derivar en la muerte o expulsiones. Las tensiones por causas verbales pueden aumentar a otro tipo de acciones, en las cuales, se rompan artefactos rituales, sean estos católicos y/o indígenas, con lo cual, se establece una afrenta directa y más profunda, pues se pasa de una afectación entre parientes y vecinos a una afrenta con la comunidad⁴⁶⁶. Como ya hemos visto en el Capítulo 3, inciso 3.7 en donde lo que se transgrede y afecta es la cosmovisión indígena de la comunidad. Este tipo de conflictos termina por dividir a la población entre los *salvados* y los *perdidos* dado que derivan en serias disputas comúnmente dirigidas en contra de la *verdad* expresada por el Catolicismo y por el ethos cultural de cada comunidad o pueblo.

Si bien las disputas entre verdades religiosas se centran en una oposición hacia el Catolicismo, se trata de un Catolicismo que ha incorporado elementos de la cosmovisión indígena⁴⁶⁷, por lo que las acciones concretas de los conversos están dirigidas hacia la organización social interna de la comunidad.

Los conflictos de esta índole dificultan la participación de los conversos en las actividades comunales como son, los sistemas de cargos cívico-religiosos, los ciclos de fiestas religiosas vinculadas a los ciclos agrícolas, las redes de peregrinaciones locales y regionales y también las ceremonias de casamiento, bautismo, velación o de ofrendas entre pueblos.

De esta forma, aunque parten del ámbito religioso lo trascienden e involucran acciones concretas que van desde no trabajar juntos en los diferentes *tequios*, no pagar las cuotas – para la fiesta patronal, por ejemplo⁴⁶⁸- o no asumir responsabilidades dentro del sistema de cargos cívico-religiosos; así como no formar parte de las redes de *ayuda mutua* entre familiares, vecinos y compadres. La respuesta puede manifestarse en el corte del agua, la quema de casas y otros, hasta exponer y argumentar de una u otra parte, la segregación social.

Los conflictos relacionados con lo religiosos se convierten en conflictos político religiosos en el instante que involucran acciones y toma de decisiones colectivas,

⁴⁶⁶ No en todos los casos las agresiones verbales y acciones, derivan en conflictos religiosos que involucren a toda la comunidad, esto depende de cuál sea tanto el vínculo entre el ámbito social, político y religioso en la comunidad como la fortaleza y sentido de grupo al interior como también las relaciones y necesidades con el exterior.

⁴⁶⁷ Como hemos visto a lo largo de este trabajo, específicamente en el capítulo 1 y el 3.

⁴⁶⁸ Mismas que pueden ser en dinero o en especie, por ejemplo, en algunas comunidades, una cuota sería que todas las mujeres lleven flores a la iglesia o cierta cantidad de tortillas durante una fiesta patronal.

que requieren ser tratadas en el ámbito público y dependiendo de los niveles sociales, políticos, económicos, grupales e individuales que se afecten o intervengan, aumentará competencia político administrativa y jurídica que tome parte en el conflicto⁴⁶⁹, como veremos en este mismo capítulo.

Los conflictos de tipo religioso permanecen latentes cuando en una misma comunidad existen varias expresiones religiosas, pero no necesariamente provocan la intervención de las autoridades municipales o estatales.

Conflictos relacionados con lo político

Este tipo de conflictos expresa un desafío a la autoridad de la comunidad y del Estado. En estos casos, la trasgresión de una norma social libera internamente al pueblo de cualquier atropello en contra del grupo o individuo de otra religión ajena a la de ellos -según lo manifiestan los cuestionarios y las entrevistas-. Esto es, la colectividad antepone las prohibiciones, el control o las expulsiones como solución.

Este conjunto de elementos indica el alto grado de decisión y arreglo interno de las comunidades dado que son ellas las que deciden prohibir la entrada a cualquier grupo religioso, misioneros, vendedores de la *Biblia*, etc. En estos casos la *asamblea comunitaria* es la máxima autoridad y decide el futuro del pueblo y de sus individuos sin importar la libertad de culto ni el *derecho al libre tránsito*, porque ellos también ejercen su libertad de decir y de hacer.

La *prohibición* se da a partir de una experiencia previa con algún grupo que el *pueblo* considere que causó división o tensión en el interior de la comunidad. En base a ello los conversos son corridos del pueblo o bien puede ser que la asamblea decida ejercer el *control social*.

Aquí la prohibición está mediada por los derechos de los conversos como miembros del pueblo. *No se plantea un rompimiento tan decisivo en contra de los*

⁴⁶⁹ Los trabajos de Max Gluckman, como ya he mencionado en el capítulo 3, así como en general el trabajo de los procesualistas o la antropología dinamista desde antropología política, nos muestran como, un conflicto pasa a la esfera política, en el momento que se hace y se dirime en el ámbito público. Y como un conflicto dependiendo de las relaciones Interpersonales que se afecten se resuelve o se buscan mecanismos de resolución o distensión del mismo como hemos vistos en el capítulo 3 y que en el inciso siguiente veremos.

derechos y garantías individuales, sino que el énfasis está en las obligaciones contraídas con la comunidad que es la guardiana de que esas se cumplan, llegando a plantar, en ciertos casos y bajo amenaza de la pérdida de sus derechos como miembros de la comunidad.

La prohibición se puede dar a partir de una experiencia conocida de otros pueblos en donde se han observado las consecuencias del divisionismo que causa la presencia de grupos religiosos ajenos. Otra forma de solución a los conflictos religiosos es *la expulsión*, que normalmente se da de manera violenta; se inicia con agresiones personales, corte de servicio y/o quema de casas o templos. Comúnmente estas situaciones termina con la pérdida de sus derechos comunales o ejidales por haberse convertido a otra religión que encierra - en muchos casos- cambios importantes que *no son compatibles* con la forma de vida que el resto de la comunidad tiene. Esta decisión, en general, no se toma a la ligera y es consecuencia de años de buscar y establecer mecanismos de negociación y resolución de los intereses de los grupos, de los individuos que forman parte del pueblo. Ésta es una medida que se toma después de que se han roto normas y reglas de convivencia y que, la comunidad no ve otra forma de rehacer el tejido social. Desde luego que, como ya vimos, los conflictos religiosos son políticos también y se defienden intereses diversos.

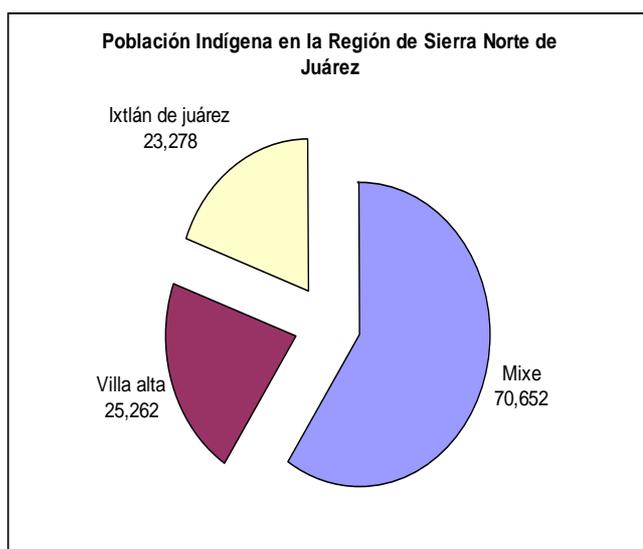
La expulsión es el caso más severo -después del asesinato- en la resolución de conflictos religiosos y tiene implicaciones importantes en el ámbito gubernamental también, dado que involucra la pérdida de los derechos y garantías individuales. A través de su autoridad ya sea municipal y agente municipal y de su organización social interna, la comunidad tiene la *autonomía y el poder de acción* para decidir y hacer lo que más convenga a esa mayoría llamada *pueblo*; sin embargo, está de por medio la intervención del aparato jurídico como representante y garantía de la libertad de todo ciudadano. Hombre o mujeres. No obstante, el gobierno cuida sus relaciones y correlaciones de poder, mide fuerzas y ubica la situación local y regional antes de apoyar o no al expulsado.

5.3 La Sierra Norte de Juárez

Aspectos generales

La región oaxaqueña de la Sierra Norte está ubicada al noroeste de la capital del estado. Limita al norte con Tuxtepec y Choapan; al sur, con Tlacolula, Tehuantepec y Yautepec; al este con Juchitán y al oeste con Etlá. Cubre el 10% de la superficie estatal con sus tres distritos: Ixtlán, Villa Alta y Santiago Zacatepec Mixe –más conocido como Mixe- en donde se agrupan a 68 municipios y 650 localidades. La población total regional es de 170, 861 habitantes, 120 mil hablantes de lenguas indígenas para el censo del 2000.

En ella se concentra el 6% de la población estatal y de ese porcentaje el 70% es de indígenas mayoritariamente zapotecos⁴⁷⁰, mixes de la Alta y de la Baja y chinantecos; también se registra la presencia de mazatecos y cuicatecos en el



distrito Mixe. Entre los **grupos étnolingüísticos** que la habitan los más significativos en el sentido demográfico son los mixes y los zapotecos siendo un total de 119 192 habitantes. Los zapotecos de la Sierra Norte o *bene ya'a* (gente de la sierra o gente verdadera) ascienden a 48 540 habitantes y son el porcentaje mayor de población

zapoteca⁴⁷¹, representan en la región el 66.3%, en la Sierra Sur son el 30.8%, en

⁴⁷⁰ Se habla de un 66% para la población zapoteca, si tomamos también al Distrito de Choapan, formando parte de la región zapoteca de la Sierra Norte, en donde la población zapoteca es mayoritaria. Para mayor información ver: Ríos: 1995 y Barabas: 1999. El etnónimo zapoteco de los que habitan la sierra Norte es *bene ya'a* o gente de la sierra, aunque internamente se diversifica, como veremos para la zona del Rincón, más adelante. Es interesante mencionar que, en este contexto, la lengua zapoteca funciona a la par que el español; éste es empleado en toda la región como una especie de lengua franca, como un vehículo transmisor único para asuntos comerciales, políticos y administrativos; para mayor información en los dos textos antes señalados. En nuestra comunidad de estudio, San Juan Yaeé, el zapoteco es empleado en todos los ámbitos de la vida interna, fundamentalmente en las asambleas cuando son asuntos internos de la comunidad, sólo cuando se tratan asuntos que tienen vínculos directos con el exterior o se encuentran agentes del exterior se usa el español.

⁴⁷¹ INEGI 2000. Aunque en números absolutos son los Valles Centrales y el Istmo quienes mayor población tienen pero no son la mayoría de la población.

el Istmo son el 29% y en Valles Centrales son el 16%.

Podemos decir que la región mantiene un **bajo nivel de productividad y tecnificación**. El 82% de su PEA⁴⁷² está en el sector primario, el 5.6% en el secundario y el 12.4% en el terciario; situación que no ha variado en las siguientes décadas. De tal forma que pese a un bajo nivel de productividad y tecnificación la actividad económica principal es agricultura de temporal cuyo producto está destinado al autoconsumo aunque también se dedica una pequeña parte de las parcelas al cultivo del café. Por otra parte, la silvicultura es fuente de ingresos para algunas comunidades⁴⁷³. De la misma forma, la ganadería en la Sierra Norte es de carácter extensivo y se desarrolla con niveles muy bajos de producción.

Si bien la región Sierra Norte presenta gran **potencial silvícola y minero**⁴⁷⁴ éste ha sido poco aprovechado debido a los bajos niveles de tecnificación, a los permanentes problemas agrarios y a la gran deficiencia de vías de comunicación. No obstante, ambos aspectos son el punto de apoyo de la actividad industrial en la región; actividad que se refiere básicamente a la transformación de los recursos forestales y minerales en cuatro aserraderos, dos fábricas de aperos de labranza y una mina de oro y plata.

Por otro lado, la cobertura de **servicios de educación y salud** es altamente deficiente y los niveles de salud son bajos; aún existen enfermedades regionales como la oncocercosis – en El Rincón- y en algunas otras áreas el cáncer y la diabetes son padecimientos que ponen en riesgo a un buen porcentaje de la población adulta; las enfermedades asociadas a la marginación –gastrointestinales sobre todo- proliferan en la población infantil y adulta (Ríos: 1999, 184 -185)

Junto con la Mixteca, la Sierra Norte presenta los índices más altos de emigración en todo el país, esto se explica por los extremos niveles de marginalidad que prevalecen, pues de las ocho regiones del estado de Oaxaca es quizá la más marginada. Este fenómeno ha dado lugar a que varias de sus comunidades se encuentren prácticamente vacías, o sólo cuenten con algunas familias donde la

⁴⁷² Para 1980

⁴⁷³ En el caso de los zapotecos de la Sierra Norte, en Ixtlán y Camotlán (en Villa Alta) se realiza la explotación maderera de los bosques (Barabas: 1999, 82)

⁴⁷⁴ Lo que respecta a la explotación minera, fue de suma importancia en la época de la Colonia, especialmente la región de Villa Alta, en donde se extraía oro, plata y otros minerales; para 1775 y 1785 se inician trabajos de extracción en Calpulalpan y en Natividad, sin embargo, la minería actualmente, desapareció en Villa Alta y quedó la explotación en

población es mayoritariamente femenina, infantil y senecta⁴⁷⁵.

En la Sierra Norte, la **principal actividad económica** es la agricultura tradicional; se siembran maíz, frijol, calabaza, chile y café principalmente. Se crían aves de corral y se elaboran productos artesanales⁴⁷⁶.

Podemos decir que, desde la Colonia hasta nuestro días la Región de **la Sierra Norte ha permanecido fundamentalmente indígena**, a pesar que desde el Siglo XVI, se dieron los primeros asentamientos españoles, en la jurisdicción de Villa Alta, fundada en 1527⁴⁷⁷, la cual era una jurisdicción importante que incluía no sólo el noroeste de Oaxaca sino un pedazo de Veracruz, pero que en la actualidad tiene poco desarrollo tecno – económico y con índices de marginalidad altos. Tanto los mixes⁴⁷⁸ como los zapotecos de esta región lograron mantener mayor autonomía que les permitió recrear sus procesos culturales como de organización social hasta nuestros días, aún con los evidentes procesos de transformación desde la Colonia hasta ahora pero que indudablemente es posible encontrar continuidades culturales⁴⁷⁹.

5.3.1 Diversidad religiosa en la Sierra Norte

En cuanto a la **diversidad religiosa** que presenta esta región desde 1980 a la fecha sobresalen los pentecostales,⁴⁸⁰ como en todo el país, le siguen el grupo

Natividad. (mayor inf. Ríos: Op. Cit.)

⁴⁷⁵ Desde esa fecha, el territorio de los zapotecos de la Sierra Norte se ha constituido en un centro de expulsión. Los migrantes van a la Ciudad de México, Morelos, Veracruz y a la ciudad de Los Ángeles (Estados Unidos). Una de las comunidades zapotecas que más migrantes tiene es el distrito de Villa Alta (Ríos Morales, 1994:16). Hay que destacar que en territorio de destino, los migrantes han conformado algunas asociaciones que son de utilidad tanto a ellos mismos como a sus comunidades, algunas son las Uniones Fraternalas, las Plataformas Culturales, Asociaciones o Frentes de Unificación, que en general buscan preservar las tradiciones culturales y sociales de su lugar de origen, más que nada los lazos de reciprocidad étnica que los unen. Desde esta perspectiva también como nos dice Barabas, la conformación de agrupaciones de maestros e intelectuales que buscan conocer, investigar y difundir su cultura como también crear alfabetos para lectoescritura de sus lenguas, todos contribuyen a la reafirmación de su cultura, sin olvidar también a las agrupaciones políticas y de producción. (ver Barabas: 1999,40 -41)

⁴⁷⁶ La gama de productos artesanales es amplia como nos la mencionan Ríos (1995) y Barabas: en Yalalag, Talea y Zoogocho se producen textiles de lana, seda y algodón hechos en telar de cintura. Artículos de talabartería y huarachería son realizados en Yalalag, entre otros. Otras comunidades como Zaachila hacen alfarería cocida al aire libre, o bien, elaboran artículos de jarcería como hamacas, redes, ayates y mecapales de ixtle. Todo ello, sujeto a las condiciones de compra de acaparadores y negociantes.

⁴⁷⁷ Lemoine: 1998, 79. A pesar de que tuvo periodos con intentos de fortalecer un desarrollo económico en la región.

⁴⁷⁸ Los mixes desde la Colonia se caracterizaron por una fuerte oposición a la colonización e integración creando estrategias de resistencia.

⁴⁷⁹ Como nos lo mencionan varios autores, para el caso de los zapotecos de la Sierra están: Nader: 1995, Romero, 1996, Barabas y Bartolomé: 1999, Chance: 1998, Gerhard: 1998, Lemoine: 1998.

⁴⁸⁰ Información de registros de templos de SEDUE hasta 1991, en donde los pentecostales ya se perfilaban como el grupo mayoritario, además de que en nuestra clasificación de entonces, ubicamos a un número considerable de templos como *No Identificados* a alguna adscripción religiosas, pues el nombre por sí sólo, no nos indicaba, en ese momento su denominación pero que asumimos pueden ser pentecostales; era y es necesario hacer una investigación de campo para conocer aún más a los grupos en profundidad. Según los censo del 2000, se mantienen los pentecostales como mayoría y

paracristiano los testigos de Jehová y los adventistas⁴⁸¹. Encontramos que para 1991, había un número más alto de registros oficiales de bienes inmuebles con respecto a los templos en casa habitación, a diferencia de otras regiones en donde los templos son en las casas⁴⁸²

Como ya vimos, la Sierra Norte es una zona significativamente conflictiva debido a problemas estructurales que vive la población en materia económica, agraria y político social y religiosas⁴⁸³, derivada de una larga historia de dominación y subordinación, ya sea Colonial o de cacicazgo contemporáneo en donde las relaciones interétnicas asimétricas juegan un viejo papel en los conflictos intercomunitarios⁴⁸⁴. A lo anterior se suman los conflictos religiosos contemporáneos, que ya desde los 70 están consignados en los registros de la Secretaría de Gobernación del Estado de Oaxaca. Sin olvidar desde luego, los conflictos y la violencia que se vivió desde los procesos de conquista y colonización por la introducción de la nueva religión y posteriores conflictos con esta iglesia católica.

Es importante mencionar que en muchos pueblos, la relación de sus habitantes con la **iglesia católica** es muy estrecha, v. g las relaciones de los pueblos y de las organizaciones mixtes en el mismo territorio ayuuk.

En general la iglesia católica ya sea diocesana o no que interviene en los pueblos de la Sierra creando un entramado religioso lleno de festividades y devociones religiosas, creando también una tensión con las formas y sentimientos religiosos de los serranos⁴⁸⁵, quines incluyen elementos de sus religiosidades indígenas en esa expresión católica autóctona.

Este catolicismo indio está articulado simbólicamente a la cosmovisión y prácticas

los testigos de Jehová y adventista como segunda o tercera opción en general.

⁴⁸¹ Grupo adventista, considerado por muchos como parte de los grupos protestante contemporáneos. Estos dos grupos se encuentran en segundo y tercer lugar indistintamente, tanto en los censos de 1980 a el 2000, así como en la información de Sedue sobre registros de templos para 1991.

⁴⁸² Esto se pudo observar con los registros e SEDUE de 1991 y los cuestionarios que se llevaron a cabo en comunidades indígenas alejadas en donde opera la SEP, la Dirección de Educación Indígena y algunos centros de Culturas Populares. Esta muestra a través de los cuestionarios en la Sierra Norte, además de las entrevistas a líderes y servidores públicos y visitas a lagunas localidades: en el área de Cajones en: Yalalag y en dos pueblos; también en el Distrito de Ixtlán, en San Miguel Aloapan, en el Rincón en San Juan Yaeé y en el Distrito Mixe, en Móctum, (información proporcionada por Elisa Cruz, sobre tesis doctorado) nos permitió tener un panorama general sobre algunos procesos de conversión y conflicto.

⁴⁸³ La tesis de doctorado de Enrique Marroquín (1996) es buen ejemplo de la larga historia de conflicto religioso en el estado.

⁴⁸⁴ El Estado de Oaxaca como hemos visto, se caracteriza por una conflictividad en general en todo el su territorio por problemas agrarios y políticos fundamentalmente.

⁴⁸⁵ En general con todos los pueblos indios.

rituales indígenas, en donde la organización social, política y económica forma un todo con lo religiosos, como ya he sostenido a lo largo de este trabajo. La evangelización desde la Colonia hasta nuestros días ha sido un proceso de consolidación y recreación de esta nueva religión en donde se han dado nuevas formas de significación simbólica o sincretismo. Como nos dice, Félix Báez desde el desplazamiento de la religión indígenas, en otras desde la existencia de una simultaneidad o paralelismo ritual (Báez: 2000) y también desde una reestructuración adaptativa de los propios cultos antiguos los cuales fusionan parte de sus atributos a las nuevas religiones (Bartolomé y Barabas:1982 y Barabas:2003) Esta estrecha relación entre organización social y religión hace en muchos casos, difícil el tránsito a la apertura a un pluralismo religioso interno en las comunidades.

La diversidad no sólo de expresiones religiosas indígenas sino también las formas diversas en que el catolicismo se ha establecido en los pueblos indígenas nos coloca en un campo religioso complejo, altamente diverso en donde la tensión y el conflicto se muestran claramente en contra de las formas culturales indígenas, y aquí, se unen muchas veces católicos y protestantes. Lo que interesa es eliminar los elementos considerados por ellos paganos, mientras que en otras ocasiones, los sacerdotes católicos o misioneros se unen en contra de la nueva diversidad religiosa.

5.3.2 Conflictos religiosos en la Sierra Norte: revisión de expedientes

La existencia de un departamento sobre asuntos religiosos en Oaxaca, antes de las reformas al artículo 130 constitucional, y la sistematización que encontré de expedientes, me permitió darme cuenta de la situación prevaleciente en Oaxaca, como un estado en donde la conflictividad religiosa se localiza en todas sus regiones, contrariamente a Chiapas u otros estados en donde es bastante focalizada, por lo que el conflicto religioso contribuye significativamente a la ya fraccionada convivencia social.

La revisión de expedientes religiosos en la Secretaría de Gobernación del Estado

de Oaxaca, en el Departamento de Cultos Religiosos de la Dirección Jurídica de los años de 1988 a 1991, me permitieron observar las constantes en estos conflictos, así como, comparar estos años con los ya revisados por Olga Montes y posteriormente Enrique Marroquín lo cual nos dio un panorama que abarca de 1975 a 1993⁴⁸⁶.

Aquí presentaré sólo los resultados recabados sobre expedientes para la Región Norte de Juárez⁴⁸⁷ en el Departamento de Cultos Religiosos de la Dirección Jurídica de la Secretaría de Gobernación del Estado de Oaxaca de los años 1988 a 1991.

Había constancia de expedientes religiosos desde los 70, a partir de 1975, y en 1992 pasaron a los archivos muertos de la Secretaría de Gobernación, lo cual dificultó la continuidad de la revisión. Sólo era posible revisar algunos años y este departamento dejó de existir como dependiente de la Gobernación del Estado posterior a las reformas Constitucionales al artículo 130, en donde se crearon oficinas dependientes de la Dirección General de Asuntos Religiosos y posterior Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación a nivel Federal⁴⁸⁸.

Encontré que existían diversas circunstancias que generaban la creación de un expediente en materia religiosa: (1) *los conflictos*, (2) *la apertura a culto público*, (3) *regularización de templos*, (4) *nacionalización*⁴⁸⁹ *de templos* y (5) *otros no especificados* pero que dejaban constancia de apertura de un expediente referido a algún grupo religiosos.

Se revisaron 132 expedientes los cuales plantean las siguientes circunstancias

Fueron **104** Expedientes por **(01) Conflicto** que representaron el 78.7%, estos a su vez se subdividen en tres categorías: tipo, grado y solución del conflicto.

⁴⁸⁶ Se puede consultar el libro compilado por Enrique Marroquín (1995) en donde se publicaron estos trabajos que ya he mencionado.

⁴⁸⁷ Se pueden revisar las conclusiones sobre expedientes de todas las regiones en Fabre, 1995

⁴⁸⁸ El encargado de dicho departamento, era una persona muy ordenada para fortuna de los investigadores pues nos facilitó enormemente nuestro trabajo.

⁴⁸⁹ Anterior a las reformas constitucionales al artículo 130, los templos pasaban a ser patrimonio de la nación por lo cual era necesario, nacionalizarlo, esto implicaba a veces conflictos con la propiedad privada de aquellos individuos que había dado los terrenos para la construcción, pero que no sabían pasarían a ser parte de patrimonio nacional, entre otros problemas.

TIPO ⁴⁹⁰ %		GRADO ⁴⁹¹ %		SOLUCION ⁴⁹² %	
S: 71	68.2	(1) 3	2.8	R: 19	18.2
L: 4	3.8	(2) 36	34.6	I: 1	1.9
M: 12	11.5	(3) 43	41.3	N: 83	79.8
I: 17	16.3	(4) 1	.9	Total 103	
Total 104		(?) 21	20.1		
		Total 104			

Grupos religiosos que intervinieron en los conflictos: Pentecostales, 27; Evangélicos, 26; Testigos de Jehová, 19; Metodistas, 12; Adventistas, 8; No identificados, 6; Luz del mundo, 3; Católicos, 2; Presbiterianos, 1.

11 Expedientes sobre (02) Aperturas de culto que representan el 8.3%, estos a su vez se dividen en público y domiciliario.

⁴⁹⁰ Ahora bien, de los expedientes clasificados en el rubro: **(01) Conflicto**, fueron subdivididos de acuerdo a tres categorías: Tipo de conflicto, Grado del conflicto, y Solución del mismo. **Tipos de Conflictos:** Se estableció en base al factor que los originó, y de antemano aclaramos que cada categoría no necesariamente excluye a las otras, pero fueron seleccionadas para facilitar la diferenciación de los tipos de conflicto. Tenemos en primer término los conflictos de **tipo (S) o Social**, que incluye conflictos relacionados con la organización comunal, para el trabajo comunitario o "Tequio" (que por cierto, en Oaxaca se ha institucionalizado, y es obligatorio), en donde se genera intransigencia de alguna de las partes involucradas en el conflicto, etc. Los **de tipo (L) o Legal**, se refiere a conflictos específicamente relacionados con cuestiones de conocimiento o desconocimiento de Leyes sobre libertad de culto, apertura de templos, etc. Los **de tipo (M) o Material**, tratan sobre conflictos donde lo más relevante que se menciona es un bien inmueble o algún otro elemento, como terrenos, casas, templos, acceso al agua, etc., en disputa, por destrucción o cancelación de uso del inmueble. Los **de tipo (I) o Indeterminado**, incluye a los conflictos que no se aclara de cual tipo específico son.

⁴⁹¹ **Grados del conflicto.** Estos fueron utilizados para el periodo de análisis, 1988 – 91. Es una clasificación retomada del trabajo de la Antropóloga Olga Montes, que hemos utilizado para dar continuidad a los años que ella estudio (1975- 1988) y los subsecuentes, que fueron también objeto de esta investigación; esta clasificación incluye cinco rubros: Primer grado (1): se refiere a agresiones verbales, amenazas, y/o burlas, de una de las partes involucradas hacia la otra. Segundo grado (2): es sobre cierre de templos, obligaciones de cooperación económica, materiales y/o de "tequio", etc. Tercer grado (3): se trata de agresiones físicas, expulsiones, violaciones, encarcelamientos arbitrarios, destrucción de bienes, etc. Cuarto grado (4): se refiere a homicidios. No aclarado (?): cuando no es claro el grado del conflicto.

⁴⁹² **La Solución** de los conflictos, divide a los expedientes en tres grupos: Resuelto (R): cuando se especifica su resolución. Irresuelto (I): cuando se especifica su irresolución. No especificado (N): cuando no se especifica su resolución o irresolución.

Público	11
Domiciliario	0

Años en que se registran: 7 en 1988; 1 en 1990 y 3 en 1991.

Grupos religiosos participantes: 6 Pentecostales; 3 Evangélicos; 1 Adventistas; 1 Metodistas.

0 Expedientes por (03) Regularización de templos: No hubo casos registrados en los expedientes.

1 Expedientes por (04) Nacionalización de templos que representa el 0.7%

16 Expedientes por (05) Otros causas que representan el 12.1%, en estos casos fue imposible encontrar las causas que originaron la demanda de un expediente, en algunos casos, sólo existía una hoja que registra al grupo e incluso no especificaban lugar, sólo región.

Aunque esta región ocupa el segundo lugar sobre conflictos en números relativos, detenta el primero en números absolutos. La Sierra Norte es una de las regiones con mayores índices de marginalidad, población indígena y emigración dentro del estado y los conflictos que se presentan son fundamentalmente de tipo social, cuya conflictividad es del segundo y tercer grados. Como característica exclusiva de esta región está el poseer un expediente de cuarto grado de conflictividad, esto es, de homicidio.

En cuanto a la resolución de los conflictos, predominan los expedientes donde no se especifica nada en ese sentido.

Por otra parte, a través del análisis de los expedientes pudimos saber que los grupos religiosos que generan mayor cantidad de conflictos en la Sierra Norte han sido los Pentecostales, *evangélicos* y Testigos de Jehová. Otro rasgo característico de esta región es la existencia de varios casos de conflicto en el que participan los Metodistas, cosa que en ninguna otra región existe.

Como podemos observar en las tablas anteriores, el total de las aperturas de culto

son públicas; y para 1989 predominaban las solicitudes de los pentecostales y los llamados *evangélicos* en un buen número.

5.3.3 Zapotecos de la Sierra Norte

Considerando que San Juan Yaeé, objeto de nuestro estudio, es un municipio zapoteco de Sierra, daré algunas características sobre este grupo étnicos zapotecos. En general la población zapoteca en el Estado de Oaxaca es numérica y territorialmente significativa alcanzando el 34.7%⁴⁹³ de población total; ocupan una amplia extensión territorial, la cual se encuentra distribuida en varias regiones, y existen variaciones culturales y dialectales entre los zapotecos de acuerdo a las regiones en las que habitan y son las siguientes: Valles Centrales⁴⁹⁴, los *beni dilli zaa*, Sierra Norte, los *bene ya´a*, Sierra Sur, los *mene didzé* e Istmo, los binnizá; todo ello hace complejo y diverso su estudio.

El territorio de los zapotecos de la Sierra Norte⁴⁹⁵ – donde ***la tenencia de la tierra*** es mayoritariamente comunal- abarca 3 6000 km² que incluye distintos pisos ecológicos con una amplia diversidad biológica. En él se observa un fuerte deterioro de los bosques que, por decenas de años fueron objeto de tala inmoderada realizada por compañías madereras. Tienen más tierras de bosque y monte que tierras de cultivo, y viven del autoconsumo y producción artesanal en su mayoría, también encontramos una agricultura agroindustrial como la del café.

La Sierra Norte, además de la división en tres distritos, se divide en subregiones derivadas de variantes dialectales del zapoteco, que se suma a la diversidad regional en la cual se encuentra distribuida la población zapoteca. Esta división es

⁴⁹³ Este porcentaje incluye a los hablantes potenciales de 0 – 4 años y quedan fuera los que viven en otros municipios, en otros estados de la república como los que migran a Estados Unidos. Datos tomados de Barabas: 1999, 61 y 62, así como Romero:1996, 32, 33

⁴⁹⁴ En general se tiene mayor información sobre los zapotecos de Valles Centrales y del Istmo como de Mixtecos que de cualquier otro grupo etnolingüístico, tanto para la época prehispánica como colonial aunque para efectos de este trabajo, es suficiente la información para la Sierra Norte. El grupo zapoteco tuvo su asiento original y el inicio de una historia común en los Valles Centrales, de ahí fueron emigrando hacia diferentes regiones como fue el Istmo, Sierra Sur y Sierra Norte. Hay vestigios de asentamientos en el valle de Oaxaca desde hace mas de 9500 a. C, para 1500 a. C había ya una gran diversidad lingüística evidencia de esto los tenemos en Mitla y Monte Albán, donde es posible constatar un organización social compleja, con centros urbanos de diferentes niveles de concentración poblacional y organizativa. Con gran variedad multiétnica y multilingüística, en donde los zapotecos en el tardío posclásico, en el Valle, eran mayoría. Información en Barabas: 1999, Romero: 1996 así como el texto que ambas autoras mencionan de Kent Flannery y Joyce Marcuse (eds.) *The cloud people. Divergent evolution of the zapotec and mixtec civilization*, N. y. Academic Press, 1983

⁴⁹⁵ Los trabajos de de: Chance: 1998 2da reimpresión.; Ríos: 1994, 95 y 2001; Romero Frizzi: 1996 y Barabas: 1999; dan

la siguiente e incluye como parte de la Sierra, al Distrito de Choapan⁴⁹⁶

Los zapotecos de la Sierra Norte se vinculan interétnicamente al norte, con chinantecos, mazatecos y cuicatecos; al sur con zapotecos de Valles Centrales; al oriente con zapotecos del vecino estado de Veracruz y al occidente con mixtecos, cuicatecos y zapotecos de Valles Centrales, además de los mestizos que habitan en la región o fuera de ella.

La división territorial y las variaciones culturales han hecho que no se cree una conciencia territorial ni una identidad étnica común, como nos dice, Barabas

“Los niveles de identificación más amplios se relacionan con las regiones mencionadas, pero los más significativos en términos de filiación y pertenencia étnica son los que aluden a la comunidad local y a subregiones culturales y grupos de comunidades afines.” (1999, 60)

Distritos	Subregión	Variante dialectal	Conocidos también como	Número de Municipios
Villa Alta	Cajonos	Dilla Xhon	cajonos	16
Villa Alta/ Ixtlán	Rincón	Didza xidza	netzichos	10 Villa Alta y 3 Ixtlán
Ixtlán	Occidental	Ditza lhe ´ja	serranos	11
	Oriental			8
Choapan	Choapan	Dífla xan	bixanas	3

Sin embargo, es posible encontrar prácticas culturales comunes a todos los zapotecos independientemente de la singularidad regional y subregional que existe. Una de ellas

conforme a Romero (1996, 36, 41), es la pertenencia a un linaje, a un grupo de parientes descendientes de un antepasado mítico y de acuerdo a Alicia Barabas (Op. Cit.), lo común es el culto de los ancestros del linaje, independientemente de las transformaciones en los cultos, la narrativa mítica persiste.

La situación zapoteca es una buena muestra de la fragmentación que sufrieron los pueblos indios en todo el país, se crearon identidades locales a partir de la segmentarización, estas identidades han funcionado como totalizadoras en donde

cuenta de la historia de la Sierra Norte.

⁴⁹⁶ Incluyen a Choapan como parte de la Sierra Zapoteca, independientemente que Choapan sea otro de los 30 Distritos político administrativo de Oaxaca, debido a la existencia de población zapoteca. Para una información completa sobre esta división de las variantes dialectales y las grafías, ver el trabajo de Alicia Barabas: 1999, 82, 83 y los textos ya mencionados sobre la Sierra.

se priorizan las lealtades locales (Bartolomé: 1997) y al mismo tiempo es posible observar ese núcleo duro (López Austin: 2002) como una continuidad histórica pese las transformaciones. El culto a los ancestros como referente a un antepasado mítico (Barabas: 1999) es un buen ejemplo de esta continuidad en la Sierra Zapoteca.

5.3.4 Diversidad religiosa en la sierra zapoteca⁴⁹⁷

Se sabe que la entrada de la diversidad religiosa no católica a la Sierra Norte se da en épocas tempranas con los metodistas, aunque no fue la Sierra su mayor trabajo misional, e incluso en 1919, la entregaron a los presbiterianos por el acuerdo del Plan de Cincinati⁴⁹⁸. Los presbiterianos continuaron el trabajo misional de los metodistas y lograron sólo establecer ciertas obras en esa región, sin embargo, en otras su labor misional fue fructífera (Ruegsegger: 1991, 35, 36) En 1940 llegaron a la Sierra los Adventistas del Séptimo Día, y en 1950 el ILV, organización que se instaló en la comunidad de Yatzachi el Bajo y desde ahí comenzó su labor proselitista como nos refiere Alicia Barabas (1999: 90) Además de la importante labor que tuvieron los braceros conversos en los años 40, que a su regreso de Estados Unidos, a sus localidades, iniciaron también procesos de conversión y transformación desde el interior de las comunidades.

A lo largo de las décadas podemos observar que el trabajo misional de las diferentes denominaciones religiosas surtió efecto y hoy encontramos una diversidad de grupos en la Sierra como ya hemos mencionado. Ya para 1930 como nos indica Barabas (Op. Cit.), había cambios derivados de los procesos de conversión tanto en los cargos religiosos como en la separación del ámbito de lo político y lo religioso en varias comunidades serranas y también se iniciaron no sólo cambios importantes en las comunidades sino tensiones, reprobación social hacia los conversos por incumplimiento de obligaciones para con sus

⁴⁹⁷ La información es fundamentalmente sobre zapotecos, sin embargo, las cifras generales de la Sierra sobre conflictos incluyen también a los mixes.

⁴⁹⁸ La entrada por ejemplo de los metodistas a Oaxaca se da desde 1872 e inician su trabajo misional, misionando entre otras regiones en la Sierra Norte, a su regreso a Oaxaca en 1971, se establecieron en la Mixteca y en la Sierra Norte, en (mayor información en Ruegsegger, 1991) donde como sabemos han sufrido persecuciones, en San Miguel Aloapan y San Juan Yaeé, entre otros pueblos. Sobre el Plan de Cincinati ya hablé de ello en el capítulo anterior y se puede ver el mapa,

comunidades y conflictos que derivaron en la expulsión de los conversos a la periferia de los pueblos e incluso, fuera de la región. Desde épocas tempranas se inicia el reclamo al gobierno estatal y federal para que no sólo resuelva estos casos sino se responsabilicen de la situación⁴⁹⁹.

Para la década de los 70 y 80 los procesos de conversión no sólo son notorios sino que el conflicto y su solución salieron de las comunidades, debido al grado de resolución interna que se tomó. Ejemplos de estos casos son las expulsiones y/o pérdida de derechos comunales o ejidales.

El *boom* protestante para la década de los 80 en el ámbito nacional también se dejó ver en Oaxaca y con un índice alto de conflictos, como lo mostraron los

Distritos	Total	Católica		Protestantes y evangélicas	
Ixtlán	41164	35306	85.77%	3369	8.18%
Villa alta	34205	28240	82.56%	2422	7.08%
Mixe	70082	60270	86.00%	7001	9.99%
Choapan	28363	23423	82.58	3962	13.97
Censo 1980					

p. 176.

⁴⁹⁹ Los expedientes en el Departamento sobre Cultos religiosos en la Secretaría de Gobernación de Oaxaca, están plagados de demandas al gobierno estatal y federal para que se responsabilicen de los problemas de divisionismo interno en los pueblos por la llegada de grupos religiosos, pues ellos dieron los permisos para su llegada y en los pueblos (algunos) no están conformes con la situación. Reclamo que me ha tocado oír no sólo en Oaxaca sino en varios lugares como en Nayarit o entrevistas individuales y grupales en comunidades en Oaxaca y Chiapas. Así también referencias a las expulsiones y sanciones a los conversos, emitidas en otros pueblos. El caso de los Huicholes de Nayarit es interesante pues implicó el conflicto la reunión de varios gobernadores en los diferentes estados en donde se asientan firmando un convenio para no aceptar conversiones, acata que pude conocer en Zoquipan, Nayarit, 1994.

expedientes religiosos (Marroquín: 1995) Sin embargo, es importante mencionar que en éstas décadas todavía el nivel de autonomía en la resolución de los conflictos estaba en manos de las comunidades.

Distritos	Total	Católica		Protestantes y evangélicas		Paracristianas	
Ixtlán	35636	29223	82.04%	273	7.69 %	1557	4.37%
Villa alta	28076	22608	80.52%	294	10.47%	887	3.17%
Mixe	85722	67418	78.65%	874	10.20%	5022	5.86%
Choapán	38916	29521	75.86%	503	12.94%	1961	5.04%
Censo del 2000							

El número de grupos religiosos en la región ha variado considerablemente de 1940 a la fecha; si tomamos en cuenta el rubro de protestantes y de otras religiones es

claro que la cifra es significativa. Gracias a los censos del 2000 podemos constatar que no sólo existen grupos evangélicos sino paracristianos, con lo cual las cifras aumentan; pero más que nada es posible observar mayor diversidad que la que se podía constatar en la década de los 90⁵⁰⁰.

La llegada de grupos religioso llamados evangélicos ha causado no sólo un cuestionamiento sobre las formas de vivir, sobre los referentes identitarios sino también sobre los sistemas jurídicos internos por la obvia interrelación que existe entre sistema jurídico, organización social y religiosa⁵⁰¹ donde el incumplimiento de deberes comunitarios, familiares, vecinales y de compadrazgo, lacera y trastoca los derechos y obligaciones internos⁵⁰²; como ya he mencionado anteriormente. Vulnera y pone en entredicho no sólo a la autoridad local sino la cohesión y coerción interna, visibiliza y agudiza las contradicciones y relaciones internas pero también externas.

Como resultado de la conversión religiosa tenemos que en varias comunidades no

⁵⁰⁰ Por ejemplo para 1990 en Choapan se registran 1 382, en Ixtlán 4 160 y en Villa Alta 3 103 (Barabas, Op. Cit., 90, la nota 78)

⁵⁰¹ Laura Nader en su trabajo sobre le Rincón zapoteco también nos menciona esta relación entre lo jurídico, lo social y lo religioso y además señala que esto tiene una fuerte relación con la colonización en donde la conciliación y la avenencia fueron elemento importantes, ella hace mención a otros países también colonizados y cristianizados en donde el vínculo entre religión y lo jurídico es importante (ver la introducción y capítulo 15 entre otros)

⁵⁰² Laura Nader (1995) encuentra también ésta situación, en el pueblo donde ella trabaja en el Rincón Zapoteco por la llegada de nuevos grupos religiosos en donde el conflicto jurídico social que se genera por el divisionismo interno trastoca las formas de avenencia y conciliación, en donde los procesos de disputa ya no se pueden resolver bajo los cánones establecidos.

sólo de la Sierra Norte de Juárez sino en otras regiones del estado y del país, se ha dado, entre otros procesos, la desintegración del sistema de cargos religiosos, las mayordomías, el tequio y la *gozona* (trabajo entre familiares y vecinos), desintegración de lazos familiares, vecinales y de compadrazgo, en general y desintegración de la organización social⁵⁰³. En el caso de la Región Norte han surgido como dice Barabas, enemistades y faccionalismo en poblaciones como, La Trinidad, Xiacuí y Lachatao en el distrito de Ixtlán. En Santiago Camotlán⁵⁰⁴; los casos de los Cajones son buen ejemplo de expulsiones desde los 70 y 80. Así como un caso que me topé al revisar los expedientes sobre intento de ahorcamiento de unos adventistas⁵⁰⁵; y como veremos adelante en la comunidad de San Juan Yaeé entre otros casos en la sierra.

5.4 San Juan Yaeé: Un Estudio de Caso⁵⁰⁶

Junto con otros municipios, San Juan Yaeé⁵⁰⁷ forma parte de lo que en la Sierra Norte de Juárez⁵⁰⁸ se conoce como el Rincón Zapoteco⁵⁰⁹. San Juan Yaeé – cabecera del municipio del mismo nombre- pertenece al Distrito de Villa Alta⁵¹⁰ y cuenta con dos agencias municipales: Santa María Lachichina y Santiago Yagallo.

⁵⁰³ En muchos casos, se da una transformación del sistema de organización social y las tensiones o conflictos se dirimen a través del mismo proceso de cambio, en otros, genera procesos de reidentificación y revivificación de su identidad, con conflictos en varios niveles de la estructura social.

⁵⁰⁴ Donde se formaron dos agencias protestantes: Cristo Rey la Selva y San Mateo Éxodo (Barabas en Bartolomé: 1999, 90)

⁵⁰⁵ Este caso junto otros, muestran no sólo la conflictividad en la Sierra Norte sino en todas las regiones del estado de Oaxaca.

⁵⁰⁶ Parte de la información sobre San Juan Yaeé, que aparece aquí se produjo durante el trabajo de campo que realizó la alumna Adriana Hernández Fernández como parte de su investigación de campo para la tesis de licenciatura en Antropología Social en la UAMI, *Organización social, conversión y administración de justicia. Caso del conflicto religioso en San Juan Yaeé, comunidad zapoteca- Oaxaca*, finalizada en 1999. El asesoramiento que realicé de su trabajo fue de 1996 a 1999, lapso durante el cual también llevé a cabo trabajo de campo en la zona de manera personal para esta investigación que presento. La información de la investigación de Adriana Hernández forman parte importante de este trabajo y le estoy agradecida y en deuda por el uso de la misma.

⁵⁰⁷ No se tiene noticia exacta de la fundación del pueblo hasta 1712 en que se expiden los primeros títulos. Y Yaeé en zapoteco significa "qué verde!", este dato aparece en un documento anónimo ubicado en el apartado "Algunas notas históricas sobre San Juan Yaeé" del libro, *Los municipios de Oaxaca*, (Col Enciclopedia de los municipios), Libros de la Iglesia de Santo Domingo, Oaxaca, 1883

⁵⁰⁸ Los municipios que componen la región de El Rincón dentro del distrito de Villa Alta son: San Andrés Yaa, San Andrés Solaga, Zoogocho, San Juan Yaeé, Lalopa, Roayaga, Camotlán, Talea de Castro, Betaza, Tabaa, Tanetze, San Francisco, Cajonos, San Mateo, Cajonos, San Cristóbal Lachiroag, San Ildefonso Villa Alta, Juquila Vijanos y Tabaa. Únicamente los pueblos de Yotao, Cacalotepec, Yagavila, Teotlaxco y Yotao pertenecen al distrito de Ixtlán. A su vez, la región de la Sierra Norte está conformada por los distritos de Ixtlán, Villa Alta y Mixe.

⁵⁰⁹ Vale la pena mencionar, a manera de contexto, que aunque esta región las vías de comunicación son de terracería y brechas El Rincón está relativamente bien comunicado, pues tiene tres accesos: Ixtlán-Yagavila, Ixtlán-Yaeé e Ixtlán-Camotlán, lo que sugiere que las relaciones con otros distritos son accesibles a la población de Yaeé, sobre todo en el caso de San Juan Yaeé.

⁵¹⁰ Villa Alta es distrito administrativo y judicial que desde la Colonia tuvo estas funciones, la construcción de la ciudad data de 1527, la iglesia en 1528 y ya para 1529 tiene funciones administrativas, Villa Alta era Alcaldía Mayor y siempre se ha mantenido como un pueblo de indios a pesar de los intentos de que desde la Colonia se dio.

La distancia que la separa del noroeste de la capital del estado es de 120 kilómetros y su altitud es de 1440 msm., por lo que su topografía es abrupta, pero se observan diferentes pisos ecológicos y distintos tipos de bosques. Las vías de comunicación son escasas; cuenta con caminos de terracería y veredas que se comunican con poblaciones como Talea de Castro, Lachichina, Santiago Yagallo, Lalopa, Reagú y Yaviche – poblado de interés para este caso por los vínculos sociales que tiene con Yaeé.

En San Juan Yaeé se produce maíz de temporal, frijol⁵¹¹ y caña de azúcar – muy apreciada por la comunidad porque de ella se elabora tepache, panela, aguardiente y plátanos dulces-, todos productos para el autoabasto. Se cultivan también algunas verduras como calabaza, chile, chayote, nopal, cilantro, chícharo y cebollines. En esta región existen algunos frutales que se incluyen en la dieta como, duraznos, aguacates y peras, entre otros.

El cultivo comercial más importante en toda la sierra es el café, y Yaeé forma parte de esta red de productores⁵¹². Para la venta de café existen varias rutas de comercialización y acopio en lugares como Talea de Castro, Tanetze de Zaragoza y el mismo San Juan Yaeé. A San Juan Yaeé llega gente de poblados como Yaviche, Lachichina y Yagallo.

La superficie de tierras comunales es de 831.05 has – dato de 1996-, extensión que beneficia tan sólo a 117 personas y existen también 158 familias que tienen propiedad privada, por lo que es común la contratación de peones para el trabajo de la milpa y del café.

Otra actividad que se realiza fuera del tiempo de cosecha del café son las artesanías de telar (servilletas, rebozos, etc.) que las mujeres elaboran y venden los sábados en la plaza de San Juan Yaeé. En cuanto a los animales domésticos, son los *machos* y aves de corral los que más se crían en la comunidad.

Demográficamente, esta es una pequeña población que para 1991 contaba con 875⁵¹³ habitantes de los cuales sólo los que residían en la quinta parte del pueblo

⁵¹¹ Tanto maíz como frijol se siembran juntos en la milpa tres veces al año: el maíz *tonamil* se siembra en octubre-noviembre para cosecharse en abril. El de temporal se siembra en mayo para cosecharse en octubre. El *aventurero* es sembrado en febrero y cosechado en junio.

⁵¹² En la que el café es un recurso que nunca se vende en su totalidad salvo cuando el cultivador está en algún apuro económico; durante las fiestas patronales la gente vende más café ya que los precios de éste tienden a subir.

⁵¹³ Según datos del censo 1996 – 97, realizado por la antropóloga Adriana Hernández Fernández para la elaboración de su

tenían drenaje. La electricidad y junto con ella el alumbrado público – introducido apenas en 1970- ilumina el 60% del pueblo. San Juan Yaeé tiene además un palacio municipal – terminado en 1989-, una cancha deportiva, un mercado – al que cada sábado acuden comerciantes de Tanetze y Talea- , una tienda Conasupo, un jardín de niños y lavaderos públicos que se concentran en la segunda sección del pueblo, y considero como el centro⁵¹⁴. Para el año 2000, la población de San Juna Yaeé era de 1390 habitantes⁵¹⁵ y las condiciones de servicios públicos hasta finales de los 90, no se habían modificado significativamente a los ya señalados.

Servicios como la telesecundaria⁵¹⁶ –que cuenta con un albergue para los estudiantes de otras comunidades que acuden toda la semana a clases-, la clínica rural y la primaria se aglutinan principalmente en la tercera sección del pueblo. También existe una caseta telefónica abierta al público.

La mayor parte de los servicios que en la actualidad tiene el pueblo son producto del esfuerzo y del trabajo colectivo o *tequio*, y en este sentido la cohesión y la solidaridad se manifiestan en las formas de ayuda tradicionales (gozona, laguetza, gasaquiá-gasaquió) que son patrones para la organización del trabajo colectivo empleados en el trabajo agrícola y en todo tipo de eventos familiares y sociales, además del tequio. En San Juan Yaeé se ocupan: la *laguetza*, que es un regalo o intercambio que no es preciso devolver. La *gozona*, que es una tradición zapoteca que implica la ayuda mutua en el trabajo, pero también en acontecimientos sociales y/o familiares como las bodas y los bautizos; en ella los amigos, parientes y conocidos intercambian ayuda de manera recíproca. Es común verla en las labores de cosecha. Finalmente está el *gasaquiá-gasaquió* (mitad para mí y mitad para ti), que es un tipo de cooperación en el que ambas partes salen ganando y se practica en las labores agrícolas o en la construcción de casas⁵¹⁷.

De la misma forma en que se practican estas formas de ayuda, la autoridad civil

tesis, de licenciatura, eran 899, aunque según el centro de salud de la SSA la población era de 875 para 1991. En 1970, la población ascendía a 753 habitantes.

⁵¹⁴ El pueblo está dividido en 4 secciones que corren hacia lo largo de la ladera del cerro, incluso la sección tercera y cuarta se encuentra ya en el cerro, v. Hernández (1999, 31- 33)

⁵¹⁵ La población total del municipio para el censo del 2000 (cabecera y sus dos agencias) era un total de 1605.

⁵¹⁶ La variante dialectal del zapoteco que se habla es la del Rincón, en la escuelas – kinder, primaria y telesecundaria - son muy pocos los maestros que dominan esa lengua.

⁵¹⁷ Azcona, Jesús. Cultura y colonización: Estudio de la comunidad campesina zapoteca de San Juan Yaeé (Oaxaca-

suele emplearlas para organizar los trabajos de reparación, construcción o instalación de servicios en el pueblo. El incumplimiento de alguna de estas formas de trabajo colectivo pone en riesgo todos los lazos internos en la comunidad, desde los familiares hasta los de ciudadanos.

El tipo de asentamiento en la comunidad es patrilocal; en ellos encontramos familias nucleares y extensas hasta por dos generaciones. Usualmente, los hijos casados viven en habitaciones anexas al resto de la casa, pero siempre colaborando en las labores agrícolas al igual que las mujeres y los niños a partir de los ocho años. Con los procesos de conversión y más aún con la consolidación del grupo, estos patrones y lazos familiares se ven afectados.

5.4.1 Organización social y pertenencia

En San Juan Yaeé, pertenecer a la comunidad implica tener responsabilidades y cumplir con ellas, lo que deriva en derechos. Es decir, que los pobladores adquieren sus derechos y su pertenencia en el cumplimiento de sus deberes comunales, para lo cual es fundamental la intervención de las autoridades civiles y de las familias pues en los pueblos indios, la participación individual, familiar y grupal forma parte fundamental de la organización social, política, religiosa y económica del pueblo. Dichas autoridades están plenamente reconocidas como representantes de su gobierno local, el cual está a su vez reconocido tanto por las leyes estatal y nacional⁵¹⁸. Es así que tanto hombres como mujeres tienen tareas asignadas según su género y situación social y deben llevarlas a cabo, por lo que la familia como el grupo en general, están impelidos a coadyuvar a que se realicen las tareas.

En el caso de las mujeres; las casadas se dedican a las actividades domésticas, a tejer en telar y a colaborar primordialmente en la cosecha del café. Pero aquellas

México) inédito.

⁵¹⁸ Tanto por el artículo 15 Constitucional sobre el ordenamiento municipal, como por el artículo 2 Constitucional sobre Pueblos indígenas, así como en el ámbito estatal a través de *Ley de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca*, aprobada en 1998 y el Artículo 25 de la constitución estatal (respeto a las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indias, emitida en 1995).

que son madres solteras, viudas o adolescentes -que no concluyeron sus estudios básicos- son consideradas por el pueblo como mujeres *adultas o activas*, lo que implica que los compromisos a los que se ven ancladas son distintos al igual que la presión que ejercen la autoridad y la comunidad; la autoridad puede asignarles el pago bimestral del alumbrado público, asistir con agua fresca a los hombres durante el tequio, lavar el templo católico y/o dejar flores en él periódicamente⁵¹⁹ o bien, contribuir con tortillas, café y panela cuando se celebran las fiestas religiosas u otro tipo de eventos sociales o políticos de la comunidad.

5.4.2 Organización jurídica y de gobierno

La comunidad de San Juan Yaeé como la gran mayoría de las comunidades indígenas de Oaxaca, tiene un sistema normativo propio, que independientemente de la imbricación con el sistema jurídico legal nacional, tiene una dinámica y una lógica particular. Resultado de una historia ya larga de imposición de estructuras político - administrativo y jurídico, - primero por la colonización y luego por la formación del Estado - que a la larga, ha generado formas particulares de gobierno indio. Formas de gobierno propio que no habla de un solo gobierno indio sino de una diversidad que se forjó, primero por la diversidad étnica ya existente y por la segmentarización⁵²⁰ de la población desde la colonia, derivado de las relaciones de poder como de las relaciones económica y sociales asimétricas que se establecieron con cada uno de los pueblos y / o regiones.

Asumiendo también que ha permanecido un sustrato indígena a lo largo del tiempo, que imprime justamente la particularidad de estos gobiernos y esta es una de las características que distingue a los pueblos indígenas del resto de la

⁵¹⁹ Aunque más adelante se retomará es importante mencionar que a raíz de las fricciones con los conversos de la comunidad comenzó a establecerse como normas explícitas algunas responsabilidades que antes se manejaban implícitamente. El caso de las mujeres es ilustrativo: antes de que iniciaran las fricciones no se había establecido la responsabilidad de ir a dejar flores a la iglesia periódicamente, como una obligatoriedad, ésta surge así- encaminada por la autoridad civil- cuando algunas mujeres conversas dejan de realizar esta actividad o se niegan a ello. Como producto de la reflexión interna de la comunidad la *danza Azteca*, efectuada durante la celebración de la fiesta de San Juan Bautista; conflicto de los últimos años, ésta aumentó tanto su duración como su importancia como reafirmación de identidad interna y externa, para 1996, la danza duraba casi dos horas y es filmada por completo para luego poder reproducirla para quienes no pudieron asistir.

⁵²⁰ Segmentarización que rompió lazos identitarios entre los mismos pueblos y pueblos vecinos.

población nacional⁵²¹.

Por ello es importante recordar que cuando se habla de gobiernos indios, de derecho indio, se habla de una infinidad de posibilidades diversas en un mismo pueblo étnico, ya que de localidad a localidad cambia no sólo las soluciones sino la estructura de gobierno, aquello que es un problema para una comunidad no lo es para otra, aunque sea una comunidad vecina, como es el caso de San Juan Yaeé y Yaviche en donde las conversiones no han causado conflictos pero si transformaciones en las formas de gobierno y estas diferencias e innovaciones pertenecen a cada pueblo.

Hablar de gobierno indio es hablar de un sistema de gobierno y un sistema jurídico. El orden jurídico se comporta como una verdadera ley pues tiene los elementos necesarios para serlo como nos dice Teresa Valdivia (2001, 67)

Utilizo la siguiente definición sobre derecho indígena que me parece ayuda a entender la dinámica del derecho no sólo como control social sino procesual y situacional⁵²² que permite incluir a la costumbre como parte consustancial del derecho y en donde se puede observar la inclusión de otras instituciones como parte del orden jurídico.

“hemos aceptado definir al derecho indígena o derecho propio como los hábitos o modos habituales de obrar o proceder, ya sea por tradición o por la repetición de los mismos actos y que pueden llegar a adquirir fuerza de precepto, es decir, un comportamiento social repetido en la convicción de que está bien comportarse así; particularmente, el derecho indígena se caracteriza por la inclusión de los preceptos y creencias religiosas como parte de la normatividad social y política de la comunidad.” (Fabre, Cruz y Valdivia: 2004, 1)

Definir así al derecho indígena nos permite observar que no importa que éste sea un derecho no escrito, son preceptos preescritos en la memoria colectiva y que

⁵²¹ Esta realidad es la misma situación que hemos descrito para las configuraciones religiosas nativas derivadas de la colonización y cristianización de los pueblos indios.

⁵²² La antropología política procesualista contribuye a ubicar los procesos de transformación y cambio como también observar los conflictos y tensiones bajo esta perspectiva, al igual que ubicar las relaciones situacionales tanto de roles como de posiciones coyunturales o no, en donde el entramado cultural es parte nodal de las relaciones, de las estructuras y de la organización en procesos históricos determinados. Los trabajos de Max Gluckman ya señalados en capítulos anteriores como los de Víctor Turner y otros procesualistas son importantes, como los trabajos de George Balandier ya mencionados.

tienen además las siguientes características. Siguiendo a Teresa Valdivia (2005), quien nos dice que las formas de gobierno indio son formas de gobierno propio, local, el cual como ya vimos, está reconocido por las leyes estatal y nacional.

- ✚ Es un gobierno porque abarca todas las esferas de la vida comunitaria cubriendo completamente las necesidades de los ciudadanos⁵²³.
- ✚ Es un sistema de gobierno y jurídico generalizado y vigente, lo cual se demuestra en la alta participación de los ciudadanos
- ✚ Es un sistema propio pues, aunque tiene influencias de todas sus épocas, “sólo se gobierna allí de esa manera”
- ✚ Es flexible y adaptable, por eso sobrevive
- ✚ Su estructura puede aumentar o disminuir
- ✚ Tiene “candados” que aseguran su continuidad:
 - ⇒ Los principios generales de su derecho y
 - ⇒ el cumplimiento familiar de las obligaciones
- ✚ La costumbre es una fuente más de poder ya que:
 - ⇒ Dado que no hay expertos ni especialistas, para funcionar requiere del consenso y una muy alta participación
 - ⇒ Buscan garantizar la participación obligando no sólo al carguero sino a la familia
- ✚ Con su participación, las familias le dan poder al gobierno local
- ✚ Las familias tienen poder no sólo por su participación sino por otros recursos también (productivos, educativos, demográficos, lingüísticos, etc.) (Op. Cit. 28 – 43)

El sistema jurídico indígena nos dice Valdivia (Valdivia: 2001), también es un sistema de control y de regulación⁵²⁴ tanto de los asuntos públicos y privados de las poblaciones indias los cuales tienen los siguientes componentes: concepción del mundo, normas jurídicas, procedimientos jurídicos, autoridades, relaciones entre ley nacional y la india y las relaciones de poder (Op. Cit.: 69 -71) que permite justamente hablar de un sistema jurídico completo y que en páginas posteriores podremos observar con el caso de San Juan Yaeé, cómo es posible observar dichas características.

Vale la pena recordar que como dije, los individuos miembros de una comunidad

⁵²³ “De allí que, teóricamente, no encontremos sistemas jurídicos donde no hay gobiernos propios” (Valdivia: 2001, 67)

⁵²⁴ Los trabajos de Chenaut y Sierra (1995), así como los de Rodolfo Stavenhagen e Iturrualde (comp.) *Entre la ley y la costumbre. El Derecho consuetudinario indígenas en América Latina*. IIA/IIIDH, México, 1990 y la colección de *Etnografías Jurídicas* del INI son buen ejemplo de los estudios sobre sistemas normativos propios y cómo estos son sistemas normativos, entre otros trabajos.

india adquieren sus derechos y su pertenencia en el cumplimiento de sus deberes comunales, se prima en este sentido los deberes hacia la comunidad frente a los derechos individuales como primera instancia, lo cual como ya he abordado en los capítulos 2 y 4, no invalida derechos individuales⁵²⁵.

Puesto de otra manera se pierden los derechos a pertenecer y ser de la comunidad con el incumplimiento de los deberes colectivos comunitarios, estos derechos son: a la tierra cultivable, al solar par su vivienda, a ser elegidos en puestos públicos y votar en las elecciones políticas y agrarias y en general, a participar en cualquier decisión por y para el pueblo como también beneficiarse de proyectos y programas gubernamentales.

Es evidente también que estos sistemas de gobierno y jurídico propios se encuentran en una relación de subordinación con el ámbito nacional, en donde se establecen relaciones tanto de reciprocidad como de contradicción, de colisión⁵²⁶, lo cual genera formas y mecanismos de negociación y conciliación muy diversas dependiendo de las relaciones de poder y de interés que tenga el gobierno nacional y/o estatal frente a determinada comunidad. (Ver capítulos 2, 3 y 4 tanto para el ámbito religioso como político)

5.4.2.1 Sistema de cargos

Al interior de los pueblos indios la estructura de gobierno que incluye a la institución religiosa y a la agraria son reconocidos tanto por la comunidad como por las leyes nacionales correspondientes, ya sea agraria, jurídica, religiosa y la político administrativa. La peculiaridad es las formas y mecanismos de interrelación e integración de cada una de ellas al sistema de gobierno indio. Forman un todo en donde la participación mayoritaria de la población es requerida en todas las instancias de gobierno, en donde la Asamblea Comunitaria está encima de toda la estructura de gobierno.

⁵²⁵ En este sentido aquí podemos observar un de los componentes del sistema jurídico: "un conjunto de normas jurídicas o reglas obligatorias de comportamiento que imponen deberes y confiere derechos ... requiere de prescripciones y de un poder público con capacidad de regular su observancia y cumplimiento" (Valdivia: 2001, 69)

⁵²⁶ Aquí podemos observar otro de los componentes del sistema jurídico que es la vinculación con la ley nacional en donde lo importante es observar las diferencias culturales en ésta vinculación y que para el caso de los conflictos religiosos es muy importante.

La forma de organización del gobierno indio se da a través del sistema de cargos, se puede decir que dicha forma de organización tiene su raíz histórica en la formación económica y social mesoamericana y que se distingue, según varios autores (Chance y Taylor: 1987; Medina: 1995; y Velásquez: 2000), por los siguientes aspectos: primero, que en el sistema de cargos el gobierno indígena se encuentra unido en lo político y en lo religioso, por lo que los puestos de poder están íntimamente vinculados con los rituales religiosos comunitarios. Es, además, como sabemos, una forma de organización jerarquizada y escalafonaria, ordenada en función del trabajo agrícola y que incluye la participación de todos los miembros de la sociedad, de acuerdo a su pertenencia por barrios y linajes de parentesco. Los sistemas de cargos han funcionado, en muchos casos eficientemente, como mecanismos de control y defensa del territorio comunal, al mismo tiempo que constituyen un capital simbólico unificador y productor de sentido y de identidad (Fabre, Cruz, Valdivia: 2004, 7)

En San Juan Yaeé encontramos el sistema de cargos como mecanismo político administrativo y religioso de rotación de cargos públicos en todas las instancias de la vida social del pueblo. A continuación desarrollaré dos aspectos que para este trabajo son importantes: el político – administrativo y de Justicia y el religioso.

5.4.2.1.2 Estructura político administrativa y de justicia

Aquí observamos el cuerpo institucionalizado de autoridades reconocidas para ejercer funciones jurídicas y administrativas que se encuentran en los diferentes niveles en que se compone el sistema de cargos, además de que aquí se exteriorizan el cuerpo de prescripciones y procedimientos que rigen a la comunidad. Ya que, es a través de las distintas funciones y acciones de los servidores públicos en turno que es posible hacer justicia - demanda, defensa y sentencia - y llevar a cabo también los trabajos y obligaciones comunitarias en el pueblo.

El presidente municipal, junto con todos los integrantes del cabildo tiene reconocimiento jurídico legal derivado de la Ley Municipal y Ley Nacional vigente

(el alcalde constitucional, el síndico, el regidor, agentes de policía y todos los demás integrantes del cabildo: secretario, tesoreros, comités).

El **presidente municipal** se encarga de convocar y de ejecutar soluciones y de planear el uso de los fondos estatales y federales que recibe (Sedesol) Tiene voz, reconocimiento y prestigio en muchas sesiones y tiene la libertad de elegir a su secretario. Quien lleva el control de archivos del ayuntamiento, escribe y envía correspondencia, se encarga de llevar un registro de las actas de nacimiento, realiza los anuncios municipales por el alta voz que hay en el pueblo. Los anuncios pueden ser en lengua zapoteca o en español.

El **síndico** mantiene nexos directos con el Ministerio Público, además del alcalde constitucional; es el encargado de atender los asuntos legales de la comunidad en relación con todo aquello que llega a la comunidad como son los créditos agrícolas o de otra índole y todo aquello que la comunidad demanda o requiera, además funge como mediador en casos de conflicto – como primera instancia civil -, hace también las averiguaciones cuando se presentan casos de delito; según las costumbres de la comunidad, hace un juicio en base a pruebas contando con la presencia de los implicados a partir de lo cual es posible establecer una sanción al culpable. Cuando los hechos no consiguen esclarecerse en un lapso de 72 horas, pasa el caso al alcalde constitucional quien lo traslada al Ministerio Público (en Talea de Castro o en Villa Alta)⁵²⁷

En el ejercicio de su poder dirige la organización del tequio y manda a *topiles* y policías; durante las diligencias para la organización del tequio, él, mejor que nadie sabe qué personas cumplen y cuales no, con esta obligación. El síndico también tiene otras funciones administrativas, constatar que se ejecuten las obras en beneficio del pueblo y llevar los créditos otorgados como se mencionó anteriormente.

Por su parte, el **alcalde constitucional** se avoca a las cuestiones penales como auxiliar del Ministerio Público, participa en la averiguación de los delitos que se presentan y cuenta también - como el presidente y el síndico - con un secretario para llevar el control de archivos y actas mensuales. El tesorero municipal recibe y

⁵²⁷ El trabajo de tesis de Adriana Hernández muestra varios casos juzgados en el pueblo en donde es posible observar los

lleva la contabilidad mensual del ayuntamiento.

Los puestos de **los regidores** son más que nada de supervisión de funciones como, educación, hacienda y salud. Ellos recaudan las cooperaciones para Semana Santa y las fiestas religiosas de la Asunción y de San Juan Bautista. En ocasiones les toca dar avisos por el altavoz y realizar el aseo del palacio municipal.

En San Juan Yaeé existen cuatro **topiles** que ayudan a coordinar los trabajos comunitarios, llevan mensajes a las autoridades, colaboran en las investigaciones que realice el síndico o en el encarcelamiento de algún presunto delincuente y reparten tepache en las fiestas.

Por su parte, los **tres policías** (jefe, teniente y subteniente) que hay se encargan de mantener el orden público; ellos constituyen la seguridad pública de la comunidad. Además de estos tres policías con cargo, el síndico puede nombrar más policías según las necesidades del pueblo.

Los **comités** se forman de acuerdo a las necesidades por lo que pueden cambiar dichos comités, se escogen también miembros del pueblo para formar parte de estos grupos, para 1997, existían los siguientes comisiones: de drenaje en general, de caja de ahorro rurales, de caja local de ahorros, de agua potable, de salud, de la cultura, de procamino local, de fiscal de panteones y de fiscal de capilla (Hernández: 1999, 120)

Dentro de la estructura de poder del pueblo se encuentran los llamados **caracterizados**. Ellos *son el consejo de ancianos* de la comunidad que fungen como asesores del presidente cuando éste lo solicita, sobre todo en el caso de resolución de conflictos. Se trata de 15 a 20 personas que se han distinguido por su servicio al pueblo – casi todos son ex presidentes -, por lo que tienen influencia en la toma de decisiones de la comunidad. Dada su edad – 55 a 65 años- tienen una trayectoria larga y limpia que les confiere autoridad. Es importante mencionar que el estatus que tienen dentro de la comunidad y del cuerpo cívico se debe tanto a su desempeño como al número de cargos que han tenido, donde por supuesto cuenta mucho el conocimiento que tengan de los usos y costumbres de su pueblo.

mecanismos y formas de juzgar al interior del pueblo. (Hernández: 1999)

La **Asamblea Comunitaria** es un instrumento de poder y de toma de decisiones sumamente importante; ya que es en éste espacio que se ejerce la vida comunitaria y se decide el porvenir de ella y de todos los individuos. Aquello que se discute y decide en las asambleas tiene repercusiones serias en la organización social y cultural de la comunidad.

Una asamblea comunitaria permite plantear los diferentes puntos de vista de la comunidad, producir discusiones y aclaraciones colectivas y llegar a acuerdos. En muchas ocasiones la toma de acuerdos es justamente, esperar y observar en la larga duración una situación de tensión o de conflicto, como es el caso de las tensiones derivadas por las conversiones en donde la tensión social se mantuvo por más de 15 años. Es evidente que son un espacio en el que se descargan tensiones y se negocia. Éstas pueden ser de carácter ordinario o extraordinario según lo amerite la situación y lo acuerde el cabildo.

En las Asambleas es frecuente el uso indistinto del zapoteco y del español, el uso depende de los temas y lo álgido de la situación⁵²⁸.

Es frecuente, como en el caso del conflicto religioso que aquí se dio, que las decisiones sean siempre tomadas por este medio. Durante los años incipientes del conflicto, los hombres católicos tomaban y toman decisiones o intervienen en la vida pública del pueblo, en la mayoría de los casos debido a la ausencia de los conversos en las Asambleas, ya que su religión les prohíbe la participación política y ello llevo a la ausencia de ellos en las Asambleas Comunitarias y por tanto, paulatinamente fueron perdiendo parte de sus derechos comunitarios. Curiosamente fuera de la comunidad, después de ser expulsados, si participan en las asambleas en Santa María Yaviche, pues de ello depende su estancia en ese pueblo.

En cuanto a la administración de justicia dentro de la comunidad, es importante mencionar que si bien la comunidad ha adoptado los cargos del sistema normativo nacional, las actividades concretas que se asignan a cada uno de ellos dentro de ésta van más allá de lo asignado en la norma nacional; de esta forma, las asignaciones constitucionales pasan a ser parte de la costumbre comunitaria, pero

⁵²⁸ Es frecuente el uso del español en relación a los acuerdos tomados y a información que tenga que ver con la dinámica

los mecanismos de sanción así como las soluciones no tienen necesariamente que ver con la norma nacional. Como es el caso de los procesos de elección de autoridades que se rigen por *Usos y Costumbres*, en San Juan Yaeé se da de la siguiente manera: se eligen por votación para tres años al presidente municipal propietario y dos suplentes igual que a los 3 regidores con sus respectivos suplentes pero duran un año, cada uno en su función, con lo cual no es una carga para nadie asumir dicho puesto, ya que son cargos no remunerados. El síndico, el alcalde constitucional, el tesorero, policías y *topiles* cambian cada año y se escogen en juntas de cabildo, igual por votación pero anual.

No obstante que la comunidad se ha ceñido jurídicamente al derecho positivo de manera formal, en algunos casos éste no puede ir más allá cuando las situaciones que se presentan quedan fuera del contexto cultural que le ha dado origen; casos de brujería son hechos culturales ajenos a las posibilidades de solución que contempla, y es entonces cuando el derecho consuetudinario entra en juego en la comunidad. Relatando lo que sucede jurídicamente en la comunidad es posible ver durante el conflicto y antes de él cómo se imbrica el exterior en ese sentido. Por otra parte, esa interacción entre la costumbre y la norma jurídica nacional algo es dinámica; a lo largo del tiempo, la propia comunidad se ha dado cuenta de qué cambios debe hacer; un ejemplo de ello es que ahora se nombra tesorero a personas que tienen un mayor nivel educativo. Nos muestra la capacidad creativa, de flexibilidad y de adaptación que tienen los sistemas de cargo para refuncionalizarse y mantenerse vigentes y dar respuesta a la necesidades que van surgiendo, como han sido la creación también de múltiples comités los cuales integran a cada vez más miembros de la población en responsabilidades comunitarias. Con esto podemos ver que efectivamente se cumple una amplia participación en el sistema y que todos forman parte de las decisiones en el pueblo. Por supuesto que no dejo de observar que en ésta investigación sólo vimos una parte de esta red de cargos, compromisos y obligaciones en donde también el poder juega un papel significativo, en donde la rotación y la

externa.

participación son parte de estas relaciones de poder⁵²⁹.

5.4. 3 Estructura cívico-religiosa

Se basan, como ya dije en el sistema de cargos en el que se vinculan la autoridad civil y la religión. Tanto en las ceremonias religiosas como en las civiles es palpable la participación e interrelación de ambas esferas. De hecho, la reciprocidad cívico-religiosa es un elemento de legitimación que refuerza los lazos comunitarios y la estructura dentro de la cual funciona la comunidad. Veamos algunos ejemplos:

El sistema de cargos religiosos es nombrado por la autoridad civil. Este sistema de cargos se compone de tres sacristanes, dos fiscales y seis miembros que conforman una mesa directiva. Todos ellos toman posesión el **seis de enero** tras haber sido nombrados por el presidente municipal.

Los sacristanes están encargados de abrir la iglesia, de hacer las velas para las ceremonias, de permanecer en la iglesia un día por semana y de asistir al sacerdote durante la misa. Los fiscales también tienen la obligación de permanecer en la iglesia un día a la semana, pero además llevan la relación de las fechas para las posadas, buscan a los padrinos y recolectan una cuota fija (\$8.00) para apoyar a la cocinera del sacerdote. La mesa directiva está formada por hombres y mujeres que tienen cierto prestigio, mismas que asumen cargos como el de presidente, secretarios, vocales y un tesorero.

Ellos elaboran la comida para encuentros de jóvenes católicos en el pueblo, cuando se despide a algún seminarista o cuando van sacerdotes de visita. Y todas estas actividades son supervisadas por la autoridad civil. Después, durante la ceremonia o la fiesta, hay un número mayor de gente del pueblo que participa llevando flores y/o tortillas, sirviendo la comida, etc.

Otra fecha significativa en cuanto a la relación entre la religión y la autoridad civil, y a la cohesión de la comunidad, es el cambio de autoridad que se celebra el

⁵²⁹ Queda pues para otra investigación profundizar en las relaciones de poder.

primer día de enero⁵³⁰.

El 30 de noviembre se reúne el cabildo para escoger a los candidatos a los cargos civiles. Se menciona la trayectoria de éstos dentro de la comunidad cómo han desempeñado sus cargos, cómo han sido sus actitudes, su grado de escolaridad, en general su disposición hacia la comunidad y valores éticos. Es importante mencionar que a la par que se elige al síndico y al alcalde constitucional se hace con los sacristanes y fiscales.

El **primero de diciembre** se hace una asamblea general donde sólo participan los ciudadanos hombres y se hace una votación; quien dirige la asamblea en este caso es el presidente municipal. Una vez hecha la elección se escogen asesores – gente reconocida- y se realiza un encuentro en la iglesia católica que para ese día se adorna con velas. Allí, las autoridades recién nombradas hacen un juramento, un compromiso de servicio hacia el pueblo.

En la medianoche del siguiente día, el presidente municipal entrante hace un convivio en su casa y ofrece memelas de frijol y bebida de chocolate a los comensales. Mientras esto ocurre el presidente municipal saliente ordena todos los documentos, hace inventarios y hace que limpien el palacio municipal.

El primero de enero se realiza el cambio de autoridad. El cabildo que está por salir se dirige a la casa del presidente entrante y allí, entre aguardiente, pan y chocolate, ambos cabildos conviven alrededor de media hora mientras escuchan la música de las bandas del pueblo. Es una celebración que se hace pública al salir de la casa rumbo al palacio municipal cuando frente a los pobladores, alguno de los asistentes habla al cabildo y presidente salientes sobre si han hecho cumplir la justicia conforme a las tradiciones y costumbres del pueblo. Ya en el ayuntamiento, las autoridades salientes enseñan a las entrantes las instalaciones y se hace entrega del bastón, cuyo significado es el compromiso con la comunidad de cumplir su servicio de acuerdo a los usos y costumbres.

Al terminar el acto cívico, el grupo de ex -autoridades se dirige a la casa donde se iniciará el baile y se celebrará con cerveza y aguardiente, música, amigos y

⁵³⁰ Aunque jurídicamente el presidente municipal tiene un período de tres años, en San Juan Yaeé se hace cambio de presidente municipal. cada año; así, existen dos suplentes municipales de relevo y cada año entra uno de ellos. En ocasiones se dan entrega del bastón de mando al suplente municipal.

familiares fortaleciendo así los lazos comunitarios.

Estamos hablando aquí no sólo de formas ritualizadas de manejo del poder, sino de que en San Juan Yaeé aún existen todas esas relaciones colectivas y verbales donde el compromiso y lealtades comunitarias trasciende el ámbito de lo jurídico. Así, los convivios ofrecidos y la entrega del bastón, no son sólo algo dentro de la norma jurídica, sino parte de sus usos y costumbres que refuerzan las lealtades comunitarias o entre los miembros de la comunidad.

Otra situación en la que se marca la reciprocidad entre religión y poder civil es cuando este último ha adquirido algunos inmuebles o artículos costosos para el municipio. En esas ocasiones se ha hecho una celebración en la que el sacerdote acude al Palacio Municipal a bendecir los bienes adquiridos.

En San Juan son varias las fiestas religiosas más importantes en las que participa

CALENDARIO DE FIESTAS EN SAN JUAN YAEÉ Y PARTICIPACIÓN AUTORIDAD CIVIL ⁵³¹			
Fecha	Fiesta	Organización y participación de la Iglesia	Organización y participación de la autoridad civil
Diciembre 15	Posadas	✓	
Diciembre 24	Navidad	✓	
Enero 1°	Año nuevo y cambio de autoridad	✓	✓
Enero 6	Día de Reyes y Cambio de sacristanes y fiscales	✓	✓
Marzo-Abril	Semana Santa y Cambio de bastón	✓	✓
Junio 24	San Juan Bautista	✓	✓
Agosto 15	Virgen de la Asunción	✓	✓
Noviembre 1 y 2	Todos Santos y Fieles difuntos	✓	
Diciembre 12	Virgen de Guadalupe	✓	

la autoridad civil: la Semana Santa, la celebración a la Virgen de la Asunción y la de San Juan Bautista.

Durante la Semana Santa, la autoridad entregará el bastón en el templo católico como símbolo del compromiso que tiene de llevar su cargo según los usos y costumbres de la comunidad y una vez que el presidente lo ha entregado pasarán dos semanas hasta que le sea devuelto. Mientras tanto, el presidente está excluido de ejercer el poder contra el pueblo, éste queda a cargo del síndico y del alcalde constitucional. Y no será sino hasta el Sábado de Gloria, durante la celebración de una misa, que el sacerdote bendiga el bastón y de consejos a la

autoridad civil para que actúe con justicia de acuerdo a los usos y costumbres del pueblo. Cabe mencionar que el papel de la autoridad civil dentro de la vida religiosa de la comunidad es relevante, como coordinadora de cinco a 10 eventos públicos religiosos que se realizan al año.

Al terminar la misa las bandas de música comienzan a tocar y a la entrada de la iglesia el bastón vuelve a manos del presidente municipal.

Durante la fiesta patronal de la Virgen de la Asunción (15 de agosto) la autoridad civil juega un papel muy importante; tres o cuatro meses antes de la fiesta reúne a la gente para hacer, coordinar y dirigir las comisiones para llevar a cabo la fiesta, lo cual incluye los preparativos de la comida, las danzas, la cohetería, la limpieza de caminos y veredas, etc. Durante ese lapso el sacerdote y la autoridad civil acuerdan fechas y horas exactas del programa.

En San Juan Yaeé la costumbre es no buscar personas para las mayordomías, sino que son padrinos y grupos los que cooperan que las más de las veces son designados o formados por la autoridad civil, lo que hace posible la cooperación de un significativo número de personas en las diversas actividades – religiosas o no – del pueblo.

Como se puede observar es evidente el vínculo entre lo cívico y lo religioso y más que nada que en Yaeé todavía existe una gran participación de la población en trabajos comunitarios en donde los vínculos entre familiares, vecinos y el conjunto de la población son fuertes.

5.4.4 Organización religiosa

En Yaeé coexistieron hasta hace poco tiempo y no sin tropiezos, dos expresiones religiosas: la católica, tomado en cuenta todo el aparato cívico religioso que ya se ha descrito, que le imprime a esta catolicidad, una expresión propia, que para algunos autores es parte de la expresión popular autóctona latinoamericana (Marzal: 1988) en donde el sustrato indígena está presente y forma parte de una configuración religiosa que habla más de visión de mundo y la iglesia Apostólica

⁵³¹ Información obtenida por Adriana Hernández (1999)

de la Fe en Cristo Jesús de corte pentecostal

La iglesia católica de San Juan Bautista (construida en el siglo XVIII) es hoy una parroquia que cuenta con un sacerdote de base perteneciente a los misioneros del Verbo Divino⁵³². Los Misioneros del Verbo tienen más de 30 años en El Rincón y en general en Oaxaca más de casi 50 años, atiende también a la población de Santa María Lachichina y Santiago Yagallo (agencias de Yaeé), a la población de Santa María Yaviche – comunidad unida por lazos laborales, amistosos, de compadrazgo y hasta familiares -, y a la población de Lalopa.

El templo ha sido el espacio físico para la realización de ceremonias religiosas y aquellas en las que se unen la religión y la autoridad civil (el cambio de bastón, por ejemplo), como veremos más adelante. Además de la iglesia como espacio ceremonial tienen en la cima de un cerro una capilla dedicada a la virgen de la Asunción, cuya fiesta es de suma importancia para la comunidad. A lo largo del año la población católica – que es la mayoría- realiza aproximadamente nueve fiestas religiosas⁵³³; entre las más significativas por la devoción y el lucimiento con que se hacen están, la de la Virgen de la Asunción y la de San Juan Bautista. Veamos cómo se lleva a cabo la primera y cómo se trasluce en ello la organización social y las tradiciones del pueblo⁵³⁴.

La fiesta para la *Virgen de la Asunción* comienza a organizarse cinco meses antes del lunes de la tercera semana de agosto y se lleva a cabo en la *capilla del cerro*⁵³⁵ que fue construida sobre un cerro cercano a la comunidad donde la leyenda cuenta que se aparecieron tres vírgenes: de la Trinidad, de la Asunción y del Rosario.

⁵³² San Juan Yaeé al ser parroquia tiene una gran importancia no sólo institucional para la iglesia católica, sino para el trabajo misionero de los del Verbo Divino, en donde esta cabecera municipal ha sido sede importante de su trabajo misionero, tienen en Yaeé más de 30 años y esto les ha permitido un trabajo misional constante hacia otras comunidades.

⁵³³ En la mayor parte de ellas se entretajan los lazos entre la autoridad civil y la eclesiástica; es el caso de la fiesta del Año Nuevo que coincide con el cambio de autoridad (1 de enero), la del Día de Reyes celebrada el mismo día que la del Cambio de Bastón (6 de enero), la de Semana Santa y Cambio de Bastón (marzo-abril), la de San Juan Bautista (24 de junio) y la de la Virgen de la Asunción (15 de agosto) Otras fiestas religiosas son, la que da inicio a las Posadas (15 de diciembre), la Navidad (24 de diciembre), la de Todos Santos y Fieles Difuntos (1 y 2 de noviembre) y la de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre) Cabe mencionar que será durante las fiestas religiosas más importantes cuando los migrantes regresen a la comunidad y contribuyan también con los gastos de las fiestas.

⁵³⁴ Es importante considerar que los conversos van excluyéndose poco a poco de la organización y celebración de las fiestas religiosas; ellos dedican diariamente un tiempo a la oración ya escuchar casetes con historias de vida que relatan los motivos y beneficios de la conversión, tienen un día especial para el culto acompañado de sermones y del estudio de *La Biblia*, hacen oraciones antes de comer y los domingos se trasladan todo el día a Yaviche para su culto.

⁵³⁵ Se le conoce también como la *fiesta del lunes del cerro*, y según Azcona (Azcona, s/f: 171-174) la fiesta fue instituida como un símbolo de reconciliación entre los pueblos vecinos que pelearon mucho tiempo la posesión de las vírgenes halladas en el cerro.

Es este un lugar sagrado en el que se encuentran unas piedras con orificios naturales -donde se cree que aparecieron las vírgenes -y de las que brota agua en época de lluvias, agua que para los habitantes de la zona es milagrosa. En este cerro y muy cerca de la capilla que acostumbran hacer casitas de palo para pedir una buena construcción de casa y depositar cajas con piedras que representan animales cuando se requiere suerte en la cría de ellos, muñecos enterrados para pedir por la fecundidad cuando se desea tener hijos, cajas con maíz y frijol para las buenas cosechas, etc. (Hernández 1999, 75, citando a Katarzyna Pak)

No puedo dejar de señalar que ésta fiesta de la Virgen de la Asunción y la aparición de las tres vírgenes en el cerro, está asociada con lo que Alicia Barabas ha mencionado sobre estos mitos aparicionistas como la condensación de los símbolos agua –culebra – virgen/santo que se están expresando como símbolo dominante (Barabas: 2003, 94 – 95). En San Juan Yaeé ésta es, quizás la fiesta más importante dentro y fuera el pueblo de ahí que exista una gran participación de gente de fuera. Invita desde luego, esta celebración a un estudio a profundidad para poder observar los vínculos con historia y una visión de mundo mesoamericano en donde el cerro también forma parte de un entramado simbólico central.

La fiesta de la Virgen de la Asunción reúne a las comunidades vecinas en San Juan Yaeé; hay comida y bebida, fuegos artificiales, jaripeo, danzas y procesiones, el traslado de velas al altar de la virgen, grupos de música, torneos deportivos y música de banda. Durante el período previo a su realización, toda la comunidad participa y es organizada por el presidente municipal quien se encarga de formar y supervisar comisiones, de coordinar los últimos detalles y se pone de acuerdo con el sacerdote para elaborar el programa de la fiesta (misa, ritos ceremoniales y danzas) Las actividades de los participantes en estas fechas están fecundadas por la devoción con que se cumple la tradición.

Hay que destacar que cada miembro de la comunidad y de la autoridad tiene tareas y cooperaciones asignadas; los regidores hacen las velas para las procesiones, los *topiles* son los encargados de repartir el tepache y aguardiente a los músicos y a las autoridades de otras comunidades que llegan a la fiesta, las

mujeres activas o adultas cooperan con tortilla o con lo que el municipio les pida, los hombres limpian caminos y veredas, las mujeres casadas limpian y adornan el templo con arreglos que ellas mismas crean.

En la actualidad al igual que la fiesta del santo patrono, es filmada en su versión completa en video y es posible ir a la presidencia municipal a verla sin cortes ni ediciones, esto causa regocijo y gusto por mostrarla, además que es la forma de hacer partícipes a los ausentes de la fiesta.

La fiesta de San Juan Bautista es la fiesta patronal de San Juan Yaeé y se inicia el 24 de junio con el toque de campanas y las mañanitas interpretadas por dos bandas de música en honor al santo patrono. Antes de celebrar la misa, la autoridad civil y la eclesiástica se encaminan a la iglesia al frente de una procesión.

Al igual que sucede con la fiesta de la Virgen de la Asunción, hay jaripeo, música de bandas interpretando sones y jarabes típicos de la región, torneos deportivos (en especial de básquetbol), comida, bebida, danzas, baile nocturno y fuegos artificiales. Durante esta fiesta el ayuntamiento sirve como palco a las autoridades civiles de otros pueblos, pues desde ahí se puede observar la cancha deportiva, el jaripeo y el baile.

Se han producido cambios a partir del conflicto religioso: vale la pena mencionar a la Danza Azteca, que formaba tan sólo parte de los festejos como otra danza más. Sin embargo, a partir de los últimos años del conflicto, ésta danza se ha convertido en central en la fiesta, incluso tuvo una duración de dos horas y media en 1996 y 1997. Ya que ha partir de la representación de la conquista española, el pueblo inició una reflexión sobre la identidad y situación de estos zapotecos netzichos con los nuevos grupos religiosos, con estas nuevas formas religiosas, en donde dicen: *“ahora quieren hacer lo mismo que los españoles, quitarnos nuestras costumbres de nuevo”* por ello, ahora, la representación de la Danza Azteca es una dramatización que los vincula a un pasado y aun presente y la teatralización, se vuelve importante.

A partir de los ejemplos anteriores, podemos deducir que la organización social se vuelca en lo religioso, entendida ésta como aquello que entrelaza y estrecha los

vínculos entre la autoridad civil, social, familiar, para finalmente para reforzar los lazos y las tradiciones en la comunidad.

5.4.4.1 Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús

Ahora bien, al hablar de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús hemos de recordar que es uno de los tantos grupos que se desprenden del pentecostalismo y que fundamenta sus creencias y acciones en el libro de los *Hechos*. Como antes mencioné, fue a partir de la década de los años cincuentas que los Pentecosteses hicieron su aparición en el estado de Oaxaca⁵³⁶, desde entonces a la fecha han crecido a tal punto que representan el porcentaje más alto de población protestante en el estado (Marroquín, 1995 y Fabre: 1992c) En las comunidades de El Rincón iniciaron su actividad misionera a finales de los años sesentas; por aquel entonces se trataba de pastores mexicanos.

En lo que respecta a San Juan Yaeé sabemos que durante los inicios de los años setentas llega— proveniente de Yaviché⁵³⁷- un pastor llamado Pascual Hernández, a quien después de dos años le siguió el pastor Aureliano López; que la conversión involucró inicialmente a las mujeres y que para 1982 se construyó el templo de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús que funcionó hasta 1991, pues tras el conflicto religioso suscitado en ese mismo año, el templo fue cerrado y los *hermanos* tuvieron que trasladarse a la comunidad de Yaviche para realizar el culto hasta que, en 1996 se produjo la expulsión de los conversos y prácticamente todos fueron a Yaviche, como detallaremos en las páginas siguientes.

Hemos de agregar que en 1991 las autoridades de San Juan Yaeé estimaban que alrededor de 20 a 40 personas pertenecían a esta denominación y que de ese fecha a 1996 la cifra se incrementó hasta llegar a 80 personas o un poco más. Lo anterior nos indica no sólo la multiplicación de adeptos en la comunidad, sino la manifestación por parte de éstos de una nueva actitud frente a la vida y a la

⁵³⁶ En éste mismo capítulo, inciso 5.2 hablé de la entrada de la diversidad religiosa en Oaxaca.

⁵³⁷ Se considera que Santa María Yaviche tiene un alto número de evangélicos pertenecientes a iglesias protestantes y que ha sido uno de los principales centros de irradiación de algunas de ellas hacia el resto de la zona.

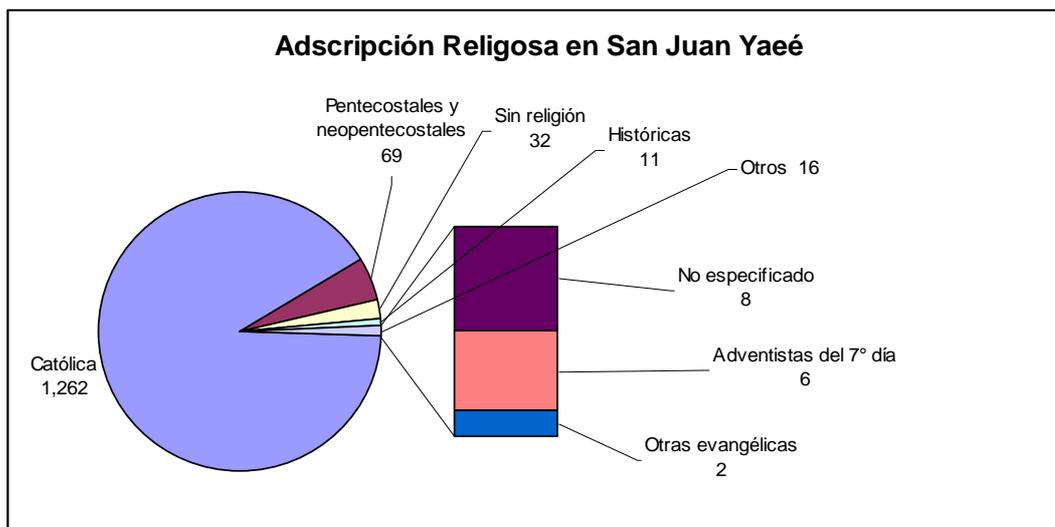
tradición, lo que generó constantes roces entre católicos y protestantes durante varios años hasta el momento de la expulsión.

Ya al inicio de los años setentas el presidente municipal en turno se quejaba de que subían demasiado el volumen de sus aparatos durante sus cultos y reuniones, y que por ello fue necesario encarcelar a algunos y cobrar multas hasta de \$20.00.

5.4.5 Conversión, conflicto y organización social

En este sentido mencionaré algunas transformaciones y conflictos menores así como el tipo de lazos familiares y sociales que durante generaciones unieron a la comunidad, a fin de valorar el efecto disruptivo que causó la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús desde su entrada a la comunidad.

Según el censo del 2000,



la adscripción religiosa de San Juan Yaeé es de 1262 católicos y de 144 personas a alguna religión no católica, esto representa en números relativos el 5.9% del total de población que es de 1390. Dato que si bien evidencia la existencia de una diversidad, sería necesario saber dónde se encuentran estas personas, pues debido al conflicto han salido de su comunidad expulsados.

Aunque al inicio las familias conversas aún seguían los patrones de ayuda, cuando el intercambio llegaba a darse –en el caso de la *laguetza*– entre un católico y un protestante con frecuencia se sembraban la duda y los comentarios en el

resto de la comunidad. Los católicos desconfiaban pues pensaban que los conversos “*los van a convertir a la secta*”.

Noviazgo y Matrimonios

De la misma forma, aspectos que tradicionalmente han reforzado los lazos de unidad entre los miembros de la comunidad son el **noviazgo y la boda**⁵³⁸. Esta última ha presentado cambios importantes entre la población conversa, cambios que afectan a la cohesión e interrelación de los sanjuanenses. Veamos por qué.

Habitualmente, cuando algún joven pretende a una muchacha y la ha conquistado, los padres del novio y los padrinos de bautismo hablan con los papás de la novia. Si el novio es aceptado se establece la fecha de la boda en presencia de tres ancianos respetables de la comunidad – puede o no ser así- que lleven a la familia de la novia aguardiente y leña para celebrar y sellar el compromiso.

En las familias católicas, tres o cuatro días antes de la boda las familias de los novios inician los preparativos; se trasladan sillas y mesas al lugar donde se hará la comida del festejo, compran aguardiente o mezcal y las mujeres preparan tepache, se sacrifican pollos o guajolotes – que ha aportado el novio- o bien, algún otro tipo de animal como pueden ser cerdos o reses. Los familiares de la nueva pareja reciben visitas de conocidos y familiares que llevan como obsequio varios kilos de maíz, frijol y panela. De esta forma, entre intercambios y ayudas que no hay que devolver (*laguetza*), transcurre el tiempo de preparar la boda a la que asisten familiares y amigos invitados que han cooperado.

En el caso de los conversos, el procedimiento es casi el mismo durante el noviazgo. Sin embargo, la boda es celebrada por un pastor de otro poblado. Y si bien se invita a católicos a la boda para que cooperen con tortilla o frijol, no se les pide que apadrinen el evento ni que asistan a la celebración. En general se lleva a cabo con la presencia de miembros de la misma religión (de la Iglesia Apostólica

⁵³⁸ Pese a que cada vez se acentúa más la tendencia de que las parejas jóvenes vivan en unión libre por razones económicas fundamentalmente -más que porque la oficina del registro civil está lejos y fuera de Yaeé, o al menos así lo expresan los jóvenes-, la tradición sigue vigente entre católicos. Entre los protestantes mantienen más bien relaciones entre hermanos de religión y procuran casarse entre ellos, no importando si son de otros pueblos y con ello, se empieza a disolver las tradiciones internas, pero fundamentalmente lazos de compadrazgo y vínculos entre familias a través de los lazos matrimoniales. Sería tema de investigación sobre cómo es que cambian o se transforman estas formas de relaciones y lazos entre familias a partir de la conversión.

de la Fe en Cristo Jesús)

La **libertad sexual y al adulterio** también son puntos de divergencia entre ambos grupos religiosos. Si bien los católicos no los miran con buenos ojos, tampoco son prohibidos, mientras que para el grupo de conversos tanto el adúltero como quien vive en unión libre quedan fuera de las bases bíblicas, pues son actos y relaciones que se prohíben explícitamente.

Para los católicos, el **compadrazgo y el bautismo** – celebrado en los primeros meses de vida- son relaciones para toda la vida a través de las cuales se nutre la fe católica y se refuerzan los lazos entre familiares y amigos. Ahijados y padrinos tendrán obligaciones uno hacia el otro, responsabilidades que se extienden al trabajo, a la enfermedad y a la vida cotidiana y se expresan en la ayuda durante la cosecha, alimentos, ayuda en casa, compañía, consejos, etc. Para los miembros de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, el bautismo reafirma su conversión y se refuerzan los lazos de identidad sólo con el grupo de conversos; aunque la actitud de la persona y el tiempo que lleva dentro de la Iglesia también son parte de esta reafirmación.

En cuanto al uso y concepción de la **medicina tradicional**, católicos y protestantes presentan diferencias marcadas. En caso de necesidad, los primeros no dudan en acudir a los médicos tradicionales en caso de padecimientos del alma y del cuerpo -susto, la caída de mollera, aire, u otros- porque están ubicados dentro de la cosmovisión de su cultura.

Los segundos en cambio, se presentan más abiertos al modelo asistencial de salud y los padecimientos anímicos – así los conciben- son curados mediante cantos y rezos durante el culto o con las visitas domiciliarias del pastor o *hermano* a los conversos enfermos o en crisis. Es así como los integrantes de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, partir de su conversión, dejan de acudir a los brujos o los médicos tradicionales porque les está prohibido y también porque las posibilidades de curación del modelo tradicional se convierten en algo ajeno a su visión del mundo.

En cuanto a su **visión del mundo y al acto de convertirse** esta última se ha dado fundamentalmente en tres circunstancias: alcoholismo y/o enfermedad que

podríamos aglutinar en estados de crisis, por solidaridad y ayuda mutua que se ve en los *hermanos de religión*, y por invitación de algún familiar. Se trata de personas que viven o transitan por una situación de desamparo, de enfermedad, de alcoholismo, de mujeres que han sufrido maltrato, esto es, situaciones de crisis en las que el ánimo del individuo requiere de experimentar un cambio y necesita apoyo. Ante ello, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús ha ofrecido ayuda, solidaridad, ofertas de salvación, un sentimiento de liberación que se da durante las asambleas y cultos. Situación nada peculiar para estos grupos religiosos en donde la conversión está basada en las necesidades y carencias individuales, familiares y comunitarias.

La conversión en Yaeé – como en muchas otras comunidades- ha dado como resultado cambios en la personalidad de los nuevos adeptos, conductas y actitudes que afectan su integración con el resto de la comunidad. Como hemos visto en el caso de las bodas, por citar un ejemplo, para ellos *su comunidad* fundamental pasa a ser el grupo de hermanos y hermanas y todo lo que tenga que ver con la religión y otras tradiciones del pueblo pierde su sentido anterior. En consecuencia, las relaciones de compadrazgo con otros miembros de San Juan Yaeé se desvirtúan, la participación en celebraciones se restringe al grupo de adeptos y la visión que adquieren de las fiestas patronales es que “*son algo mundano y sirven para emborracharse*”.

Junto con ello, han adquirido una nueva actitud, manifiesta como la necesidad de hacer ver la verdad y los milagros que se manifiestan a través del culto a los católicos; emprenden entonces una feroz carrera para ganar nuevos adeptos que puedan, como ellos, sentirse a salvo de lo mundano y curados por el Espíritu Santo. Los conversos **cuestionan el orden establecido**, sus valores se confrontan plenamente con los valores culturales de la comunidad; se comparan con los católicos asumiendo un rol de superioridad mantenerse alejados de lo mundano; la *Biblia* es su medio de deducción y explicación de los problemas actuales y buscan acudir al ámbito jurídico para asegurar que tendrán libertad de culto con lo que, nuevamente, atentan contra la costumbre de su comunidad. Pues demandan no sólo la intervención de las instancias jurídico legales del exterior

sino que desacreditan y desvalorizan las formas y los mecanismos internos en donde, se refuerza la diferencia y las lealtades hacia fuera.

Es importante considerar que las primeras en convertirse⁵³⁹ han sido las mujeres y que entre los argumentos de conversión están: el alcoholismo, el maltrato o el abandono por parte del esposo, la enfermedad, en búsqueda de apoyo y de consuelo, el querer dejar una vida de desorden y algunos estados de crisis. En el caso de Yaeé, el proselitismo iniciado diez o quince años atrás en las poblaciones cercanas con vínculos establecidos con Yaeé surtió efecto en las mujeres, quienes fueron las más susceptibles e interesadas en un cambio dada su situación, fueron ellas el engarce para la conversión de familias enteras, pues una vez que las mujeres se convertían los esposos lo hacían buscando solucionar la problemática familiar, para “tener la fiesta en paz”, por enfermedad o por crisis. Es posible ver de qué manera

“...a través de la conversión el individuo cambia de lugar en su ambiente inmediato; por lo tanto establece la posibilidad de cambiar su lugar en la sociedad general...[La conversión entonces..]...significa, siguiendo a Rita Segato (91), un cambio en su referencia simbólica, en sus actitudes y su forma de vida... [y ayudados por la *Biblia*, hacen...]...de la palabra escrita un objeto íntimo de revelación y explicación del mundo...” (Tomado de Fabre, 1993:10)

5.5 Desarrollo y desenlace del conflicto

Podemos considerar que el desarrollo del conflicto religioso en la comunidad atraviesa por tres períodos. El primero de ellos se da con la entrada de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en San Juan Yaeé (1974-1975). El año 1991 marca un segundo período y el de 1996 el tercero.

⁵³⁹ El texto de Joan Prat es un excelente texto que muestra no sólo los distintos acercamientos teóricos a los procesos de conversión sino que tiene una buena etnografía sobre procesos de conversión. Los casos más típicos de conversión se dan justamente en situaciones de crisis personal como son los casos en San Juan Yaeé a través de las mujeres y a través de ellas, llegar a la familia (Prat: 1997, el capítulo V“Los procesos de conversión” es un buen ejemplo sobre los distintos modelos de conversión)

1) La entrada de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ) en San Juan Yaeé (1974-1975)

Quizá sea este el período de cambios más notables dentro de la vida cotidiana de la comunidad. Como he relatado en páginas anteriores, los primeros pastores y misioneros vienen de Yaviche, algunas mujeres de la comunidad les invitan a sus casas para que les platiquen y así se dan las primeras conversiones. Durante los primeros años los altares particulares son quitados de las casas; se cambiaron para realizar, lo que ellos llaman, *el culto*, que era realizado en casas particulares e incluía lecturas guiadas de la *Biblia*, mientras que los cantos y las oraciones comenzaron a ser escuchados por toda la comunidad a través de las bocinas instaladas en las casas donde se realizaba oración, aunque éstas además tenían otra función: invitar a los interesados y a los hermanos a las pláticas, y dar comunicados. Esta situación provocó en la comunidad las primeras reacciones y sensaciones de miedo, desconfianza y franca molestia por invadir - de alguna forma - la privacidad de la comunidad con el sonido⁵⁴⁰. Los hechos fueron señalados como una actitud de reto hacia la comunidad; algunos vecinos conversos declaraban ser víctimas de agresiones verbales, ser increpados como gente mala en las calles. Se inician también las primeras acciones de la autoridad: multas, encarcelamientos y amonestaciones para arrancar *de raíz*, según la autoridad, el mal. Finalmente la autoridad se impone sobre el entonces reducido grupo de conversos y éstos se comprometen a moderar el volumen en las bocinas, pagan una multa y aceptan continuar cumpliendo con las costumbres y tradiciones de la comunidad. Todo ello, con tal de poder seguir realizando el culto. Pasan así, los primeros 17 años del conflicto entre llamadas de atención y cambios de actitud que cada vez van siendo más señalados en las interrelaciones de los conversos con el resto de la comunidad: no participación en el tequio, disrupción de las relaciones de compadrazgo en bautizos y bodas, etc. También crece el grupo de conversos.

⁵⁴⁰ Mecanismos de proselitismo y conversión usados usualmente por los diversos grupos religiosos en todo el país, en todas las comunidades que he estudiado desde los 80, son los mismos mecanismos y también en la mayoría de los pueblos son por igual las mismas medidas de restricción y /o prohibición en los primeros años, en donde se deja a los individuos continuar con su religión pero con ciertas medidas restrictivas.

Como he señalado ya en capítulos anteriores en donde es común que los conflictos y/o tensiones por cuestiones religiosas se mantengan por periodos largos. En la medida en que no se encuentren formas de negociación y conciliación optimas para todos; lo cual permite ir buscando medidas y soluciones, si es que las hay, bajo las condiciones sociales y culturales de cada pueblo. Donde las Asambleas Comunitarias tendrán un papel nodal en la solución a dichas situaciones que se presentan con eventos álgidos de vez en cuando.

2) Los enfrentamientos entre grupos de conversos y los católicos del pueblo en el año de 1991.

En 1991 se registran enfrentamientos más serios entre los miembros de la Iglesia (AFCJ) y los católicos del pueblo⁵⁴¹. Para estas fechas la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús ya ha convertido a familias enteras, se ha construido un templo para llevar a cabo el culto (1982) y a pesar de que los conversos habían prometido años atrás guardar las costumbres y tradiciones, cada vez es mayor su resistencia a cumplir con ellas. Esto se da en la medida que el grupo se siente más consolidado y fuerte tanto por el aumento, aunque reducido de miembros como de las relaciones y lealtades externas. Para ese año, la resistencia de los conversos a participar en las fiestas patronales se había incrementado ya; es entonces cuando las mujeres conversas se niegan a lavar y a aportar flores para el templo católico. Este hecho suscitó graves molestias dado que la comunidad lo percibió como un reto y una agresión en toda forma. Se acusó entonces el grupo protestante de no cumplir con los acuerdos anteriores de no respetar las costumbres y la autoridad procedió a encarcelar a hombres y mujeres y a liberarlos con el pago de multas. Los conversos entonces trataron de negociar; pedían hacer un intercambio del *tequio* relacionado con todo lo religioso de la comunidad a cambio de lavar baños, barrer y trapear el edificio del ayuntamiento. Al principio, no pareció tan mal el intercambio en el tequio, sin embargo, las resistencias a llevar a cabo cooperaciones con otras actividades relacionadas con

⁵⁴¹ Recordemos que estamos hablando de un catolicismo autóctono o de una religiosidad indígena más que de un enfrentamiento directo con el catolicismo. De hecho, no hay registro de intervención del o de los sacerdotes en turno en el conflicto.

los católicos, aumentaron como fue, el no querer participar en nada de la organización de la Fiesta patronal u otra para tal efecto. Por lo que, la propuesta de intercambiar tequio, no fue aceptada en asamblea y sí desembocó en hacer de la cooperación para la iglesia católica algo obligatorio. Esto derivó en la asignación de multas y encarcelamiento como una forma más rutinaria para lograr el control y cumplimiento de las cuotas de trabajo comunitarias. En este período el grupo de conversos emprende una acción que antes de había intentado; se ampara en contra de la autoridad civil de San Juan Yaeé. Esta situación ameritará la realización de una asamblea para decidir la solución del conflicto. Ya que el conflicto salió de la comunidad y requieren nuevamente tomar decisiones internas para dar salida al conflicto. Es importante mencionar que antes de 1991 no se había levantado un acta formal, derivada de las Asambleas Comunitarias, sólo se mantenía en términos de acuerdos verbales que son respetados y valorados por la comunidad.

El 7 de abril (Ver acta de esta fecha en Anexo 8) de ese año el conflicto trata de ser resuelto en Asamblea Comunitaria por la que se suscribe un compromiso escrito entre la autoridad y la comunidad de no seguir realizando culto en Yaeé, se acuerda que irán a Santa María Yaviche para sus cultos; y de que aportaran los *tequios* requeridos por la costumbre para evitarse problemas; se les pide que retiren el amparo contra la autoridad y la comunidad decide cerrar el templo evangélico. En otras palabras, la comunidad pretende reintegrar a los evangélicos con ciertas condiciones, se les pide también pagar una multa de tipo correccional y se les advierte que de no cumplir con el compromiso citado en el acta, serán expulsados de la comunidad.

Aquí podemos ver cómo los pueblos van integrando mecanismos del exterior - - como son las multas en efectivo – para oficializar y adecuar los sistemas de justicia adentro de una mirada más contemporánea y más formal, al escribir y ratificar los acuerdos hechos, no sólo de manera verbal.

Es interesante ver que a la luz del conflicto, la comunidad descubre que el templo construido en 1982 no reunía los requisitos establecidos por SEDUE y por Gobernación del Estado de Oaxaca, y que no se habían realizado todos los

trámites. Esto, a pesar de que en aquel año la autoridad civil accedió a firmar el permiso de apertura⁵⁴².

Es en 1991 también cuando los conversos acuden al exterior para protegerse. La Dirección Jurídica de Gobernación del Estado de Oaxaca suscribió un acta para San Juan Yaeé donde se espera que el presidente municipal deba presentarse con los conversos en calidad de primera autoridad del pueblo para arreglar cualquier asunto y que queda bajo su criterio cualquier solución, ello implicaba que debían presentarse ante él, toda persona que quisiera misionar o predicar en el pueblo. De esta forma, la autoridad estatal transfiere a la autoridad local todo el poder de decisión sobre el conflicto⁵⁴³. Hemos visto antes cuáles fueron las propuestas y acciones de solución que se dieron.

Al año siguiente se dan cambios constitucionales⁵⁴⁴ en el gobierno del estado que permitirán a los conversos tener una personalidad jurídica de acuerdo a ciertos requisitos establecidos y con ello, logran mayor fuerza hacia el exterior. Ver **Anexo 3**.

3) El conflicto religioso entre 1996 y 1997

Podemos considerar que en este lapso el conflicto religioso ha llegado a su clímax. Como principales acontecimientos tenemos el encarcelamiento del pastor y de su acompañante y el juicio al que son sometidos por la autoridad del pueblo, así como las reacciones y denuncias de los conversos ante este hecho. La intervención de autoridades estatales y de un comisionado enviado expresamente para este caso, las reacciones de la prensa. Y la expulsión definitiva del grupo de conversos dando cumplimiento, desde la óptica de la comunidad, lo pactado por

⁵⁴² Solicitud que no se llevó a término. Los requisitos son: Solicitud firmada por miembros de la congregación y firmas certificadas de la autoridad, comprobante de pago predial, constancia expedida por el presidente municipal en la que se manifieste que no hay inconveniente de que se abra el templo de culto público, certificado de libertad, título de propiedad del predio donde se construye el templo, croquis o plano del mismo, fotografías del exterior y del interior de éste, constancia del delegado estatal de SEDUE, donde se muestran los trámites de nacionalización. Requisitos, todos ellos, establecidos tras las modificaciones constitucionales (Marroquín, 1995:84-85)

⁵⁴³ Ya en este mismo capítulo, en el Inciso 5.3.2 sobre expedientes sobre conflictos religiosos se pudo observar el aumento de quejas y demandas de los grupos religiosos a través de grupos incipientes de asesores y creación de los primeros despachos de abogados y bajo esta dinámica los conversos de Yaeé también tuvieron apoyo de sus hermanos de religión, lo que reitera que las alianzas cada vez más están con los hermanos de religión y no hacia el interior de sus pueblos.

⁵⁴⁴ En 1992, se promulgará la Ley de Asociaciones y Culto Público y el artículo 130 constitucional establecerá que sigue existiendo la separación entre la Iglesia y el Estado, pero que las asociaciones religiosas tendrán ahora una personalidad jurídica reconocida una vez que obtengan el registro que marca la ley en la Secretaría de Gobernación.

escrito en la Asamblea Comunitaria de 1991.

Cuentan en el pueblo que en mayo de 1996 llegaron desde Yaviche y Tanetze a la comunidad un pastor evangélico y su acompañante para dar asistencia religiosa a la feligresía de Yaeé, celebraron culto en una casa particular, violando los acuerdos y costumbre internas de pedir permiso en la comunidad, y a las autoridades competentes para que puedan estar en el pueblo y/o hacer trabajo misional. Actividad, vale recordar, que ya se había prohibido por parte de la Asamblea, desde 1991.

La entrada al pueblo la hacen escondiéndose y burlando a las autoridades y los acuerdos previos. Esto llevó a la toma de decisión por parte de las autoridades de encarcelarlos por violar los acuerdos. Además de encarcelar a evangélicos del pueblo, de Yaviche y Tanetze que intervinieron para que no los encarcelaran (entre 9 u 11 personas). Finalmente tras siete días de encarcelamiento los dejan libres, posterior a la intervención del Ministerio Público y previo examen pericial para conocer su estado de salud; la intervención, de la Dirección Jurídica y de Gobierno través de la oficina de Asuntos Religiosos, el del delegado del gobierno estatal a través del comisionado de Ixtlán de Juárez y el abogado de los evangélicos; se llega a un acuerdo en Asamblea Comunitaria, en donde firman todas las partes, las autoridades de San Juan Yaeé y el pastor y sus acompañantes así como el comisionado del Gobierno, quien redactó el acuerdo que estipula que no pueden regresar ni a misionar ni a dar servicios.

Esta situación llevó a la población a tomar la decisión de expulsar a los evangélicos del pueblo para acabar definitivamente con el problema.

Estas acciones obligaron desde luego obligaron no sólo a las autoridades estatales intervenir sino que generó demandas legales formales en contra de los responsables y la intervención de la opinión pública a favor de la violación de derechos humanos y LR.

5.5.1 Mecanismos de resolución y negociación

A. Desde la lógica del sistema normativo propio⁵⁴⁵

⁵⁴⁵ Se puede conocer con mayor detalle esta información en Hernández:1999

El rompimiento de los acuerdos escritos desde 1991 llevó al encarcelamiento y expulsión de los evangélicos por violarlos, por no respetar a las autoridades ni al pueblo en general al burlar los compromisos. Se llevaron a cabo una serie de Asambleas Comunitarias para enfrentar los hechos y tomar decisiones:

1. Se inician en **mayo de 1996**, del **cinco al siete** de mayo, debido al acontecimiento ya relatado, como punto importante es que se llevó a cabo una mesa de debates en donde se volvió a informar sobre los acuerdos tomados cinco años a tras y si éstos se ratificaban, además de propuestas de cómo solucionar el conflicto. Esto fue a través del pago de multas y firmar un acuerdo de no regresar más al pueblo. Estas propuestas fueron aceptadas y ratificadas en asamblea comunitaria. El pastor tuvo que pagar \$10,000.00 pesos por él y su acompañante y una cantidad menor a los que eran de fuera de San Juan Yaeé que fueron a ayudar al pastor. A los evangélicos de la comunidad se les multó con cifras que iban de \$1000.00 y \$300.00 pesos.
 - a) Con la salida del pastor no acabaron las decisiones, la Asamblea continuo hasta el 7 de mayo y fueron llamados los evangélicos a responder cada uno, del porqué de su conversión, tuvieron que hacerlo frente a todos, el objetivo era incentivarlos a dejar esa religión y regresar a sus tradiciones, fueron multado de acuerdo al tiempo de su conversión con \$1000,00 y \$300.00
2. Asambleas de Junio
La primera para notificar del encarcelamiento de una mujer evangélica que había regresado a vivir de nuevo al pueblo y de las primeras en haberse convertido, se niega a pagar la multa de \$1000.00 que ya se había estipulado para cada converso, ante su negativa se le encarcela, en esta Asamblea se decide expulsarla de la comunidad.
3. Siguiendo Asamblea para notificar del cumplimiento de la expulsión y más tomas de decisiones, derribar el templo evangélico, aquí es importante

hacer mención que se estableció como medida de coerción a quines no fueran a derribar el templo, una multa.

4. Asambleas en Septiembre para notificar al pueblo de la demanda interpuesta por los evangélicos en la Dirección Jurídica del Estado en contra de las medidas tomadas contra ellos: pago de multa y restricciones a su práctica religiosa, expulsión de la señora evangélica. La resolución fue la siguiente: encarcelamiento de los jefes de familia evangélicos (9) y posteriormente su expulsión.
 - a) Se procedió a sellar sus casas con tablas y soldar con alambre las entradas, para no disponer de ellas ni que les roben nada; sacarlos de la cárcel y expulsarlos con sus familias, total se maneja entre 30 a 52 expulsados (entre los que se fueron voluntariamente y los expulsados)
 - b) Estas medidas se tomaron después de intentar dialogar durante los meses de junio, julio y agosto con los demandantes, su abogado evangélico, con representantes de la Dirección Jurídica de Gobierno y el apoyo legal que ellos tuvieron Consejo Nacional de Organizaciones Sociales de Oaxaca (CONOSCO). No llegaron a ningún acuerdo pues las autoridades de San Juan Yaeé se mantuvieron en los acuerdos tomados en Asamblea por el pueblo.
5. Asamblea del 16 de Noviembre. Ratificar a través de asamblea la decisión tomada por el pueblo en actas anteriores e informar sobre los apoyos con los que cuentan: CONOSCO, Unión de Discapacitados, A.C (UDIS), Organizaciones Indias por los Derechos Humanos de Oaxaca (OIDHO), además de las autoridades de Talea de Castro.
 - a) Se estableció resguardar los bienes muebles e inmuebles de los expulsados hasta que se solucione el conflicto. Especialmente importante mencionar que no fue posible recoger la producción cafetalera de sus terrenos ni por familiares ni por los dueños mismos. Se levantó acta de compromiso.
 - b) Posterior a la expulsión de las familias evidentemente que continuaron las demandas en contra de las autoridades municipales, se hizo hincapié en

personalizar a las autoridades como únicas responsables y no como una toma de decisión de Asamblea, se llevaron denuncias legales y por medios de comunicación.

6. Asamblea del 4 de Diciembre. Tratar de solucionar el conflicto: Primero que el presidente municipal en turno no entregue su credencial y quede formalmente como propietario, aunque si habrá rotación de presidente como es costumbre, simplemente para protegerlo a él y su cabildo de las posibles órdenes de aprensión. Se ratifica que no regresen definitivamente pero si para vender sus propiedades siempre y cuando quiten al demanda en contra del cabildo.
 - a) Mandan a parientes de los evangélicos a negociar pero no aceptaron.
7. Asamblea 22 de Diciembre. Se continúa con la información sobre el conflicto. No se han retirado las demandas contra el cabildo, se ratifica la postura de la Asamblea y se asienta en actas que quien corte café de las tierra de los evangélicos serán multados. Si El presidente municipal u otro miembro del cabildo (sindico) son aprendidos, se derrumbarán las casas de los evangélicos.
8. Marzo de 1997 se reanudan las audiencias en la Dirección Jurídica y de Gobierno pero las posturas son las mismas, se manda a un representante de Gobierno para que verifique si es cierto que la población apoya al presidente municipal y al cabildo en general. Se ratifica la postura. Se giraron las finalmente las órdenes de aprensión y se fijaron multas de \$75,000.00 pesos al presidente municipal y \$50,000.00 pesos al síndico
 - a) La población en general entra en alerta ante la posibilidad de que lleguen por los miembros del cabildo y son apostados dos policías en las afueras del pueblo para notificar inmediatamente al pueblo y tomar cartas en el asunto, esto duro unas semanas hasta que obtuvieron sus amparos

Las audiencias de negociación y posible conciliación a través de las instancias del gobierno estatal, se dan en una situación de desventaja para el pueblo de Yaeé, pues si bien obtuvieron cierta asesoría de CONOSCO, ésta no fue

constante, pues en algunas audiencias y en especial las últimas ya no contaron con la asistencia de un abogado, ello implicó serias dificultades no sólo porque las posturas eran irreconciliables sino porque además existió un fuerte abismo de comprensión del español. Si bien el presidente municipal habla y entiende el español, me consta que no siempre puede seguir una conversación en esa lengua, pues no entiende varias palabras o lo que es más grave conceptos. Él mencionó que además de ser muy impactante ir a la capital y estar con tanto abogado, no le era posible entender lo que le decía, ni su propio abogado; no encontraba grandes razones para continuar esas audiencias que le eran tan difíciles.

Los despachos jurídicos de las Asociaciones Religiosas desde los 80 empiezan a vislumbrar la necesidad de capacitar a sus miembros como abogados para la defensa de sus derechos debido a la mayor conciencia que se da de la afectación que tienen las expulsiones no sólo a los individuos perjudicados directamente sino a todos sus agremiados por la indefensión que se muestra. El apoyo legal hacia los pueblos indios ha creado nuevas lealtades y alianzas que cada vez establecen mayor distancia entre los miembros de un pueblo indígenas.

No pasa igual con la defensa a través de abogados de organizaciones indígenas y/o de derechos humanos pues hace falta que haya más abogados que trabajen desde una perspectiva de la diversidad y de los derechos colectivos de una forma integral perder de vista que los derechos culturales son derechos fundamentalmente individuales.

En la última visita al pueblo en 1997, la situación estaba en relativa calma pero siempre con una zozobra de lo que podía pasar pues, la presión de las instancias jurídicas de estado estaban ejerciendo para que cedieran y dejaran regresar a los evangélicos, situación que lacera y cuestiona las formas, los mecanismos y la legitimidad de su propio gobierno.

Es claro que las demandas legales de los evangélicos estaban sustentadas jurídicamente y esto permite un espacio de legitimación de las demandas de los evangélicos pero no así, la del pueblo de San Juan Yaeé, a pesar de que

desde su perspectiva y a través de más de 17 años de tensiones y acuerdos, no se habían respetados las formas internas para estar en el pueblo.

Esto está imprimiendo desde luego cuestionamientos y mecanismos de recrudescimiento de sanciones internas que no benefician la convivencia interna, habla de una necesidad desde dentro de reformular y reflexionar sobre sus propios mecanismos de sanción y justicia. Desde la perspectiva externa habla de la necesidad también de reajustar los mecanismos y las formas de integración de los derechos culturales de los pueblos indios.

Conclusión

Los conflictos religiosos en el ámbito externo: nacional e internacional, como hemos visto en los Capitulo 1 y 2, a pesar de que se han creado leyes y declaraciones a favor de los DR y LR no se han logrado soluciones integrales en el sistema jurídico, debido a la complejidad que implica y además porque también no se han incluido en estas propuestas, los derechos de los pueblos indígenas y por ende la defensa de las configuraciones religiosas de estos pueblos con lo cual se crean no sólo vacíos jurídicos sino una indefensión de estos pueblos.

El que se giren órdenes de aprensión y multas que no serán ejercidas pero si entran en una esfera de negociación y presión habla de la dificultad que implica la solución de estos conflictos en zonas indígenas; es necesario crear otras vía de negociación y otras formas legales que incluyan a la diversidad en una relación más de pares.

Asumir la interlegalidad mas que la unicidad legal, es seguramente el camino (como nos dice Santos 1995, 385), sin olvidar el problema de la asimetría jurídica en donde están colocado al orden jurídico indio, por lo cual es necesario incluir y reflexionar sobre la relación entre el orden jurídico, la cultura y el poder como nos menciona Krotz (2002) y Varela (2002) para dar cabida y reconocimiento al derecho indio y establecer los mínimos indispensables no sólo en el encuentro legal, sino social, y no en una relación asimétrica como ahora.

Es necesario tomar en cuenta en esta relación interlegal que los sistemas jurídicos son parte de culturas y relaciones de poder fincadas en esos sistemas culturales y de ahí la complejidad.

En los pueblos indígenas como en las agrupaciones religiosas se han dado pasos hacia una subjetividad que los lleva a demandar al Estado derechos y situaciones de equidad jurídica, sin embargo, esto no se ha resuelto del todo y, como ya he mencionado a lo largo de éste trabajo; requiere no sólo de creatividad y voluntad política sino de la intervención casuística que la antropología puede dar sobre casos concretos y sobre la existencia de los sistemas normativos propios, es decir, de un derecho indio que efectivamente colisiona en algunas áreas con el

estado.

Parte 4 Conclusiones

CAPÍTULO 6. Sistemas Culturales y Jurídicos en Colisión

Introducción

Es necesario reflexionar sobre pluralismo y multiculturalismo en la sociedades contemporáneas, ya que al abordar conflictos religiosos contemporáneos, se debe ubicar dicha problemática no sólo en términos de tolerancia religiosa sino fundamentalmente de reconocimiento político de culturas diferentes en un marco socioeconómico y político que asume un pluralismo cultural, es decir, que debe de haber un afirmación hechos y derechos a la diversidad.

Es necesario ubicar las diferencias entre la existencia de una pluralidad religiosa en contextos religiosos similares como son la gran diversidad cristiana, por ejemplo, y la existencia también de culturas diferentes en un mismo espacio donde la pluralidad religiosa debe incluir el respeto a la diversidad religiosa emanada de la diversidad cultural; que no comparte necesariamente los mismos sustratos religiosos ni culturales. Por lo tanto, se vuelve indispensable crear los mecanismos jurídicos y sociales para salvaguardar los derechos colectivos de esos grupos culturales diversos.

Esto implica que la sociedad en general y los grupos en conflicto, establezcan, los diferentes niveles de aceptación y acciones 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 multicultural⁵⁴⁶, así como viabilidad social y un mutuo respeto. De lo contrario estaríamos hablando de situaciones de subordinación y dominio y no de una sociedad pluricultural.

John Horton, en su artículo, "Liberalism, Multiculturalism and Toleration" pone a discusión los límites permitidos a la diferenciación cultural en una sociedad liberal

⁵⁴⁶ Entiendo multicultural en su acepción "progresistas" como León Olivé nos habla de ella, como un multiculturalismo pluralista "como un concepto normativo que justifica el llamado derecho a la diferencia, aplicado a las culturas, esto es, su derecho a preservarse, a reproducirse, a florecer y a evolucionar. Pero el multiculturalismo así entendido también justifica lo que llamaré <<el derecho a la participación>>, es decir, el derecho a la participación activamente en la construcción de la nación y de la vida del Estado a los que pertenece cada cultura" (Olivé: 1999, 61), también se puede revisar, en este trabajo, la nota 150 del capítulo 2.

que se define como multicultural, es decir los límites tolerables a grupos culturales diferenciados, a grupos religiosos y a grupos étnicos⁵⁴⁷.

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 qué es o a qué 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 cómo se construye en

⁵⁴⁷ Sobre este tema se puede profundizar con la polémica entre liberalismo y comunitarismo de la cual abunda literatura al respecto, entre algunos los trabajos de Will Kymlicka, Charles Taylor, Fernando Salmerón, Luis Villoro, Joseph Raz: "Multiculturalism a liberal perspective", Ethics in the public domain, Clarendon Press, Oxford, 1998, p 155 - 176

* Traducción libre de la autora

una sociedad determinada, el concepto del otro, del extraño, de la manera que se les marginaliza o se le potencializa⁵⁴⁸. El objetivo de una sociedad multicultural⁵⁴⁹, 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) y en general, la situación de los pueblos indios.

Bajo esta reflexión, los grupos indígenas y evangélicos que comúnmente forman parte de grupos minoritarios, existen, con 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 y mucho menos los pueblos indígenas, como vimos en los capítulos anteriores.

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 sí mismos son liberales (Horton: Op. Cit: 5), en este sentido los grupos evangélicos forman parte de esta dinámica.

¿Hasta dónde puede una sociedad que se asume 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 aquello que se puede tolerar y plantear cómo 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 permitan una conversación y argumentación:

⁵⁴⁸ En este sentido el trabajo de Esteban Krotz (2002) me parece sumamente sugerente sobre cómo abordar epistemológicamente la otredad y la alteridad.

⁵⁴⁹ Bajo esta perspectiva, estamos hablando de un multiculturalismo pluralista o de un pluralismo cultural.

" ... if pluralism is acknowledge, then the value of the conditions of autonomy and of its exercise cannot consistently be repudiated because the defense 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" (Fizmaurice en Horton: Op. Cit: 7).

Una sociedad que asume el pluralismo tiene que ocuparse legalmente de 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 justificado⁵⁵⁰; cambiar a una *democracia cultural*, como dice Touraine. Lo que toca es cambiar en México la propuesta de unificación y de integración de la sociedad, a partir de una Estado homogeneizante que impide según Villoro la creación de relaciones sociales políticas y jurídicas plurales.

Esto es, dar cabida a otros derechos, a derechos culturales que permitan tener representatividad de grupos e individuos, en este caso, a los pueblos indígenas en una relación de interdependencia y no de subordinación y homogenización.

Retomo nuevamente a Ferrajoli que nos dice: “ ... igual valoración jurídica de las diferencias”, es decir, garantizar a todos su libre afirmación y desarrollo y no dejarlas a expensas de la ley del más fuerte, más bien, haciéndolas objeto de estas leyes; a través de los derechos fundamentales (Ferrajoli: 2002, 76)

6.1 La Tolerancia como Alternativa o Alternancia

El concepto de tolerancia se deberá manejar contemporáneamente en términos de

⁵⁵⁰ Bajo esta Mirada están los trabajos de Boaventura de Santos, en general en su Capítulo 4 y específicamente: en el inciso: 4.5 “Ancient grievance and new solidarities: the law of indigenous” pp. 313 – 327 y también el inciso 4.6 “Cosmopolitanism and human rights” pp. 327 – 365 en donde argumenta sobre la especificidad de los pueblos indígenas y sus derechos y los retos ineludibles de los Estados modernos globalizados, que tiene que establecer nuevas formas legales y sociales, con estos sujetos sociales contemporáneos, entre otros temas que aborda; así como el texto de Touraine: 2000 y el de Villoro en los cuales abordan no sólo el problema de la autonomía sino de los derechos culturales derechos inalienables del individuo. Así como Luigi Ferrajoli lo aborda desde el ámbito jurídico de los derechos humanos.

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 - 113)⁵⁵¹.

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 aceptado⁵⁵². 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 cómo 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 y 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 tolera⁵⁵³.

⁵⁵¹ Ver también el trabajo de Santos (1995) y de Touraine (2000)

⁵⁵² Esto lo podemos constatar fácilmente a través de los usos de los medios de comunicación – radio, televisión, periódico, etc. – en donde los reportajes, las imágenes, los artículos periodísticos, y los silencios forman parte de la conformación de la opinión pública que ha logrado ubicarse como dadora de 'conciencia social'; vender respuestas rápidas y sin contenidos a través de encuestas.

⁵⁵³ A mi juicio el autor no desarrolla suficientemente ni el concepto de "democracia liberal" ni el de "tolerancia universal",

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, pues 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 geste una opinión clara y crítica. Los medios masivos sirven más 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 es 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: 1968, 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

simplemente son niveles a los que se debe aspirar.

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). Tal es el caso de los pueblos indígenas y el Estado mexicano, esta situación se ve claramente en los conflictos religiosos en los pueblos indios.

Este mismo autor habla también de grupos, movimientos o procesos sociales que surgieron como disidencia o movimientos progresistas que 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 (Op. Cit.97, 98).

Podemos decir, por ejemplo que la LR actualmente sirve tanto para avalar a determinados grupos y también desacreditar a otros; en este sentido, los logros obtenidos por la diversidad cristiana no católica, les permite, discriminar y violentar a los pueblos indígenas no sólo al imponer sus tácticas proselitistas sino también al desacreditar y contribuir a la discriminación de la religiosidad indígena como aquellos grupos, que descartan como fuera del cristianismo.

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. Por ello, insisto, debe de haber reconocimiento político y ejercicio pleno de derechos de todos los sectores sociales, en este caso de los pueblos indígenas.

Bajo esta perspectiva es más que evidente que el trabajo contemporáneo no sólo está en desarrollar y llevar a la práctica los derechos culturales como derechos a la diversidad a la diferencia, sino fundamentalmente, en crear reconocimiento político a través de la implantación jurídica de estos derechos y el desarrollo de

una educación hacia la convivencia con la diversidad.

En este sentido el trabajo de Charles Taylor (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, y favorecer situaciones y grupos que si reciben reconocimiento y asignación de interlocutores; como es el caso de las Asociaciones religiosas que, desde una perspectiva democrática se ha iniciado un proceso de eliminar las intolerancia religiosa a través de la creación de DR y LR.

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. Este es el caso de los Pueblos indígenas que hemos visto en capítulos anteriores, y por otro lado, desde una perspectiva democrática se han iniciado en el país procesos claros contra la intolerancia religiosa a través de adecuaciones legales para la Libertad religiosa y Derechos religiosos.

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 universal⁵⁵⁴.

Sin embargo, como se ha visto⁵⁵⁵ a lo largo de la historia, justamente el problema se centra en creer o pretender ajustar la realidad a una realidad universal, cuando es una situación diversa y que existe son realidades diversas de hecho, lo que existe es una pluralidad d verdades, donde en algunos casos, el grado de inconmensurabilidad cultural dificulta, un diálogo intercultural y si a esto, le sumamos la dominación, la discriminación; tenemos que, la posibilidad de una convivencia entre todas las partes se vuelve difícil. No se acepta ni la diferencia, ni

⁵⁵⁴ Entendemos aquí, que universal está puesto más bien cómo algo al cual llegar, tomando en cuenta, desde luego la dificultada que ello implica al asumir la desigualdad social, la discriminación, etc. como ya vimos con el mismo autor.

⁵⁵⁵ En los capítulos 2 y 4 principalmente.

la inconmensurabilidad⁵⁵⁶ y por lo tanto, llegar a acuerdos sobre los mínimos básicos, para establecer una relación entre culturas, es complicado.

Los Pueblos Indígenas y la sociedad nacional

Las propuestas religiosas, los cambios en las comunidades indígenas o campesinas y, las propuestas económicas, políticas y sociales actuales están íntimamente relacionadas. Dicha hipótesis se generó en gran parte al observar la realidad socioreligiosa de Oaxaca pero evidentemente la trasciende⁵⁵⁷.

De ahí que sugerimos que la propuesta religiosa se 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 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 ha de ser bien visto. No obstante, este aprendizaje del conocimiento escrito lleva un acondicionamiento individual y

⁵⁵⁶ León Olive trabaja sobre este tema y nos dice que: a pesar de que hay " ... miembros de diferentes comunidades epistémicas o culturas vivan en mundos diferentes e incluso inconmensurables, no significa que no puedan establecer procesos comunicativos mediante los cuales los miembros de cada comunidad aprendan el lenguaje de la otra y comprendan las categorías con la que los otros han conceptualizado su mundo" (Olivé: 1999, 151); Santos nos hace una excelente propuesta para romper las barreras epistemológicas tradicionales en donde la comunicación siempre se da desde una perspectiva de dominación y no de comunicación, por ello, lo inconmensurable se vuelve algo a cubrir y no a resolver para crear nuevas comunidades de comunicación y por ende nuevas relaciones sociales; R Panikkar también propone estar atentos a la posibilidad de reconocer la puntos de ininteligibilidad para lograr un diálogo intercultural (Panikkar: 2002, pp. 23 - 76)

⁵⁵⁷ 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.

colectivo que encierra al o los individuos en esquemas de verdad; en verdades absolutas., en donde el diálogo se cierra sólo a aquellos salvados y la historia que ahora se vuelve trascendental es la individual, a partir de haber sido “salvados”

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 moderna⁵⁵⁸. 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, y puede, en corto plazo, ser favorable para evitar brotes sociales de descontento⁵⁵⁹. Sin embargo, a largo plazo esto no es una solución, son masas de

⁵⁵⁸ - El trabajo de Hervie- Lèger (1991) nos muestra cómo la modernidad crea o recrea nuevas formas religiosas más acordes con las necesidades contemporáneas

⁵⁵⁹ Sin embargo, en los países centro y sudamericanos que tiene un porcentaje alto de conversión religiosa a estas

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 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

opciones, han mostrado tener altos índice de violencia interna.

trascendentales que implican 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, de una manera automática, negar la posibilidad y el hecho de la convivencia entre individuos que poseen códigos de referencia socioreligiosos diferenciados ni proponer 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, así como zonas conflictivas.

- 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 regalos⁵⁶⁰ a la vez que criticando sus formas de vivir, de actuar.⁵⁶¹

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

⁵⁶⁰ Como son entre otras cosas, radios solares de onda corta en donde sólo se oyen programas evangélicos.

⁵⁶¹ - 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.

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 comunidad; en otras ocasiones, se niegan a los trabajos cívico-religiosos por pertenecer a otra religión⁵⁶², 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.

⁵⁶² - 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 indígenas frente a nuevas formas religiosas. Sin embargo, éste aspecto suele ser más conocido por las denuncias hechas a través de derechos humanos.

¿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.

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 y mundos posibles, distintos, con propuestas sociales muy diferentes.

Resulta necesario asumir la existencia de culturas diferentes, de pueblos indios que también puedan contar con la posibilidad de recrear su ethos cultural, el cual les da sentido de pertenencia y referente identitario e histórico en la diferencia pero asimismo en la homogeneización cultural.

La apuesta está en crear como sociedad la posibilidad de relaciones cada vez más pares en donde el diálogo cultural permita establecer en conjunto los “cotos vedados” y construir en conjunto una sociedad incluyente desde la visibilización y desde la afirmación en los hechos a culturas distintas.

A N E X O 1

Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones Proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 25 de noviembre de 1981 [resolución 36/55]

La Asamblea General,

Considerando que uno de los principios fundamentales de la Carta de las Naciones Unidas es el de la dignidad e igualdad propias de todos los seres humanos, y que todos los Estados Miembros se han comprometido a tomar medidas conjuntas y separadamente, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, para promover y estimular el respeto universal y efectivo de los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos, sin distinción de raza, sexo, idioma ni religión,

Considerando que en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en los Pactos internacionales de derechos humanos se proclaman los principios de no discriminación y de igualdad ante la ley y el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones,

Considerando que el desprecio y la violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de cualesquiera convicciones, han causado directa o indirectamente guerras y grandes sufrimientos a la humanidad, especialmente en los casos en que sirven de medio de injerencia extranjera en los asuntos internos de otros Estados y equivalen a instigar el odio entre los pueblos y las naciones,

Considerando que la religión o las convicciones, para quien las profesa, constituyen uno de los elementos fundamentales de su concepción de la vida y que, por tanto, la libertad de religión o de convicciones debe ser íntegramente respetada y garantizada,

Considerando que es esencial promover la comprensión, la tolerancia y el respeto en las cuestiones relacionadas con la libertad de religión y de convicciones y asegurar que no se acepte el uso de la religión o las convicciones con fines incompatibles con la Carta, con otros instrumentos pertinentes de las Naciones Unidas y con los propósitos y principios de la presente Declaración,

Convencida de que la libertad de religión o de convicciones debe contribuir también a la realización de los objetivos de paz mundial, justicia social y amistad entre los pueblos y a la eliminación de las ideologías o prácticas del colonialismo y de la discriminación racial,

Tomando nota con satisfacción de que, con los auspicios de las Naciones Unidas y de los organismos especializados, se han aprobado varias convenciones, y de que algunas de ellas ya han entrado en vigor, para la eliminación de diversas formas de discriminación,

Preocupada por las manifestaciones de intolerancia y por la existencia de discriminación en las esferas de la religión o las convicciones que aún se advierten en algunos lugares del mundo,

Decidida a adoptar todas las medidas necesarias para la rápida eliminación de dicha intolerancia en todas sus formas y manifestaciones y para prevenir y combatir la discriminación por motivos de religión o convicciones,

Proclama la presente Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones:

Artículo 1

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener una religión o cualesquiera convicciones de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza.
2. Nadie será objeto de coacción que pueda menoscabar su libertad de tener una religión o convicciones de su elección.
3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias convicciones estará sujeta únicamente a las limitaciones que prescriba la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

Artículo 2

1. Nadie será objeto de discriminación por motivos de religión o convicciones por parte de ningún Estado, institución, grupo de personas o particulares.
2. A los efectos de la presente Declaración, se entiende por "intolerancia y discriminación basadas en la religión o las convicciones" toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

Artículo 3

La discriminación entre los seres humanos por motivos de religión o convicciones constituye una ofensa a la dignidad humana y una negación de los principios de la Carta de las Naciones Unidas, y debe ser condenada como una violación de los derechos humanos y las libertades

fundamentales proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y enunciados detalladamente en los Pactos internacionales de derechos humanos, y como un obstáculo para las relaciones amistosas y pacíficas entre las naciones.

Artículo 4

1. Todos los Estados adoptarán medidas eficaces para prevenir y eliminar toda discriminación por motivos de religión o convicciones en el reconocimiento, el ejercicio y el goce de los derechos humanos y de las libertades fundamentales en todas las esferas de la vida civil, económica, política, social y cultural.

2. Todos los Estados harán todos los esfuerzos necesarios por promulgar o derogar leyes, según el caso, a fin de prohibir toda discriminación de ese tipo y por tomar las medidas adecuadas para combatir la intolerancia por motivos de religión o convicciones en la materia.

Artículo 5

1. Los padres o, en su caso, los tutores legales del niño tendrán el derecho de organizar la vida dentro de la familia de conformidad con su religión o sus convicciones y habida cuenta de la educación moral en que crean que debe educarse al niño.

2. Todo niño gozará del derecho a tener acceso a educación en materia de religión o convicciones conforme con los deseos de sus padres o, en su caso, sus tutores legales, y no se le obligará a instruirse en una religión o convicciones contra los deseos de sus padres o tutores legales, sirviendo de principio rector el interés superior del niño.

3. El niño estará protegido de cualquier forma de discriminación por motivos de religión o convicciones. Se le educará en un espíritu de comprensión, tolerancia, amistad entre los pueblos, paz y hermandad universal, respeto de la libertad de religión o de convicciones de los demás y en la plena conciencia de que su energía y sus talentos deben dedicarse al servicio de la humanidad.

4. Cuando un niño no se halle bajo la tutela de sus padres ni de sus tutores legales, se tomarán debidamente en consideración los deseos expresados por aquéllos o cualquier otra prueba que se haya obtenido de sus deseos en materia de religión o de convicciones, sirviendo de principio rector el interés superior del niño.

5. La práctica de la religión o convicciones en que se educa a un niño no deberá perjudicar su salud física o mental ni su desarrollo integral teniendo en cuenta el párrafo 3 del artículo 1 de la presente Declaración.

Artículo 6

De conformidad con el artículo 1 de la presente Declaración y sin perjuicio de lo dispuesto en el párrafo 3 del artículo 1, el derecho a la libertad de

pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones comprenderá, en particular, las libertades siguientes:

a) La de practicar el culto o de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y mantener lugares para esos fines;

b) La de fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas;

c) La de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción;

d) La de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas;

e) La de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines;

f) La de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones;

g) La de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción;

h) La de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o convicción;

i) La de establecer y mantener comunicaciones con individuos y comunidades acerca de cuestiones de religión o convicciones en el ámbito nacional y en el internacional.

Artículo 7

Los derechos y libertades enunciados en la presente Declaración se concederán en la legislación nacional de manera tal que todos puedan disfrutar de ellos en la práctica.

Artículo 8

Nada de lo dispuesto en la presente Declaración se entenderá en el sentido de que restrinja o derogue ninguno de los derechos definidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en los Pactos internacionales de derechos humanos.

http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/d_intole_sp.htm

© Copyright 1996 - 2002

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos
Ginebra, Suiza

A N E X O 2

***Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas
Aprobada por la Asamblea General en su resolución 47/135 del 18 de diciembre de 1992***

La Asamblea General,

Reafirmando que uno de los propósitos básicos de las Naciones Unidas, proclamados en la Carta, es el desarrollo y el estímulo del respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión,

Reafirmando la fe en los derechos humanos fundamentales, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas,

Deseando promover la realización de los principios enunciados en la Carta, la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones y la Convención sobre los Derechos del Niño, así como en otros instrumentos internacionales pertinentes aprobados a nivel mundial o regional y los celebrados entre distintos Estados Miembros de las Naciones Unidas,

Inspirada en las disposiciones del artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos relativas a los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas,

Considerando que la promoción y protección de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas contribuyen a la estabilidad política y social de los Estados en que viven,

Subrayando que la promoción y la realización constantes de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, como parte integrante del desarrollo de la sociedad en su conjunto y dentro de un marco democrático basado en el imperio de la ley, contribuirían al robustecimiento de la amistad y de la cooperación entre los pueblos y los Estados,

Considerando que las Naciones Unidas tienen un importante papel que desempeñar en lo que respecta a la protección de las minorías,

Teniendo presente la labor realizada hasta la fecha dentro del sistema de las Naciones Unidas, en particular por la Comisión de Derechos Humanos y la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías, así como por los órganos establecidos de conformidad con los Pactos Internacionales de Derechos Humanos y otros instrumentos internacionales pertinentes sobre derechos humanos, en cuanto a la promoción y protección de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

Teniendo en cuenta la importante labor que realizan las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales en lo que respecta a la protección de las minorías y la promoción y la protección de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

Reconociendo la necesidad de lograr una aplicación aún más eficiente de los instrumentos internacionales sobre derechos humanos en lo que respecta a los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

Proclama la presente Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

Artículo 1

1. Los Estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios

respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad.

2. Los Estados adoptarán medidas apropiadas, legislativas y de otro tipo, para lograr esos objetivos.

Artículo 2

1. Las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (en lo sucesivo denominadas personas pertenecientes a minorías) tendrán derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo.

2. Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de participar efectivamente en la vida cultural, religiosa, social, económica y pública.

3. Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de participar efectivamente en las decisiones que se adopten a nivel nacional y, cuando proceda, a nivel regional respecto de la minoría a la que pertenezcan o de las regiones en que vivan, de toda manera que no sea incompatible con la legislación nacional.

4. Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de establecer y mantener sus propias asociaciones.

5. Las personas pertenecientes a minorías tendrán derecho a establecer y mantener, sin discriminación de ninguno tipo, contactos libres y pacíficos con otros miembros de su grupo y con personas pertenecientes a otras minorías, así como contactos transfronterizos con ciudadanos de otros Estados con los que estén relacionados por vínculos nacionales o étnicos, religiosos o lingüísticos.

Artículo 3

1. Las personas pertenecientes a minorías podrán ejercer sus derechos, incluidos los que se enuncian en la presente Declaración, individualmente así como en comunidad con los demás miembros de su grupo, sin discriminación alguna.

2. Las personas pertenecientes a minorías no sufrirán ninguna desventaja como resultado del ejercicio o de la falta de ejercicio de los derechos enunciados en la presente Declaración.

Artículo 4

1. Los Estados adoptarán las medidas necesarias para garantizar que las personas pertenecientes a minorías puedan ejercer plena y eficazmente todos sus derechos humanos y libertades fundamentales sin discriminación alguna y en plena igualdad ante la ley.

2. Los Estados adoptarán medidas para crear condiciones favorables a fin de que las personas pertenecientes a minorías puedan expresar sus características y desarrollar su cultura, idioma, religión, tradiciones y costumbres, salvo en los casos en que determinadas prácticas violen la legislación nacional y sean contrarias a las normas internacionales.

3. Los Estados deberán adoptar medidas apropiadas de modo que, siempre que sea posible, las personas pertenecientes a minorías puedan tener oportunidades adecuadas de aprender su idioma materno o de recibir instrucción en su idioma materno.

4. Los Estados deberán adoptar, cuando sea apropiado, medidas en la esfera de la educación, a fin de promover el conocimiento de la historia, las tradiciones, el idioma y la cultura de las minorías que existen en su territorio. Las personas pertenecientes a minorías deberán tener oportunidades adecuadas de adquirir conocimientos sobre la sociedad en su conjunto.

5. Los Estados deberán examinar medidas apropiadas de modo que las personas pertenecientes a minorías puedan participar plenamente en el progreso y el desarrollo económicos de su país.

Artículo 5

1. Las políticas y programas nacionales se planificarán y ejecutarán teniendo debidamente en cuenta los intereses legítimos de las personas pertenecientes a minorías.

2. Los programas de cooperación y asistencia entre Estados deberán planificarse y ejecutarse teniendo debidamente en cuenta los intereses legítimos de las personas pertenecientes a minorías.

Artículo 6

Los Estados deberán cooperar en las cuestiones relativas a las personas pertenecientes a minorías, entre otras cosas, el intercambio de información y de experiencia, con el fin de promover la comprensión y la confianza mutuas.

Artículo 7

Los Estados deberán cooperar a fin de promover el respeto por los derechos enunciados en la presente Declaración.

Artículo 8

1. Ninguna de las disposiciones de la presente Declaración impedirá el cumplimiento de las obligaciones internacionales de los Estados en relación con las personas pertenecientes a minorías. En particular, los Estados cumplirán de buena fe las obligaciones y los compromisos contraídos en virtud de los tratados y acuerdos internacionales en que sean partes.

2. El ejercicio de los derechos enunciados en la presente Declaración se entenderá sin perjuicio del disfrute por todas las personas de los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos universalmente.

3. Las medidas adoptadas por los Estados a fin de garantizar el disfrute efectivo de los derechos enunciados en la presente Declaración no deberán ser consideradas prima facie contrarias al principio de igualdad enunciado en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Artículo 9

Los organismos especializados y demás organizaciones del sistema de las Naciones Unidas contribuirán a la plena realización de los derechos y principios enunciados en la presente Declaración, en sus respectivas esferas de competencia.

http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/d_minori_sp.htm

©Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos Ginebra, Suiza
Envíenos un e-mail con comentarios y sugerencias a: webadmin.hchr@unog.ch
OHCHR-UNOG
8-14 Avenue de la Paix
1211 Ginebra 10, Suiza
Número de Teléfono (41-22) 917-9000

ANEXO 3

LEY DE ASOCIACIONES RELIGIOSAS Y CULTO PÚBLICO

TEXTO VIGENTE

Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 15 de julio 1992

LEY de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

Al margen un sello con el Escudo Nacional que dice: Estados Unidos Mexicanos.- Presidencia de la República.

CARLOS SALINAS DE GORTARI, Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, a sus habitantes, sabed:

Que el H. Congreso de la Unión se ha servido dirigirme el siguiente

DECRETO

El Congreso De Los Estados Unidos Mexicanos, Decreta:

Ley De Asociaciones Religiosas Y Culto Público

TITULO PRIMERO

Disposiciones Generales

Artículo 1

La presente ley, fundada en el principio histórico de la separación del Estado y las iglesias, así como en la libertad de creencias religiosas, es reglamentaria de las disposiciones de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en materia de asociaciones, agrupaciones religiosas, iglesias y culto público. Sus normas son de orden público y de observancia general en el territorio nacional.

Las convicciones religiosas no eximen en ningún caso del cumplimiento de las leyes del país. Nadie podrá alegar motivos religiosos para evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas en las leyes.

Artículo 2

El Estado Mexicano garantiza en favor del individuo, los siguientes derechos y libertades en materia religiosa:

- a) Tener o adoptar la creencia religiosa que más le agrade y practicar, en forma individual o colectiva, los actos de culto o ritos de su preferencia.
- b) No profesar creencias religiosas, abstenerse de practicar actos y ritos religiosos y no pertenecer a una asociación religiosa.
- c) No ser objeto de discriminación, coacción u hostilidad por causa de sus creencias religiosas, ni ser obligado a declarar sobre las mismas.
No podrán alegarse motivos religiosos para impedir a nadie el ejercicio de cualquier trabajo o actividad, salvo en los casos previstos en éste y los demás ordenamientos aplicables.
- d) No ser obligado a prestar servicios personales ni a contribuir con dinero o en especie al sostenimiento de una asociación, iglesia o cualquier otra agrupación religiosa, ni a participar o contribuir de la misma manera en ritos, ceremonias, festividades, servicios o actos de culto religioso.
- e) No ser objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa por la manifestación de ideas religiosas; y,
- f) Asociarse o reunirse pacíficamente con fines religiosos.

Artículo 3

El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de las leyes, conservación del orden y la moral públicos y la tutela de derechos de terceros. El Estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna iglesia ni agrupación religiosa.

Los documentos oficiales de identificación no contendrán mención sobre las creencias religiosas del individuo.

Artículo 4

Los actos del estado civil de las personas son de la exclusiva competencia de las autoridades en los términos que establezcan las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan. La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sujeta al que la hace, en caso de que faltare a ella, a las sanciones que con tal motivo establece la ley.

Artículo 5

Los actos jurídicos que contravengan las disposiciones de esta ley serán nulos de pleno derecho.

TITULO SEGUNDO

De las Asociaciones Religiosas

CAPITULO I

De su naturaleza, constitución y funcionamiento

Artículo 6

Las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro constitutivo ante la Secretaría de Gobernación, en los términos de esta ley.

Las asociaciones religiosas se registrarán internamente por sus propios estatutos, los que contendrán las bases fundamentales de su doctrina o cuerpo de creencias religiosas y determinarán tanto a sus representantes como, en su caso, a los de las entidades y divisiones internas que a ellas pertenezcan. Dichas entidades y divisiones pueden corresponder a ámbitos regionales o a otras formas de organización autónoma dentro de las propias asociaciones, según convenga a su estructura y finalidades, y podrán gozar igualmente de personalidad jurídica en los términos de esta ley.

Las asociaciones religiosas son iguales ante la ley en derechos y obligaciones.

Artículo 7

Los solicitantes del registro constitutivo de una asociación religiosa deberán acreditar que la iglesia o la agrupación religiosa:

- I.- Se ha ocupado, preponderantemente, de la observancia, práctica, propagación, o instrucción de una doctrina religiosa o de un cuerpo de creencias religiosas;
- II.- Ha realizado actividades religiosas en la República Mexicana por un mínimo de 5 años y cuenta con notorio arraigo entre la población, además de haber establecido su domicilio en la República;
- III.- Aporta bienes suficientes para cumplir con su objeto;
- IV.- Cuenta con estatutos en los términos del párrafo segundo del artículo 6o.; y,
- V.- Ha cumplido en su caso, lo dispuesto en las fracciones I Y II del artículo 27 de la Constitución.

Un extracto de la solicitud del registro al que se refiere este precepto deberá publicarse en el Diario Oficial de la Federación.

Artículo 8

Las asociaciones religiosas deberán:

- I.- Sujetarse siempre a la Constitución y a las leyes que de ella emanan, y respetar las instituciones del país; y,
- II.- Abstenerse de perseguir fines de lucro o preponderantemente económicos.

Artículo 9

Las asociaciones religiosas tendrán derecho en los términos de esta ley y su reglamento, a:

I.- Identificarse mediante una denominación exclusiva;

II.- Organizarse libremente en sus estructuras internas y adoptar los estatutos o normas que rijan su sistema de autoridad y funcionamiento, incluyendo la formación y designación de sus ministros;

III.- Realizar actos de culto público religioso, así como propagar su doctrina, siempre que no se contravengan las normas y previsiones de éste y demás ordenamientos aplicables;

IV.- Celebrar todo tipo de actos jurídicos para el cumplimiento de su objeto siendo lícitos y siempre que no persigan fines de lucro;

V.- Participar por sí o asociadas con personas físicas o morales en la constitución, administración, sostenimiento y funcionamiento de instituciones de asistencia privada, planteles educativos e instituciones de salud, siempre que no persigan fines de lucro y sujetándose además de a la presente, a las leyes que regulan esas materias.

VI.- Usar en forma exclusiva, para fines religiosos, bienes propiedad de la nación, en los términos que dicte el reglamento respectivo; y,

VII.- Disfrutar de los demás derechos que les confieren ésta y las demás leyes.

Artículo 10

Los actos que en las materias reguladas por esta ley lleven a cabo de manera habitual persona, o iglesias y agrupaciones religiosas sin contar con el registro constitutivo a que se refiere el artículo 6o, serán atribuidos a las personas físicas, o morales en su caso, las que estarán sujetas a las obligaciones establecidas en este ordenamiento. Tales iglesias y agrupaciones no tendrán los derechos a que se refieren las fracciones IV, V, VI y VII del artículo 9o. de esta ley y las demás disposiciones aplicables.

Las relaciones de trabajo entre las asociaciones religiosas y sus trabajadores se sujetarán a lo dispuesto por la legislación laboral aplicable.

CAPITULO II

De sus asociados, ministros de culto y representantes

Artículo 11

Para los efectos del registro a que se refiere esta ley, son asociados de una asociación religiosa los mayores de edad, que ostenten dicho carácter conforme a los estatutos de la misma.

Los representantes de las asociaciones religiosas deberán ser mexicanos y mayores de edad y acreditarse con dicho carácter ante las autoridades correspondientes.

Artículo 12

Para los efectos de esta Ley, se consideran ministros de culto a todas aquellas personas mayores de edad a quienes las asociaciones religiosas a que pertenezcan confieran ese carácter. Las asociaciones religiosas deberán notificar a la Secretaría de Gobernación su decisión al respecto. En caso de que las asociaciones religiosas omitan esa notificación, o en tratándose de iglesias o agrupaciones religiosas, se tendrán como ministros de culto a quienes ejerzan en ellas como principal ocupación, funciones de dirección, representación u organización.

Artículo 13

Los mexicanos podrán ejercer el ministerio de cualquier culto. Igualmente podrán hacerlo los extranjeros siempre que comprueben su legal internación y permanencia en el país y que su calidad migratoria no les impida la realización de actividades de tipo religioso, en los términos de la Ley General de Población.

Artículo 14

Los ciudadanos mexicanos que ejerzan el ministerio de cualquier culto, tienen derecho al voto en los términos de la legislación electoral aplicable. No podrán ser votados para puestos de elección popular, ni podrán desempeñar cargos públicos superiores, a menos que se separen formal, material y definitivamente de su ministerio cuando menos cinco años en el primero de los casos, y

tres en el segundo, antes del día de la elección de que se trate o de la aceptación del cargo respectivo. Por lo que toca a los demás cargos, bastarán seis meses.

Tampoco podrán los ministros de culto asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna.

La separación de los ministros de culto deberá comunicarse por la asociación religiosa o por los ministros separados, a la Secretaría de Gobernación dentro de los treinta días siguientes al de su fecha. En caso de renuncia el ministro podrá acreditarla, demostrando que el documento en que conste fue recibido por un representante legal de la asociación religiosa respectiva.

Para efectos de este artículo, la separación o renuncia de ministro contará a partir de la notificación hecha a la Secretaría de Gobernación.

Artículo 15

Los ministros de culto, sus ascendientes, descendientes, hermanos, cónyuges, así como las asociaciones religiosas a las que aquellos pertenezcan, serán incapaces para heredar por testamento, de las personas a quienes los propios ministros hayan dirigido o auxiliado espiritualmente y no tengan parentesco dentro del cuarto grado, en los términos del artículo 1325 del Código Civil para el Distrito Federal en Materia Común y para toda la República en Materia Federal.

CAPITULO III

De su régimen patrimonial

Artículo 16

Las asociaciones religiosas constituidas conforme a la presente ley, podrán tener un patrimonio propio que les permita cumplir con su objeto. Dicho patrimonio, constituido por todos los bienes que bajo cualquier título adquieran, posean o administren, será exclusivamente el indispensable para cumplir el fin o fines propuestos en su objeto.

Las asociaciones religiosas y los ministros de culto no podrán poseer o administrar, por sí o por interpósita persona, concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación, ni adquirir, poseer o administrar cualquiera de los medios de comunicación masiva. Se excluyen de la presente prohibición las publicaciones impresas de carácter religioso.

Las asociaciones religiosas en liquidación podrán transmitir sus bienes, por cualquier título, a otras asociaciones religiosas. En el caso de que la liquidación se realice como consecuencia de la imposición de alguna de las sanciones previstas en el artículo 32 de esta ley, los bienes de las asociaciones religiosas que se liquiden pasarán a la asistencia pública. Los bienes nacionales que estuvieren en posesión de las asociaciones, regresarán, desde luego, al pleno dominio público de la nación.

Artículo 17

La Secretaría de Gobernación resolverá sobre el carácter indispensable de los bienes inmuebles que pretendan adquirir por cualquier título las asociaciones religiosas. Para tal efecto emitirá declaratoria de procedencia en los casos siguientes:

I.- Cuando se trate de cualquier bien inmueble;

II.- En cualquier caso de sucesión, para que una asociación religiosa pueda ser heredera o legataria;

III.- Cuando se pretenda que una asociación religiosa tenga el carácter de fideicomisaria, salvo que la propia asociación sea la única fideicomitente; y,

IV.- Cuando se trate de bienes raíces respecto de los cuales sean propietarias o fideicomisarias, instituciones de asistencia privada, instituciones de salud o educativas, en cuya constitución, administración o funcionamiento, intervengan asociaciones religiosas por sí o asociadas con otras personas.

Las solicitudes de declaratorias de procedencia deberán ser respondidas por la autoridad en un término no mayor de cuarenta y cinco días; de no hacerlo se entenderán aprobadas.

Para el caso previsto en el párrafo anterior, la mencionada Secretaría deberá, a solicitud de los interesados, expedir certificación de que ha transcurrido el término referido en el mismo.

Las asociaciones religiosas deberán registrar ante la Secretaría de Gobernación todos los bienes inmuebles, sin perjuicio de cumplir con las demás obligaciones en la materia, contenidas en otras leyes.

Artículo 18

Las autoridades y los funcionarios dotados de fé pública que intervengan en actos jurídicos por virtud de los cuales una asociación religiosa pretenda adquirir la propiedad de un bien inmueble, deberán exigir a dicha asociación el documento en el que conste la declaratoria de procedencia emitida por la Secretaría de Gobernación, o en su caso, la certificación a que se refiere el artículo anterior.

Los funcionarios dotados de fe pública que intervengan en los actos jurídicos antes mencionados, deberán dar aviso al Registro Público de la propiedad que corresponda, que el inmueble de que se trata habrá de ser destinado a los fines de la asociación, para que aquél realice la notación correspondiente.

Artículo 19

A las personas físicas y morales así como a los bienes que esta ley regula, les serán aplicables las disposiciones fiscales en los términos de las leyes de la materia.

Artículo 20

Las asociaciones religiosas nombrarán y registrarán ante la Secretaría de Desarrollo Social y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, a los representantes responsables de los templos y de los bienes que sean monumentos arqueológicos, artísticos o históricos propiedad de la nación. Las mismas estarán obligadas a preservar en su integridad dichos bienes y a cuidar de su salvaguarda y restauración, en los términos previstos por las leyes.

Los bienes propiedad de la nación que posean las asociaciones religiosas, así como el uso al que los destinen, estarán sujetos a esta ley, a la Ley General de Bienes Nacionales y en su caso, a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, así como a las demás leyes y reglamentación aplicables.

TITULO TERCERO

De los Actos Religiosos de Culto Público

Artículo 21

Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Solamente podrán realizarse extraordinariamente fuera de ellos, en los términos de lo dispuesto en esta ley y en los demás ordenamientos aplicables.

Las asociaciones religiosas únicamente podrán, de manera extraordinaria, transmitir o difundir actos de culto religioso a través de medios masivos de comunicación no impresos, previa autorización de la Secretaría de Gobernación. En ningún caso, los actos religiosos podrán difundirse en los tiempos de radio y televisión destinados al Estado.

En los casos mencionados en el párrafo anterior, los organizadores, patrocinadores, concesionarios o propietarios de los medios de comunicación, serán responsables solidariamente junto con la asociación religiosa de que se trate, de cumplir con las disposiciones respecto de los actos de culto público con carácter extraordinario.

No podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter político.

Artículo 22

Para realizar actos religiosos de culto público con carácter extraordinario fuera de los templos, los organizadores de los mismos deberán dar aviso previo a las autoridades federales, del Distrito Federal, estatales o municipales competentes, por lo menos quince días antes de la fecha en que pretendan celebrarlos, el aviso deberá indicar el lugar, fecha, hora del acto, así como el motivo por el que éste se pretende celebrar.

Las autoridades podrán prohibir la celebración del acto mencionado en el aviso, fundando y motivando su decisión, y solamente por razones de seguridad, protección de la salud, de la moral, la tranquilidad y el orden públicos y la protección de derechos de terceros.

Artículo 23

No requerirán del aviso a que se refiere el artículo anterior:

- I.- La afluencia de grupos para dirigirse a los locales destinados ordinariamente al culto;
- II.- El tránsito de personas entre domicilios particulares con el propósito de celebrar conmemoraciones religiosas; y
- III.- Los actos que se realicen en locales cerrados o en aquellos en que el público no tenga libre acceso.

Artículo 24

Quien abra un templo o local destinado al culto público deberá dar aviso a la Secretaría de Gobernación en un plazo no mayor a treinta días hábiles a partir de la fecha de apertura. La observancia de esta norma, no exime de la obligación de cumplir con las disposiciones aplicables en otras materias.

TITULO CUARTO

De las Autoridades

Artículo 25

Corresponde al Poder Ejecutivo Federal por conducto de la Secretaría de Gobernación la aplicación de esta ley. Las autoridades estatales y municipales, así como las del Distrito Federal, serán auxiliares de la Federación en los términos previstos en este ordenamiento.

Las autoridades federales, estatales y municipales no intervendrán en los asuntos internos de las asociaciones religiosas.

Las autoridades antes mencionadas no podrán asistir con carácter oficial a ningún acto religioso de culto público, ni a actividad que tenga motivos o propósitos similares. En los casos de prácticas diplomáticas, se limitarán al cumplimiento de la misión que tengan encomendada, en los términos de las disposiciones aplicables.

Artículo 26

La Secretaría de Gobernación organizará y mantendrá actualizados los registros de asociaciones religiosas y de bienes inmuebles que por cualquier título aquellos posean o administren.

Artículo 27

La Secretaría de Gobernación podrá establecer convenios de colaboración o coordinación con las autoridades estatales en las materias de esta ley.

Las autoridades estatales y municipales recibirán los avisos respecto a la celebración de actos religiosos de culto público con carácter extraordinario, en los términos de esta ley y su reglamento. También deberán informar a la Secretaría de Gobernación sobre el ejercicio de sus facultades de acuerdo a lo previsto por esta ley, su reglamento y, en su caso, al convenio respectivo.

Artículo 28

La Secretaría de Gobernación está facultada para resolver los conflictos que se susciten entre asociaciones religiosas, de acuerdo al siguiente procedimiento:

- I.- La asociación religiosa que se sienta afectada en sus intereses jurídicos presentará queja ante la Secretaría de Gobernación;
- II.- La Secretaría recibirá la queja y emplazará a la otra asociación religiosa para que conteste en el término de diez días hábiles siguientes a aquél en que fue notificada, y la citará a una junta de avenencia, que deberá celebrarse dentro de los treinta días siguientes a la fecha en que se presentó la queja;
- III.- En la junta de avenencia, la Secretaría exhortará a las partes para lograr una solución conciliatoria a la controversia y, en caso de no ser esto posible, la nombren árbitro de estricto derecho; y,
- IV.- Si las partes optan por el arbitraje, se seguirá el procedimiento que previamente se haya dado a conocer a éstas; en caso contrario, se les dejarán a salvo sus derechos para que los hagan valer ante los Tribunales competentes, en términos del artículo 104, fracción I, Apartado A de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

El procedimiento previsto en este artículo no es requisito de procedibilidad para acudir ante los tribunales competentes.

TITULO QUINTO

De las Infracciones y Sanciones y del Recurso de Revisión

CAPITULO I

De las infracciones y sanciones

Artículo 29

Constituyen infracciones a la presente ley, por parte de los sujetos a que la misma se refiere:

- I.- Asociarse con fines políticos, así como realizar proselitismo o propaganda de cualquier tipo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política algunos;
- II.- Agraviar a los símbolos patrios o de cualquier modo inducir a su rechazo;
- III.- Adquirir, poseer o administrar las asociaciones religiosas, por sí o por interpósita persona, bienes y derechos que no sean, exclusivamente, los indispensables para su objeto, así como concesiones de la naturaleza que fuesen;
- IV.- Promover la realización de conductas contrarias a la salud o integridad física de los individuos;
- V.- Ejercer violencia física o presión moral, mediante agresiones o amenazas, para el logro o realización de sus objetivos;
- VI.- Ostentarse como asociación religiosa cuando se carezca del registro constitutivo otorgado por la Secretaría de Gobernación;
- VII.- Destinar los bienes que las asociaciones adquieran por cualquier título, a un fin distinto del previsto en la declaratoria de procedencia correspondiente;
- VIII.- Desviar de tal manera los fines de las asociaciones que éstas pierdan o menoscaben gravemente su naturaleza religiosa;
- IX.- Convertir un acto religioso en reunión de carácter político;
- X.- Oponerse a las Leyes del País o a sus instituciones en reuniones públicas;
- XI.- Realizar actos o permitir aquellos que atenten contra la integridad, salvaguarda y preservación de los bienes que componen el patrimonio cultural del país, y que están en uso de las iglesias, agrupaciones o asociaciones religiosas, así como omitir las acciones que sean necesarias para lograr que dichos bienes sean preservados en su integridad y valor; y,
- XII.- Las demás que se establecen en la presente ley y otros ordenamientos aplicables.

Artículo 30

La aplicación de las sanciones previstas en esta ley, se sujetará al siguiente procedimiento:

- I.- El órgano sancionador será una comisión integrada por funcionarios de la Secretaría de Gobernación conforme lo señale el Reglamento y tomará sus resoluciones por mayoría de votos;
- II.- La autoridad notificará al interesado de los hechos que se consideran violatorios de la ley, apercibiéndolo para que dentro de los quince días siguientes al de dicha notificación comparezca ante la comisión mencionada para alegar lo que a su derecho convenga y ofrecer pruebas; y,
- III.- Una vez transcurrido el término referido en la fracción anterior, haya comparecido o no el interesado, dicha comisión dictará la resolución que corresponda. En caso de haber comparecido, en la resolución se deberán analizar los alegatos y las pruebas ofrecidas.

Artículo 31

Las infracciones a la presente ley se sancionarán tomando en consideración los siguientes elementos:

- I.- Naturaleza y gravedad de la falta o infracción;
- II.- La posible alteración de la tranquilidad social y el orden público que suscite la infracción;
- III.- Situación económica y grado de instrucción del infractor; y,
- IV.- La reincidencia, si la hubiere.

Artículo 32

A los infractores de la presente ley se les podrá imponer una o varias de las siguientes sanciones, dependiendo de la valoración que realice la autoridad de los aspectos contenidos en el artículo precedente:

- I.- Apercibimiento;
- II.- Multa de hasta veinte mil días de salario mínimo general vigente en el Distrito Federal;
- III.- Clausura temporal o definitiva de un local destinado al culto público;
- IV.- Suspensión temporal de derechos de la asociación religiosa en el territorio nacional o bien en un Estado, municipio o localidad; y,
- V.- Cancelación del registro de asociación religiosa.

La imposición de dichas sanciones será competencia de la Secretaría de Gobernación, en los términos del artículo 30.

Cuando la sanción que se imponga sea la clausura definitiva de un local propiedad de la nación destinado al culto ordinario, la Secretaría de Desarrollo Social, previa opinión de la de Gobernación, determinará el destino del inmueble en los términos de la ley de la materia.

CAPITULO II

Del recurso de revisión

Artículo 33

Contra los actos o resoluciones dictados por las autoridades en cumplimiento de esta ley se podrá interponer el recurso de revisión, del que conocerá la Secretaría de Gobernación. El escrito de interposición del recurso deberá ser presentado ante dicha dependencia o ante la autoridad que dictó el acto o resolución que se recurre, dentro de los veinte días hábiles siguientes a aquel en que fue notificado el acto o resolución recurrido. En este último caso, la autoridad deberá remitir, a la Secretaría mencionada, en un término no mayor de diez días hábiles, el escrito mediante el cual se interpone el recurso y las constancias que, en su caso, ofrezca como pruebas el recurrente y que obren en poder de dicha autoridad.

Sólo podrán interponer el recurso previsto en esta ley, las personas que tengan interés jurídico que funde su pretensión.

Artículo 34

La autoridad examinará el recurso y si advierte que éste fue interpuesto extemporáneamente lo desechará de plano.

Si el recurso fuere oscuro o irregular, requerirá al recurrente para que dentro de los diez días siguientes a aquel en que se haya notificado el requerimiento aclare su recurso, con el apercibimiento que en caso de que el recurrente no cumplimente en tiempo la prevención, se tendrá por no interpuesto el recurso.

La resolución que se dicte en el recurso podrá revocar, modificar o confirmar la resolución o acto recurrido.

Artículo 35

En el acuerdo que admita el recurso se concederá la suspensión de los efectos del acto impugnado siempre que lo solicite el recurrente y lo permita la naturaleza del acto, salvo que con el otorgamiento de la suspensión se siga perjuicio al interés social, se contravengan disposiciones de orden público o se deje sin materia el recurso.

Cuando la suspensión pudiera ocasionar daños o perjuicios a terceros, se fijará el monto de la garantía que deberá otorgar el recurrente para reparar los daños e indemnizar los perjuicios que se causaren en caso de no obtener resolución favorable en el recurso.

Artículo 36

Para los efectos de este título, a falta de disposición expresa y en lo que no contravenga esta ley se aplicará supletoriamente el Código Federal de Procedimientos Civiles.

TRANSITORIOS

Artículo Primero

La presente ley entrará en vigor al día siguiente de su publicación en el Diario Oficial de la Federación.

Artículo Segundo

Se abrogan la Ley Reglamentaria del Artículo 130 de la Constitución Federal, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 18 de enero de 1927; la Ley que Reglamenta el Séptimo Párrafo del Artículo 130 Constitucional, relativa al número de sacerdotes que podrán ejercer en el Distrito o Territorio Federales, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 30 de diciembre de 1931; la Ley que Reforma el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales, sobre delitos del fuero común y para toda la República sobre delitos contra la Federación, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 2 de julio de 1926; así como el Decreto que establece el plazo dentro del cual puedan presentarse solicitudes para encargarse de los templos que se retiren del culto, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 31 de diciembre de 1931.

Artículo Tercero

Se derogan las disposiciones de la Ley de Nacionalización de Bienes, reglamentaria de la fracción II del Artículo 27 Constitucional, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 31 de diciembre de 1940, así como las contenidas en otros ordenamientos, cuando aquellas y éstas se opongan a la presente ley.

Artículo Cuarto

Los juicios y procedimientos de nacionalización que se encontraren pendientes al tiempo de la entrada en vigor del presente ordenamiento, continuarán tramitándose de acuerdo con las disposiciones aplicables de la Ley de Nacionalización de Bienes, reglamentaria de la fracción II del Artículo 27 Constitucional, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 31 de diciembre de 1940.

Artículo Quinto

En tanto se revisa su calidad migratoria, los extranjeros que al entrar en vigor esta ley se encuentren legalmente internados en el país podrán actuar como ministros del culto, siempre y cuando las iglesias y demás agrupaciones religiosas les reconozcan ese carácter, al formular su solicitud de registro ante la Secretaría de Gobernación o bien los ministros interesados den aviso de tal circunstancia a la misma Secretaría.

Artículo Sexto

Los bienes inmuebles propiedad de la nación que actualmente son usados para fines religiosos por las iglesias y demás agrupaciones religiosas, continuarán destinados a dichos fines, siempre y cuando las mencionadas iglesias y agrupaciones soliciten y obtengan en un plazo no mayor de un año, a partir de la entrada en vigor de esta ley, su correspondiente registro como asociaciones religiosas.

Artículo Séptimo

Con la solicitud de registro, las iglesias y las agrupaciones religiosas presentarán una declaración de los bienes inmuebles que pretendan aportar para integrar su patrimonio como asociaciones religiosas.

La Secretaría de Gobernación, en un plazo no mayor de seis meses a partir de la fecha del registro constitutivo de una asociación religiosa, emitirá declaratoria general de procedencia, si se cumplen los supuestos previstos por la ley. Todo bien inmueble que las asociaciones religiosas deseen adquirir con posterioridad al registro constitutivo, requerirá la declaratoria de procedencia que establece el artículo 17 de este ordenamiento.

México, D.F., a 13 de julio de 1992. - Dip. Gustavo Carvajal Moreno, Presidente.- Sen. Manuel Aguilera Gómez, Presidente.- Dip. Jaime Rodríguez Calderón, Secretario. - Sen. Oscar Ramírez Mijares, Secretario.- Rúbricas.

En cumplimiento de lo dispuesto por la fracción I del Artículo 89 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y para su debida publicación y observancia, expido el presente Decreto en la residencia del Poder Ejecutivo Federal, en la Ciudad de México, Distrito Federal, a los catorce días del mes de julio de mil novecientos noventa y dos. Carlos Salinas de Gortari.- Rúbrica.- El Secretario de Gobernación.- Fernando Gutiérrez Barrios.- Rúbrica.

<http://patrimonial.df.gob.mx/prontuario/vigente/262.htm>

ANEXO 4

RANGOS DE POBLACIÓN EMITIDOS POR CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO)

Los rangos de población se dividieron en cinco grupos de población a partir de la población absoluta del municipio y no sobre el total de población por estado, tomando las siguientes cifras como parámetro:

Rangos de población para usarse por municipio, no por Estado.

Rango	Población:	
1	de 0	a 5 000 personas
2	de 5 000+1	a 20 000 personas
3	de 20 000	a 100 000 personas
4	de 100 000+1	a 500 000 personas
5	de 500 000+1	a en adelante

ANEXO 5

**CENSO NACIONALES DE POBLACIÓN
1895 -2000**

AÑO	POBLACION		C A T O L I C A		P R O T E S T A N T E		O T R A S		N O C A T O L I C A				
	TOTAL	INCRE	TOTAL %	Ts. Crec	TOTAL %	Ts. Crec	TOTAL %	Ts. Crec	TOTAL	%	Ts. Crec		
1 1895	12,631,460	0	11,621,858		42,385	0.34%	9,214	0.08%	51,469	0.41%			
2 1990	13,607,259	7.73%	13,519,655	99.36%	51,796	0.38%	17,251	0.132%	69,047	0.51%	24.53%		
3 1910	15,160,369	11.41%	15,033,176	99.16%	68,835	0.45%	33,556	0.22%	102,191	0.67%	32.84%		
4 1921	14,250,978	-6.00%	13,920,831	97.68%	73,949	0.52%	142,439	1.00%	351,57%	216,191	1.52%	125.26%	
5 1930	16,552,722	16.15%	16,119,967	97.39%	123,534	0.75%	242,439	1.47%	46.82%	366,444	2.21%	45.80%	
6 1940	19,653,552	18.73%	17,977,581	91.47%	180,714	0.92%	460,031	2.34%	59.59%	640,745	3.26%	47.27%	
7 1950	25,779,254	31.17%	25,311,910	98.19%	328,006	1.27%	81.51%	130,123	0.50%	-78.44%	458,129	1.78%	-45.49%
8 1960	34,923,129	35.47%	33,692,506	96.48%	578,515	1.66%	76.37%	611,794	1.75%	247.06%	1,190,309	3.41%	91.79%
9 1970	48,225,238	38.09%	46,380,401	96.17%	876,879	1.82%	51.57%	968,252	2.01%	14.61%	1,845,131	3.83%	12.26%
10 1980	66,846,833	38.61%	61,916,541	92.62%	2,201,609	3.29%	151.07%	2,717,377	4.07%	102.47%	4,918,986	7.36%	92.33%
11 1990	81,140,925	21.38%	72,239,010	89.03%	4,021,502	4.96%	82.66%	4,156,713	5.12%	26.02%	8,178,216	10.08%	36.97%
12 2000	97,254,293	19.86%	82,865,888	85.21%	7,417,452	7.63%	84.44%	6,483,517	6.67%	30.13%	13,900,973	14.29%	41.81%

La fórmula para sacar el crecimiento decenal es la siguiente:

$$=(P_n/P_v)-1$$

ANEXO 7

VACIADO DE EXPEDIENTES SOBRE CULTOS RELIGIOSOS.

Considero necesario hacer algunas aclaraciones sobre los indicadores que utilizamos para la clasificación de los expedientes y sus contenidos.

A. Grados del conflicto

Los grados, estos fueron utilizados para el periodo de análisis, 1988 - 91:

El Grado de los conflictos, es una clasificación retomada del trabajo de la Antropóloga Olga Montes, que hemos utilizado para dar continuidad a los años que ella estudió y los subsecuentes, que fueron objeto de esta investigación; esta clasificación incluye cinco rubros:

- ❖ Primer grado (1): se refiere a agresiones verbales, amenazas, y/o burlas, de una de las partes involucradas hacia la otra.*
- ❖ Segundo grado (2): es sobre cierre de templos, obligaciones de cooperación económica, materiales y/o de "tequio", etc.*
- ❖ Tercer grado (3): se trata de agresiones físicas, expulsiones, violaciones, encarcelamientos arbitrarios, destrucción de bienes, etc.*
- ❖ Cuarto grado (4): se refiere a homicidios*
- ❖ No aclarado (?): cuando no es claro el grado del conflicto.*

B. Clasificación de los expedientes en cinco aspectos

En segundo término clasificamos los expedientes de acuerdo a cinco aspectos específicos que se refieren a:

- (01) Conflicto*
- (02) Apertura de culto*
- (03) Regularización del templo*
- (04) Nacionalización del templo*
- (05) Otros*

Ahora bien, de los expedientes clasificados en el rubro:

(01) Conflicto, fueron subdivididos de acuerdo a tres categorías: Tipo de conflicto, Grado del conflicto, y Solución del mismo.

C. Tipos de Conflictos

- *El Tipo de conflicto se estableció en base al factor que los originó, y de antemano aclaramos que cada categoría no necesariamente excluye a las otras, pero fueron seleccionadas para facilitar la diferenciación de los tipos de conflicto:*
 - ✚ *Tenemos en primer término los conflictos de **tipo (S) o Social**, que incluye conflictos relacionados con la organización comunal, para el trabajo comunitario o "Tequio" (que por cierto, en Oaxaca se ha institucionalizado, y es obligatorio), la intransigencia de alguna de las partes involucradas en el conflicto, etc.*
 - ✚ *Los **de tipo (L) o Legal**, se refiere a conflictos específicamente relacionados con cuestiones de conocimiento o desconocimiento de Leyes sobre libertad de culto, apertura de templos, etc.*
 - ✚ *Los **de tipo (M) o Material**, tratan sobre conflictos donde lo más relevante que se menciona es un bien inmueble o algún otro elemento, como terrenos, casas, templos, acceso al agua, etc.*
 - ✚ *Los **de tipo (I) o Indeterminado**, incluye a los conflictos que no se aclara de cual tipo específico son.*

D. La Solución de los conflictos, divide a los expedientes en tres grupos:

- ❖ *Resuelto (R): cuando se especifica su resolución.*
- ❖ *Irresuelto (I): cuando se especifica su irresolución.*
- ❖ *No especificado (N): cuando no se especifica su resolución o irresolución.*

Los expedientes clasificados en el apartado (02) Apertura de culto, se subdividen en:

- *Público, en caso de que se vaya a realizar en un lugar específicamente destinado para el culto, como puede ser un Templo, Capilla, Salón del reino, Salón de estudio, Escuela dominical, etc.*
- *Domiciliario, cuando el culto se llevará a cabo en la casa de alguno de los miembros, y generalmente hacen este trámite para evitar ser molestados*

Los expedientes incluidos en el apartado (03) de Regularización del templo, y (04) de Nacionalización de templo, se refieren a trámites legales específicos.

Y por último, el apartado (05) Otros, abarca expedientes de contenidos varios que no entran en los primeros cuatro apartados arriba mencionados.

Cabe aclararse que de los totales de expedientes manejados, muchas veces corresponden varios expedientes a una sola comunidad, y por lo general a un mismo

caso. En otras ocasiones, tenemos en un solo expediente, asuntos relacionados con varios grupos religiosos. Y finalmente queremos mencionar que al vaciar la información, decidimos mantener los nombres que en los expedientes se da a algunos grupos religiosos no católicos, que al ser tan sólo una generalización, no aclara el grupo o iglesia específica a la que pertenece; particularmente dejamos el nombre de "evangélicos" a varios grupos que suponemos son Pentecostés en su mayoría, como hemos comprobado en algunos casos en que acudimos a la comunidad en cuestión.

ANEXO 8

Acta 7 de abril de 1991 del cabildo de San Juan Yaeé⁵⁶³

En la comunidad de San Juan Yaeé. Distrito de Villa Alta, Oaxaca, siendo las diez de la mañana del día siete del mes de abril de 1991, previo citatorio hecho por la autoridad municipal se reunieron en la explanada de la terminal de autobuses de esta localidad los ciudadanos y ciudadanas que conforman el pueblo de San Juan Yaeé...Se valoró allí la magnitud del problema y se decidió que no fuera la autoridad municipal sola la que afronte este problema sino el pueblo en general, nombrándose para ello una mesa de debates. Instalada se fue dando oportunidad a cada uno de los ciudadanos para que externaran sus opiniones al problema generado por los grupos sectarios. Después de un amplio análisis se llegó a las siguientes conclusiones: que para conservar el orden, la tranquilidad y el progreso unitario poblacional ... dar dos alternativas que son: 1.- Reintegrarse plenamente a la ciudadanía cumpliendo todas las disposiciones municipales y cubriendo una cantidad económica de carácter correccional. 2.- Quienes no acepten esta primera disposición serán expulsados del pueblo. A continuación se procedió a llamar a los evangélicos poniendo las alternativas a su punto de vista. Posteriormente llegó a interrumpir el delegado regional de la Sierra Norte teniendo conocimiento previo intervino dialogando con los protestantes llegando a los siguientes acuerdos:

-Acatar todas las disposiciones municipales que la autoridad emita, para mantener las costumbres, tradiciones y progreso. Cubrir la cantidad de \$100,000.00 (viejos pesos) en más tardar el 09 de abril de 1991.

-Seguir aportando sus tequios.

-Se comprometen a no seguir realizando sus cultos dentro de la comunidad...

-Retirar el amparo interpuesto contra la autoridad.

⁵⁶³ Dicha acta fue transcrita en trabajo de campo por Adriana Hernández (1999), misma que se encuentra en sus tesis de licenciatura de la UAMI.

BIBLIOGRAFÍA

- Aaron, Raymond
1991
Adams, Richard
1978
Armstrong, Dave
2001
Azcona
s/f inédito
Arte e Historia
2001
- Ensayos sobre las Libertades*, 6ª ed., Conaculta/Alianza, México.
- La red de la expansión humana*, Casa Chata, Cis/Inah
- The protestant inquisition (“Reformation” Intolerance and persecution”), en <http://ic.net/~erasmus/RAZ247.htm>
- Cultura y colonización: Estudio de la comunidad campesina zapoteca de San Juan Yaeé, Oaxaca*, México
- “La conquista”, en *Arte e Historia.com*, Ediciones Dolmen, S. L. Todos los derechos reservados.
[Http://www.artehistoria.com/frames.htm?http://www.artehistoria.com/historia/contextos/1646.htm](http://www.artehistoria.com/frames.htm?http://www.artehistoria.com/historia/contextos/1646.htm)
- Barabas, Alicia M
1987
1995
1997
1999
2000
2003
2004
(coord.)
1991
(Coord.)
1994
y Miguel Bartolomé
(coords.), 1986
y Miguel Bartolomé
(coords.) 1999
Bartolomé, Miguel
1996
1997
- Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México, Enlace/Grijalbo, México
- “Iglesias y religiones: dominación colonialista y resistencia indígenas”, en G Grunberg (coord.) *Articulación de la Diversidad. Tercera Reunión de Barbados*, Biblioteca Abya- Yala, no. 27, pp. 99- 121
- “Movimientos socio – religiosos indios en América Latina” en Ferro, German (comp.) *Religión y etnicidad en América Latina*, tomo II, Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, ALER y II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia ICER, Instituto Colombiano de Antropología
- “Gente de la Palabra verdadera. El grupo etnolingüístico zapoteco” en *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Vol. 1, INAH/ INI
- “La construcción del indio como bárbaro, de la etnografía al indigenismo”, en *Alteridades* (México), UAMI, año 10, no. 19, enero – junio, pp. 9 – 20
- “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca” en Barabas, Alicia (coord.) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas en México*, Vol. 1, INAH, (Colección: Etnografías de los pueblos indígenas de México), pp. 39 -124
- “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Desacatos*, No 14, primavera – verano, Ciesas, México, pp.145 - 168
- El mesianismo contemporáneo en América Latina. Revista Religiones Latinoamericanas*, (México), no. 2, julio – diciembre, pp. 149 - 181
- “Identidad y cultura en nuevas iglesias milenaristas”, en Alicia Barabas (comp.) *Religiosidad y resistencia indígenas en el fin del milenio*, Biblioteca Abya –Yala, Ecuador no.11, pp. 257 -268
- Etnicidad y Pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, CONACULTA / INAH
- “Los protagonistas de las alternativas autonómicas” en Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coord.) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Vol. 1, INAH / INI, pp. 15 – 56
- Pluralismo cultural y redefinición del estado en México, Serie Antropológica, No 210*, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, CESPE/UNB
- Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, SXXI/INI

- 1998 “Religiones nativas e identidades étnicas en México” en *Religiones y Sociedad* (México), SG, Asuntos Religiosos, no 2, enero – marzo, 55-77
- 1998b “Proceso civilizatorio, pluralismo cultural y autonomía étnicas”, en Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coord.) *Autonomía étnicas y nacionales*, CONACULTA/INAH, pp. 171 – 194
- 2001 “Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América latina”, en *Diario de Campo*, Boletín de la Coordinación Nacional de Antropología, (México), INAH, marzo, 3 – 18
- Baroja, Julio Caro s/f “El ballet del inquisidor y la bruja” , en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lorilegio/inquisicion/inquisidorbruja.htm>, de la Biblioteca Gonzalo de Berceo
- s/f Soliloquio sobre la inquisición y los moriscos, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lorilegio/inquisicion/inquisicionmoriscos.htm>, de la Biblioteca Gonzalo de Berceo
- Bastian, Jean-Pierre 1989 *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872 – 1911*, FCE, México
- 1991 “La mutación de los protestantismos mexicanos y latinoamericanos: una perspectiva socio – histórica” En *Signos*, (México), UAMI, 197 – 228
- Beckford, J. 1991 “Religion and Power”, en Robbins and Dick Anthony. *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
- Blancarte, Roberto 2000 “Retos y perspectivas de la laicidad mexicana” en Roberto Blancarte (comp.) *Laicidad y valores. Un estado democrático*, SG, ColMex, pp. 117 141
- Blanco Odio, Alfredo 2002 “El derecho de gentes en la Colonia”, en *Democracia Digital* Agosto, en <http://www.democraciadigital.org/etc/arts/0208gentes.html>
- Bloom, Martin, et. al. 1996 *Religious diversity and human rights*, Columbia University Press, New York
- Bourdieu, Pierre 1974 “Condición de clase y posición de clase” en *Estructuralismo y Sociología*, Nueva Visión, Buenos Aires, 73-10
- 1978 - 79 “Symbolic power” en Telos, Washington University, un. 38, winter, pp. 77 – 85
- 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 simbólicas*, 2 ed., Perspectiva, Brasil, pp. 34 - 98.
- 1983 “Campo intelectual, campo de poder y habitus”, en *Campo del poder y campo intelectual*, Folios, México, 11- 35pp.
- 1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus
- 1998 *Cosas dichas*. Gedisa: Buenos Aires
- Burity, J 1997 *Identidad e política no campo religioso*, Editora Universitaria del UFPE/IPESP, Brasil
- Caney, Simon y Peter Jones, (eds.) 2001 *Human rights and global diversity*, Frank Cass, London
- Carbonell, Miguel 2001 “Minorías etno – culturales y derechos colectivos: premisas conceptuales” en Diego Valadés, *Derechos humanos. Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional III*, IIJ/UNAM, (Serie. Doctrina Jurídica, 64), pp. 55 -70

- Carmagnani, Marcello
1993 (1era reimp) El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII, (sección obras históricas), FCE, México
- Carvahlo, José Jorge
1999a Um espaço Público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade, no. 249, Departamento de Antropología, Universidad de Brasília, CESPE/UnB
- 1999b “La metamorfosis de los espíritus”, en Coloquio Internacional. Religión y Símbolo en el Fin del Milenio, La Trinidad, Tlaxcala, octubre
- 2000 A religião como sistema simbólico. Um atualização teórica, 285, Departamento de Antropología, Universidad de Brasília, CESPE/UnB
- Casillas R., Rodolfo
1999 “Del patronato al nombramiento de obispos: inicio de un nuevo entendimiento” en Religiones y Sociedad (México), SG, Asuntos Religiosos, no. 6, mayo – agosto, pp. 83 - 110
- Ceballos, Manuel “El siglo XIX y la laicidad en México”, en Roberto Blancarte (comp.) Laicidad y valores. Un estado democrático, SG, ColMex, pp. 89 - 117
- Chance, John K.
1998 La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época colonial, IOC / Fonca / CIESAS, Oaxaca, (Dishá)
- Cipriani, Roberto
1990 “Religión Difusa” en el Seminario Religión y Sociedad en el DEAS/ INAH, Museo del Carmen, D. F. México.
- Clavero, Bartolomé
1997 “Multiculturalismo y monocosntitucionalismo de lengua castellana en América” en Gómez Magdalena (coord.) Derecho Indígena, INI/AMNU, pp. 65 - 112
- Collier, Jane F.
1995 *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, UNICAH, CIESAS, 1995
- Coordinadora Estatal INI,
Oaxaca, *Propuesta de Plan Regional de Desarrollo de C.D.* Organización Mixe, Zapoteca y Chinanteca, INI
1991
- De Lucas, Javier “¿Qué quiere decir tener derecho a la cultura?, en Abramovich, M. Añon, Ch. Courtis (comp.) *Derecho Social. Instrucciones de uso*, Fontamara, México (Doctrina jurídica contemporánea,14), 2003, pp. 297 -320
- Diario Oficial
1992 *Reforma artículo 4to de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, en *Diario Oficial*, México, martes 28 de enero.
- 1992 *Reforma artículo 130 de la Constitución Política de los Estados Mexicanos*, “Ley de asociaciones religiosas y culto público”, *Diario Oficial*, México miércoles 15 de junio.
- Díaz Cruz Rodrigo
1997 “La vivencia en circulación. Una Introducción a la antropología de la experiencia”, en *Alteridades* (México), año 7, no 13, UAMI, , pp. 5 – 15
- Dobbelaere, Karel,” “Secularity and religion: The persisting tension some methodological suggestions” en *The Journal of Oriental Studies* (Japan), vol. 26, no. 1, 11 - 20
- Durán Rodríguez Arana, Norma
1998 “Laicidad – laicismo ¿Conceptos unívocos y eternos?” en *Religiones y Sociedad* (México), SG, Asuntos Religiosos, no 2, enero – marzo, pp. 73 - 94
- Durham, Cole
1996 “Perspective on religious liberty: A comparative framework”, en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Legal perspective*, vol. 2, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, 1- 44pp
- Elorza, Antonio La inquisición y el pensamiento ilustrado, en http://www.vallenajerilla.com/berceo/lorilegio/inquisicion/pensamiento_ilustrado.htm, de la Biblioteca Gonzalo de Berceo
- Escalante, Yuri, Ari
Rasbsbaum, et al. (comp) *Derechos religiosos y pueblos indígenas: memoria del Encuentro nacional sobre legislación y derechos religiosos de los pueblos indígenas de México*, INI, México
1995
- Esteva, Gustavo “Derechos humanos como abuso de poder” en *Kiwira* (Chihuahua)

- 1995 no. 44, Diócesis de Tarahumara, pp.24 - 36
- Fabre, Artemia Continuidad o ruptura. Relaciones de Poder, un Conflicto Político - Religiosos. (Tesis licenciatura), UAMI, México.
- 1986
- 1988 "Comunidades Eclesiales de Base: Religión y Poder. Apuntes para una interpretación" en *Cuicuilco* (México), No.20, ENAH: pp. 21-25
- 1989 "Religión y política: movimientos de impugnación" Primer Encuentro de Historia Regional, UACJ, Chihuahua.
- 1992 a *Historia y desarrollo de la diversidad religiosa en México*, INI, (cuadernos de trabajo)
- 1992 b "La diversidad religiosa en México", en *El Día Latinoamericano*, 9 de marzo, p14.
- 1992c Diagnóstico socio religioso del estado de Oaxaca. Grupos cristianos y paracristianos, SG. Dirección de Desarrollo Político
- Y Masferrer, Elio "Sociología de las iglesias", en *Relaciones del Estado con las Iglesias*, IJ/UNAM, Porrúa, México.
- 1992d
- 1992e "Comunidades indígenas y conversión religiosa: libertad y derechos" *Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México*, Cuadernos de FLACSO, no. 3, FLACSO, México, 127- 138
- 1994 "Modificaciones Constitucionales (Art. 130 y 4to): Participación y conflicto social en comunidades indígenas", en V Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad (ENAH)
Fecha evento: 6 al 10 Junio
- 1994 "Patrones de asentamiento y conflicto social los distintos protestantismos y sus disidencias", en VII Congreso de Antropología en Colombia Simposio: Huellas religiosas en la construcción de la ciudad. (Colombia)
Fecha del evento: 15 al 18 de Junio
- 1995 "Religión y conflicto social en Oaxaca: entre el abuso de la autonomía y el ejercicio de la libertad religioso" en Marroquín (coord.) *¿Persecución religiosa en Oaxaca?*, IOC/ IIS UABJO/FONCA, (col Dishá), 123 - 173pp.
- 1999 "Conflictos religiosos: pueblos indígenas, conversos, asociaciones religiosas y colisión de sistemas jurídicos", en *América Indígenas*, (México), III/INI Vol. LVIII, No. 1 – 2, enero junio, pp. 321 - 340
- 2001 "Derechos de la Mujer Indígena y Libertad Religiosa" en *Mesa Redonda: La mujer indígena y la libertad religiosa, de la Comisión Nacional de Derechos Humanos*, en Auditorio Temis de la Biblioteca Antonio Caso de la Facultad de Derecho, UNAM
- Fabre, Artemia, Elia Cruz y Teresa Valdivia "Incidencia de la conversión religiosa en el derecho Mixe, Oaxaca, México", Ponencia presentada en el IV Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica del 15 al 19 de Agosto en Quito, Ecuador
- 2004
- Faria, José Eduardo *Direitos humanos, direitos sociais e justiça*, Malheiros Editores, Brasil (comp.)
- 1994
- 1996 "Globalización y los sistemas jurídicos, el caso de Brasil", en *Seminario Sobre Resolución de conflictos alternativos*, Bogotá, Colombia.
- Ferrajoli, Luigi *Derechos y garantías. Ley del más débil*. Trotta, Madrid, (Col. Estructuras y Procesos. Serie: Derecho)
- 2002, 3era ed.
- Fetscher, Iring *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, México, Gedisa.
- 1991
- Florescano, Enrique *Memoria indígena*, Taurus, México
- 2000, 1era reimp.
- García Canclini, Nestor *Desigualdad cultural y poder simbólico*, en *Cuadernos de trabajo*, no. 1, año 1, ENAH, México
- 1986
- García Méndez, Andrés Entre el Apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en

- 1994 Chipas (Diagnóstico socio - religioso), (Tesis licenciatura), ENAH, México.
- Garma, Carlos
1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca*, INI, México
- 1994 "El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas", en *Alteridades* (México), UAMI, no 45
- 1999 "La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos", en *Alteridades*, (México), UAMI, año 9, No. 18, julio - diciembre
- Geertz, Clifford
1987 "La religión como sistema cultural" en, Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, pp. 85 - 168
- Gerhard, Peter
1998 "Villa Alta". Manuel Ríos (comp.) Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca, , IOC / Fonca / CIESAS, Oaxaca, (Dishá)
- Gil Fernando y Ricardo
Corleto, 1998-2003 *La Bula Sublimis Deus De Pablo III, 1537, 2 de junio*, © Pontificia Universidad Católica Argentina, en http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocslgLLA/Paulo3_sublimis.htm
- Giménez, Gilberto
S/f "Hacia una interpretación ideológica – semiótica de la religiosidad popular" en CEE, México (fotocopia),12p
- S/f "Elementos de interpretación" CEE, México (fotocopia),15p
- S/f "La relación cultura poder. Desde el punto de vista de la cultura", CEE, México 17 p
- S/f "Para una concepción semiótica de la cultura", IIS-UAM
- 1978 *Cultura popular y religión en el Anahuac*, CEE, México
- 1982 *Poder, estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político*, jurídico, UNAM, México.
- 1989 "Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México" en *Estudios sobre culturas contemporáneas*, Colima, vol. III, no.7, septiembre., 119-130.
- Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos, Ciesas, México, (Cuadernos de la Casa Chata, serie: Religión y sociedad en el sureste de México), No. 161
- Gobierno del Estado de Oaxaca
de *Plan Estatal de Desarrollo 1986- 1990*
- Información estadística y reportes del estado De Oaxaca, 1998*
- 2005 <http://www.oaxaca.gob.mx/gobtecnica/estatal/reg.htm>
- Gómez, Magdalena
1988 "Derecho consuetudinario indígena" en *México Indígena*, (México) INI, año IV, no. 25, 3 – 5
- 1995^a *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo*, INI, México
- 1995b "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica. El caso de las expulsiones de indígenas por supuestos motivos religiosos en Chiapas, México", en Chenaut, Victoria y Teresa Sierra, *Pueblos indígenas ante el derecho*, Ciesas/Cemca, México, pp. 193 - 220
- 1997 "Derecho indígenas y constitucionalidad: el caso mexicano" en Gómez Magdalena (coord.) *Derecho Indígena*, INI/AMNU, pp. 273 - 303
- 2000 "Las legislaciones estatales y los derechos indígenas" en Seminario sobre derechos indígenas, INI, Gobierno del Estado de Nayarit y la Universidad Autónoma de Nayarit,
- Gluckman, Max
1954 *Rituals of rebellion in Southeast Africa*, Manchester, Manchester University Press
- 1955 *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press
- b *Custom and conflict in Africa*, Oxford, Blackwell

- 1978 *Política y derecho ritual en la sociedad tribal, Akal, Madrid*
- Gruzinski, Serge *El pensamiento Mestizo*, (Biblioteca del Presente, 12), Paidós, Barcelona
- 2000
- Hernández Díaz, Jorge "Las organizaciones indígenas en Oaxaca", en Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coord.) *Autonomía étnicas y nacionales*, CONACULTA/INAH, pp. 385 - 411
- 1998
- Hernández, Adriana Organización social, conversión y administración de justicia: el caso del conflicto religiosos en San Juan Yaeé, comunidad zapoteca, Oaxaca, (Tesis licenciatura) UAMI, México
- 1999
- Hervie -Léger, Danièle *¿Vers un nouveau christianisme?* Cerf, Paris.
- 1987
- 1991 "Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés", en Enrique Luengo González (comp.) *Secularización, modernidad y cambio religiosos*, UIA, México, (Cuadernos de Cultura, no. 1) pp. 83 – 102
- Mucho Del material utilizado en el trabajo se basa en el seminario que impartió: "Secularización" en la UIA, México, 1991
- Heur, Uwe-Jens, Gregor "Human rights imperialism" en *Monthly Review*, Vol. 49, no. 10 en <http://monthlyreview.org/398heur.htm>
- Schrimer
- 1997 (mayo) a 1998 (abril)
- Horton, John *Liberalism, multiculturalism and toleration*, New. York, San Martins Press
- 1993
- INEGI *Censo Nacional de Población, Oaxaca*, 1980, 1990 -98, 2000 en <http://www.inegi.gob.mx/inegi/default.asp>
- Instituto Estatal Electoral de Oaxaca <http://www.iee-oax.org.mx/inicio.php>
- 2004 y 2005
- Jaramillo, Isabel Cristina "El liberalismo frente a la diversidad cultural" en Revista de Derecho Público, (Colombia), Universidad de los Andes, no. 7, pp. 95 - 129
- 1997
- Kay Stern, Peter; Daniel *A History of Land Claims in the Americas*, by Chattanooga Tennessee Copyright. Published @ lewisdt.com by, Courtesy of the Simon Moon Historical Society
- Towers
- 2002 <http://www.lewisdt.com/research/landclaims.html>
- Kelsay, John/ Twiss, *Religion and human rights*, The project on religion and human rights, Sumner B. (eds) New York
- 1994
- Krotz, Esteban "Antropología y derecho", en *México Indígena*, (México) INI, año IV, no. 25, 6 – 14
- 1991 "Aspectos culturales de la problemática actual de los derechos humanos en México", Documento preparatorio para el Seminario los derechos humanos como problema cultural, CONACULTA, México (mimeo)
- Editor *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, (Colección: Autores textos y temas, 36) Anthropos / UAMI
- 2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, UAMI/ FCE
- 2002
- Kymlicka, Will *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, España
- 1996
- Lerner, Natan "Religious human rights under the Unites Nations, en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Legal perspective*, vol. 2, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, 79 - 134 pp
- 1998 "Proselytism, change of religion and international human rights" en *Emory International Law Review*, (EEUU) Emory, Winter, no. 2
- Little, David "Studying Religious human rights: Methodological foundation", en van

- 1996 der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Legal perspective*, vol. 2, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, 45 - 78 pp
- Y Abdulaziz Sachedina y John Kelsay "Human rights and the world's religions: Christianity, Islam and religious liberty" en Bloom, Irene, Paul Martin y W. Proudfoot (editors) *Religious diversity and human rights*, Columbia University Press, N. Y., 213 - 239
- Lemoine, Ernesto 1998 "Algunos datos históricos – geográficos acerca de Villa Alta y su comarca", en Manuel Ríos, IOC / FONCA / CIESAS, Oaxaca, (Dishá)
- López Bárcenas, Francisco, Guadalupe Espinoza, et. Al 2002 *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*. Ce.Acatl/Redes/Casa Vieja/COAPI, 2 ed.
- López Austin, Alfredo 2002 *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, IIA/UNAM, (col. Textos, Serie Antropología e Historia Antigua: 2)
- Machuca, José Antonio 1998 "Acercamiento a la religión indígena", en Yuri Escalante, et.al, *Derechos religiosos y pueblos indígenas: memoria del Encuentro nacional sobre legislación y derechos religiosos de los pueblos indígenas de México*, INI, pp. 30 - 45
- Maduro, Otto 1980 *Religión y conflicto social*, CEE, CRT, México
- Marcuse, Herbert 1968 "Repressive tolerance" en Paul Wolff, (et. al.) *A critique of pure tolerance*, London, John Cape Ltd, PAGINAS
- Marroquín, Enrique S/f "Repercusiones de la nueva ley de cultos para las relaciones entre católicos protestantes en las comunidades indígenas en Oaxaca" (fotocopia)
- 1992 *El botín sagrado: La dinámica religiosa en Oaxaca*, IIS/UABJO, (Col. Barro Nuestro)
- 1995 "Los disidentes religiosos: ¿Intolerancia o resistencia cultural?", en Marroquín, E. (coord.) *¿Persecución religiosa en Oaxaca?* IOC/ IIS UABJO/FONCA, (col Dishá), 71 -122
- 1996 *El conflicto religioso en Oaxaca* (tesis doctoral), UAMX
- Marty, Martin E. 1996 "Religious dimension of human rights" en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Religious perspective*, vol. 1, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, 1- 16 pp.
- Marzal, Manuel 1986 190 Manuel M. *Historia de la antropología indigenistas: México y Perú*, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú
- 1988 *Sincretismo religioso iberoamericano*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Fondo Editorial, CONCTEC, Perú
- 1990 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Fondo Editorial, Perú
- 1991 "Pluralismo Católico" Seminario, en la Universidad Iberoamericana
- 1995 Conferencia Magistral. "Transformaciones religiosas contemporáneas" en *VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad*, ALER y *II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia* ICER, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, Colombia
- Masferrer Kan, Elio 2000 "Religious transformation and social change in Latina America", en Martin, Luther (editor) *Religious transformations and socio – political change. Easter Europe and Latin America*, Mouton de Gruyter, Berlin, N. Y. , 207 - 220
- 2002 "Los derechos religiosos de las comunidades indígenas", en Jorge Alberto González Galván (coord.) *Constitución y derechos indígenas*, IJ/UNAM, (Serie: Doctrina Jurídica, 92), pp.147 - 164
- Mutua, Matua Wa 1996 "Limitation on religious rights: Problematizing religious freedom in the Africa context", en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Legal perspective*, vol.

- 2002 2, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, pp. 411 – 440
Human Rights. A political and cultural critique, University of Pennsylvania Press, Philadelphia,
- Medina, Andrés
1995 “Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico” en *Alteridades* (México), UAMI, año 5, No.9, pp. 7 - 23
- Mercier, Paul
1969 *Historia de la Antropología*, Península, Barcelona, pp. 158 - 212
- Meyer, Jean
1989 *Historia de los cristianos en América Latina*, Siglos XIX y XX, Vuelta, México
- Montes García, Olga
1989 *Conflictos religiosos en el estado de Oaxaca (Reporte de investigación)*, Gobierno del estado de Oaxaca. Dirección Jurídica y de Gobierno.
- 1995 “Los conflictos religiosos en Oaxaca: una aproximación a su estudio”, en Marroquín, E. (coord.) *¿Persecución religiosa en Oaxaca?* IOC/ IIS UABJO/FONCA, (col Dishá),
- 1997 “Movimientos religiosos en Oaxaca: sus características” en *Religión y Sociedad*, (México), SG, Asuntos Religiosos, no. 1, octubre – diciembre, 43 – 65
- Muschett Ibarra, Stanley
1996 “Religious human rights in Central America”, en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Legal perspective*, vol. 2, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, pp. 483 – 496
- Nader, Laura
1998 *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*, IOC/ FONCA/ CIESAS, (col. Dishá)
- 1998b, 2da reimpresión “Variaciones en el procedimiento legal zapoteco en el Rincón”, en Manuel Ríos M, (comp.) *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica*, IOC/ FONCA/CIESAS, (col. Dishá), pp. 129 - 146
- OIT
1989 “Convenio No 169 Sobre Pueblos Indígenas y tribales en Países Independientes”, OIT, Oficina regional para América Latina.
- Olivé, León
1999 *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós/ UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, (Biblioteca Iberoamericana de Ensayos, 6)
- Olivera, Sedano, Alicia
1966 *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, INAH, México
- Ortega Arenas, Joaquín
1992 *La Iglesia y el Estado*, Clarida, México
- Ortiz Renato
1994 “La mundialización de la Cultura”, en Néstor García Canclini *et al. De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*. UAM, México: pp. 183-189.
- Pace, Enzo
1997 “Religião e globalização”, en Oro, Ari Pedro e Carlos Alberto Steil (org), *Globalizaço e religião*, Vozes, Brasil, pp. 25 - 42
- Padgett, Doug
2001 *Anthropology of Religion*, en <http://www.indiana.edu/~wanthro/religion.htm>
- Panikkar, Raimon
2002 “La interpretación intercultural”, en Graciano González R. Arnaiz (coord.) *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, (Razón y Sociedad, 21), pp. 23 – 76
- Parra Mora, León Javier y Jorge Hernández Díaz
1994 *Violencia y cambio social en la región trique*, UABJO/COEPO, OAXACA
- Pastor, Marialba
2004 *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, FCE, FFL/UNAM, México
- Pennington, Kenneth
1998 “History of the rights in western thought” en *Emory Law Journal*, vol. 47(1), pp. 237-252, <http://www.maxwell.syr.edu/maxpages/classes/his381/tierney2.htm>
- Pérez Enríquez, Ma. Isabel *Expulsiones Indígenas. Religión y migración en tres municipios de los*

- 1994
Pérez Portilla, Karla
2001 “Aproximaciones al concepto de `minoría” en Diego Valadés, *Derechos humanos. Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional III*, IJ/UNAM, México (Serie. Doctrina Jurídica, 64), pp.245 - 264
- Poulantzas, Nicos
1980 (19 Ed.) *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, S. XXI, México.
- Poulat, Emile
1992 “Laicización”, Seminario en el Colegio de México
- Prat, Joan
1997 El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas. Ariel, Barcelona
- Quesada, Noemí
1989 *Enfermedad y maleficio*, IIA/UNAM, México,
- Ramírez, Alfredo
“Católicos contra Protestantes: ¿Una lucha por el control de la explotación forestal en Aloapan?”, en Marroquín, E. (coord.) *¿Persecución religiosa en Oaxaca?* IOC/ IIS UABJO/FONCA, (col Dishá),
- Recondo, David
2001 “Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca”, en Lourdes de León Pasquel (Coord.) *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Ciesas, Porrúa, 2001 pp.91 - 113
- Reid, Ann
1999 Disruptions to memory in sixteenth century Mexico, Clacs, King College, London, en <http://www.kcl.ac.uk/depsta/rel/clacs/extranet/reid/disruptions-mex.htm>
- Regino, Adelfo
1999 “La reconstitución de los pueblos indígenas” en Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coord.) *Autonomía étnicas y nacionales*, CONACULTA/INAH, pp. 415 - 424
- Reveles, José
1990 “Oaxaca. El Cultivo de la ira”, *México_Indígena (México)*; Núm. 10; julio, pp. 33-40
- Riis, Ole
1999 “Modes of religious pluralism under conditions of globalization” en *MOST, Journal on Multicultural Societies*, Unesco, Vol. 1, no. 1 en <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001385/138565e.pdf#page=2>
- Ríos Morales, Manuel
1994 *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica*, Culturas Populares, Oaxaca, México
- 1995 “Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca” en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*. Región Valles Centrales, INI, pp. 117 - 232
- 1998 “Los Zapotecos y la autonomía indígena”, en Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coord.) *Autonomía étnicas y nacionales*, CONACULTA/INAH, pp. 445 - 460
- 2001 “Usos Costumbre e identidad entre los zapotecos de las Sierra Norte de Oaxaca” en Lourdes de León Pasquel (Coord.) *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Ciesas, Porrúa, 2001 pp. 71 – 90
- Ríos Vázquez, Othon C.
(Coord)
1988 *Proyecto del Subsistema de Ciudades*. (Tomo 1) CONAPO-Instituto Tecnológico de Oaxaca; Oaxaca.
- Robbins, Thomas, Dick
Anthony (Editores)
1991 In God we trust. New patterns of religious pluralism in America, 2ed. Edition, revised and expanded, Transaction, New Brunswick / London
- Robertson, R.
1987 “From secularization to globalization” en *The Journal of Oriental Studies (Japan)*, vol. 26, no. 1, pp. 28 - 32
- Rohr, Elizabeth
1997 *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*,

- Abya – Yala, Quito, no. 48
- Romero Frizzi, María de los Ángeles
1996
El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca, Ciesas / INI, (Historia de los pueblos indígenas de México)
- Ruegsegger de Gutiérrez, Ferry, 1991
La evangelización de Oaxaca, una perspectiva evangélica, Oaxaca, 47pp.
- Ross, Marc Howard
1995
La cultura del conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia, Paidós (Col. Estado y Sociedad, 28)
- Saldaña, Javier
1999
"Libertad religiosa: derecho fundamental de la persona humana y principio organizativo del estado. Una distinción necesaria en el ordenamiento jurídico mexicano", en *Religiones y Sociedad* (México), SG, Asuntos Religiosos, no 6, mayo – agosto, pp. 9 - 24
- Saler, Benson
1997
"E. B. Taylor and the Anthropology of Religion" en *Marburg Journal of Religion*, Volume 2 , No.1, May <http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/saler.html>
- Salmerón, Fernando
1998
Diversidad cultural y tolerancia, Paidós / Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México, (col. Biblioteca Iberoamericana de Ensayos,, 1)
- Samandu, Luis
1993
"Notas sobre demandas religiosas y vida cotidiana y demandas religiosas populares en Centroamérica", en Casillas, Rodolfo (comp.) *Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México*, FLACSO, México, (Cuadernos de FLACSO no. 3),
- Sánchez Botero, Esther
Justicia y pueblos indígenas. La tutela como medio para la construcción del entendimiento cultural. UNC/UNIJUS, Colombia, 1998
- Santillán, Gustavo
1999
"La tolerancia religiosa y el Congreso Constituyente, 1823 – 1824" en *Religiones y Sociedad* (México), SG, Asuntos Religiosos, no 6, mayo – agosto, pp. 67 – 82
- Santos, Boaventura de Sousa
1991
"Cartografía simbólica de las representaciones sociales: prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho", en Santos Boaventura de Sousa. *Estado, derecho y luchas sociales*, ILSA, Colombia, pp.213- 242
- 1995
Towards a new common sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition, Routledge, New York
- Segato, Laura Rita
1991
"Cambio religioso y desetnificación. La expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina", en *Religiones Latinoamericanas*, 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 religio*, Vozes, Petropolis, pp. 219- 249
- 1998
"Alteridades históricas-identidades políticas: una crítica a las Certeza del pluralismo global", en *Serie Antropológica*, 234, Universidad de Brasilia
- Y Jan Ake Alvarson
(coord.) b
Scott, Lindy, Luis
S/f
1991
"Introduction" en *Religious in transition: Changing adhesions in a merging world*, (fotocopia dada por la propia autora Rita Segato)
Los evangélicos mexicanos en el siglo XX, Kyrios, México
- Secretaria de Gobernación
1988
Salt of the earth. A socio – political history of Mexico city evangelical protestants (1964 – 1991), Kyrios, CUPSA
Los Municipios de Oaxaca. Centro Nacional de Estudios Municipales, México
- S.E.D.U.E
1991
Registros de bienes inmuebles de templos, Oaxaca, México

- Sigmund, Paul E.
1996 "Religious human rights in Latina America", en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Religious perspective*, vol. 1, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, pp. 467- 482
- 1999 "Introduction" en Sigmund, P. (ed), *Religious freedom and evangelization en Latin America. The Challenge of religious pluralism*, Orbis Book, Maryknoll, New York
- Soberanes, José Luis
1999 "The new legislation on religious freedom in Mexico" en Sigmund, P. (ed), *Religious freedom and evangelization en Latin America. The Challenge of religious pluralism*, Orbis Book, Maryknoll, New York, pp. 129 – 138
- Sorroza, Carlos J.
1991 *Economía y Política en Oaxaca: 1970-1990*. Mimeografiado, p. 35, Inédito; IIS-UABJO; Oaxaca
- Sosa, Ignacio. et al.
1995 "El surgimiento del individualismo en sociedad corporativa" *Laberintos del liberalismo*, México, UNAM/ Porrúa, pp.89 - 114
- Spickard, James V
1999 Rights, religious conflict and globalization. Ultimate values in a New World" en *MOST, Journal on Multicultural Societies*, Unesco, vol 1, no. 1 <http://www.unesco.org/most/v1n1spi.htm> o <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001385/138565e.pdf#page=2> o www.unesco.org/shs/ijms/vol1/issue1/ed
- Taylor, Charles
1993 "La política del reconocimiento", en Amy Gutman, *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento". Ensayos de Charles Taylor*, México, FCE, pp. 43 - 107
- Tenzer, Nicolas
1989 *La sociedad despolitizada. Ensayos sobre los fundamentos de la política*, Paidós, Argentina.
- Tierney, Brian
1996 "Religious rights: An historical perspective" en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Religious perspective*, vol. 1, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, 17 - 45 pp
- Touraine, Alain
2000 *¿Podemos vivir juntos?*, FCE, México
- 2004 Foro: *Debate sobre el sujeto*, mesa redonda del 23 al 24 de junio y Conferencia Magistral *El debate sobre el sujeto*, del 23 al 24 de junio, en la Cátedra Alain Touraine, de la Universidad Iberoamericana, sede Puebla, 25 de junio
- Turner, Victor
1974 *Drama fields and Metaphors*, Cornell University Press, New York
- 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
- Valadés, Diego y Rodrigo
Gutiérrez Rivas
2001 *Derechos humanos: Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional III*, IIJ/UNAM, México, (Serie. Doctrina Jurídica, 64)
- 2002 *Problemas constitucionales del Estado de derecho*, UNAM, (Serie: Estudios Jurídicos, 4)
- "Los derechos de los indígenas y la renovación constitucional en México", en Jorge Alberto González Galván (coord.) *Constitución y derechos indígenas*, IIJ/UNAM, (Serie: Doctrina Jurídica, 92), pp. 13 – 20
- Valcárcel, Amelia
(comp.), 1994 *El concepto de igualdad*, Pablo Iglesias, Madrid
- Valdivia, Dounce, Teresa
2001 "En torno al sistema Jurídico Indígenas", *Anales Antropológicos* (México), No. 35, 2000, pp. 63 - 77
- 2005 *Los Sistemas jurídicos indios*, IIA/UNAM, Ponencia presentada en el

- Diplomado Peritaje en Ciencias Antropológicas del CNA/INAH, 3 mayo
- Valero, José A
2002
“El otro como no-cultura y como anticultura en el discurso épico de la conquista de América” en *Espéculo*, (Madrid), Año VIII, N° 20. Marzo-junio, Facultad de Ciencias de la Información Universidad Complutense de Madrid
http://www.ucm.es/info/especulo/numero20/val_otro.html
- Van der Vyver, Johan
1996
“Introduction. Legal dimension of religious human rights: Constitutional text”, en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Legal perspective*, vol. 2, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, IX- XLVII pp
Proceso políticos en Tlayacapan, Morelos, UAM-I, (Cuadernos Universitarios)
- Varela, Roberto
1984
Velásquez, María
2000
Villa – Vicencio, Charles
1996
El Nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, Oaxaca
“Identity, difference and belonging: Religious and cultural rights”, en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Religious perspective*, vol. 1, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, 517 - 538
Estado Plural. Pluralidad de culturas, Paidós. UNAM,
- Villoro, Luis
1999 (reimpresión)
2002
“El estado – nación y las autonomía indígenas”, en Jorge Alberto González Galván (coord.) *Constitución y derechos indígenas*, IIJ/UNAM, (Serie: Doctrina Jurídica, 92), pp. 231 - 240
“El sistema mundial después de la guerra fría” en *La Jornada Semanal*, (México), no. 240, pp. 18 - 22
- Wallerstein, Immanuel
1994
Wilson, Bryan
1987
Witte Jr., John
1996
“Secularization and the survival of the sociology of religion”, en *The Journal of Oriental Studies* (Japan), vol. 26, no. 1, 5 - 10
“Introduction”, en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Religious perspective*, vol. 1, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, - pp XVII – XXXV
A critique of pure tolerance, London, John Cape Ltd
- Wolff, Paul/Herbert
Marcuse, 1968
Wood, James E. Jr
“An apologia for religious human rights”, en van der Vyver, Johan y John Witte, Jr (eds.) *Religious human rights in global perspective. Religious perspective*, vol. 1, Martinus, Nijhoff Pub., The Hague/ Boston/ London, 455- 483 pp
- Wright, Pablo
1997 / 98
“Etnografía y existencia en antropología de la religión” en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires), Argentina, No. 16 /17, pp. 63 - 74
- ENCICLOPEDIAS
Enciclopedia Británica, Edición Multimedia, 1999, en CD
[www. Británica.com](http://www.Britanica.com)
Enciclopedia de los Municipios de México. “El estado de Oaxaca”, en <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/>
Microsoft® Encarta® 2000. © 1993-1999 Microsoft Corporation
Enciclopedia Hispánica, Barsa Internation Publisher, INC.,1999 en CD
Enciclopedia Universal Micronet, Edición Clásica, Madrid, 2001 en CD
- MAPAS
Regiones: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/>
Distritos: <http://www.oaxaca.gob.mx/gobtecnica/estatal/distrit.htm>