

Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas.

Rosalva Aída Hernández Castillo

CIESAS- SURESTE/ Universidad de Stanford.¹

Introducción.

La conversión religiosa de un amplio sector de la población indígena de Chiapas a sectas y denominaciones protestantes ha llamado la atención de científicos sociales que han empezado a desarrollar nuevas líneas de investigación en torno al estudio del cambio religioso. En las últimas dos décadas las conversiones al protestantismo se han incluido como nueva variable en los estudios antropológicos sobre la identidad étnica y de los procesos políticos y sociales de las comunidades indígenas.

Este ensayo pretende hacer una revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas que se ha producido en las últimas décadas. Para el futuro desarrollo de cualquier investigación sobre el tema es necesario tomar en cuenta la producción antropológica existente a la fecha y los debates que se han desarrollado entre diferentes perspectivas teóricas.

I. Antecedentes.

Aunque algunas de las etnografías clásicas sobre el área maya hacen

1 El material para la elaboración de este ensayo fue recabado durante mi trabajo de campo del verano de 1991 financiado por una beca del departamento de antropología de la Universidad de Stanford (Pre-dissertation Fieldwork Fellowship), donde actualmente realizo mis estudios de doctorado. Mi agradecimiento especial al Profesor George Collier por su apoyo incondicional. Agradezco también a Liniana Suárez, sus oportunos comentarios sobre el contenido de este artículo. Las opiniones aquí expresadas son exclusiva responsabilidad de la autora.

mención del incipiente trabajo de las sectas protestantes, no es sino hasta finales de los setenta que empiezan a aparecer trabajos específicos sobre el tema. A raíz de la polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) se publicaron los primeros artículos periodísticos al respecto. En 1970 durante el Congreso de Americanistas realizado en Lima, Perú, se denunció por primera vez a nivel internacional el trabajo desintegrador que el ILV realizaba en las comunidades indígenas de varios países latinoamericanos.

En 1979 el Colegio de Etnólogos y Antropólogos de México suscribió un documento en el que denunció que el ILV "tiene una infraestructura semejante a la de un organismo de espionaje e incluso es posible que sirva de cobertura a organismos de tipo militar o de penetración estratégica de Estados Unidos" (C. E. y A. 1979:10). Este fue el inicio de una larga campaña periodística que culminó con el rompimiento del convenio existente entre el ILV y la Secretaría de Educación Pública de México.

Esta denuncia marcó las futuras líneas de investigación, polarizando el análisis entre quienes compartían las premisas del Colegio de Etnólogos y Antropólogos (Fábregas A. 1980, Ochoa J. 1975, Pérez G. & Robinson S. 1983, Rodríguez E. 1982, Rus & Wasserstrom 1979) y quienes las impugnaban (Bastian 1983, 1986, Casillas 1988, 1989, Stoll 1984). Para fundamentar sus argumentos, miembros del Colegio realizaron una serie de investigaciones sobre los materiales difundidos en las comunidades indígenas, analizando el tipo de trabajo lingüístico y antropológico realizado por el ILV y la estructura logística de sus centros. Una antología de estos materiales fue publicada por la editorial Proceso bajo el título *El Instituto Lingüístico de Verano* (1981).

Chiapas y Oaxaca eran considerados dentro de este debate como los estados cuya población indígena había sido más "afectada" por el trabajo de las sectas protestantes. A raíz de estas denuncias se empiezan a producir una serie de trabajos antropológicos y sociológicos con respecto al tema que podríamos clasificar en cuatro tipos principales: Primero, tenemos las revisiones históricas sobre el desarrollo del protestantismo en la entidad que han sido realizadas principalmente por los mismos organismos religiosos. Segundo, los trabajos que presentan una panorámica general sobre el protestantismo en Chiapas, fundamentalmente basados en cuadros estadísticos de Censos Nacionales y registros de inmuebles de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (SEDUE). Después, los estudios de caso que abarcan la población ladina, tzeltal, tzotzil, chuj, kanjobal, chol, y mam. Finalmente los ensayos sobre la población tzotzil de San Juan Chamula que

ameritan un apartado especial por la importancia que ha tomado el problema de los expulsados en los últimos años y la cantidad de análisis existentes al respecto.

II. Historia del Protestantismo en Chiapas.

En los trabajos clásicos sobre la historia del protestantismo en México de Jean Pierre Bastian (1983, 1986, 1989) se menciona de manera marginal la historia del protestantismo en el sureste. Bastian señala que a partir de la Conferencia Misionera de Cincinatti (1914)², América Latina es dividida para su evangelización entre diferentes denominaciones protestantes. El sureste de México quedó bajo la jurisdicción de la iglesia Presbiteriana del Norte, que se había caracterizado por sus posiciones liberales, antiesclavistas, en contraparte con su homóloga del sur. Sin embargo, la Iglesia Presbiteriana del Norte le cedió la responsabilidad de la obra misionera de Chiapas a la Iglesia Reformada de América. Salvo algunos datos aislados sobre el sureste mexicano, la obra de Bastian se centra en presentar una panorámica a nivel nacional del desarrollo del protestantismo en México.

A pesar de que no existe a la fecha una historia del protestantismo chiapaneco, la Iglesia Presbiteriana en la entidad realizó el esfuerzo de sistematizar su historia a partir de la revisión de documentos internos y de la recopilación de testimonios, integrados en el libro *El Presbiterianismo en Chiapas: Orígenes y Desarrollo* elaborado por el presbítero Hugo Esponda Cigarroa (1986).

Este libro realizado desde una perspectiva confesional, es una de las fuentes más completas para conocer la historia del presbiterianismo en Chiapas, así como de otras instituciones religiosas vinculadas a esta denominación, como son el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), la Iglesia Reformada en América y la Misión Centroamericana.

El texto de Esponda refleja la perspectiva etnocentrista de un sector del clero presbiteriano con respecto a la población indígena y en muchos casos el total desconocimiento de ciertos grupos étnicos; por ejemplo al referirse

2 Desde principios de este siglo América Latina se empieza a vislumbrar como área de acción para los protestantismos norteamericanos a partir de la Conferencia Mundial de Edimburgo (1910). En esta reunión las denominaciones protestantes europeas rechazan la posibilidad de realizar trabajo de evangelización en Latinoamérica por considerarla un continente cristiano. Sin embargo la delegación estadounidense impugna los planteamientos europeos y decide celebrar su propia conferencia en Cincinatti para formar el Comité de Cooperación para América Latina.

a mayas, tojolabales y mames los caracteriza como grupos indígenas "desaparecidos". Sin embargo, proporciona una importante información sobre los orígenes del presbiterianismo en las distintas regiones geográficas chiapanecas. A través de una serie de monografías se hace una historia detallada de la implantación del presbiterianismo en las zonas de Mariscal, Chol, Tzotzil y Tzeltal, de San Cristóbal de Las Casas, Soconusco y Tuxtla Gutiérrez y en los Distritos de Comitán y Las Margaritas.

Mucho más limitado resulta el pequeño artículo titulado "El Protestantismo en Chiapas" elaborado por Raúl Orlando Lomelí Radillo (1986) en el que se hace una breve introducción de los orígenes del protestantismo en el estado, para después describir lo que se denomina "iglesias y sectas" que trabajan en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. El ensayo finaliza advirtiendo sobre el impacto desintegrador que tienen esos nuevos movimientos religiosos en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas.

La escasa investigación histórica que se ha hecho en torno al protestantismo en Chiapas hace que las principales fuentes documentales con que se cuente sean los documentos oficiales existentes en las distintas instituciones religiosas no católicas que operan en el estado y el material hemerográfico del último siglo. Una importante tarea a realizar es la sistematización y análisis de estos materiales, para poder entender el desarrollo histórico de las instituciones religiosas que trabajan en Chiapas.

III. Panorámica sociodemográfica.

Como parte introductoria del proyecto "Religión y Sociedad en el Sureste de México" realizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Gilberto Giménez realizó el trabajo *Sectas Religiosas en el Sureste: Aspectos Sociográficos y Estadísticos* en el que analiza datos censales y de la SEDUE referentes al desarrollo del protestantismo en cinco estados del sureste mexicano: Tabasco, Chiapas, Quintana Roo, Campeche y Yucatán.

La publicación abarca tres partes: la primera está constituida por una propuesta teórica para analizar el trabajo de los grupos religiosos no católicos en el contexto mexicano retomando la tipología de las sectas elaborada por Bryan Wilson (1980). En la segunda se hace una revisión hemerográfica de la manera en que el problema ha sido abordado por la prensa nacional criticando el trato amarillista que no hace distinciones entre

denominaciones históricas y sectas fundamentalistas. Finalmente, la tercera parte está dedicada a tablas y gráficas que ilustran la expansión de los grupos no católicos en los cinco estados del sureste desde 1930 hasta 1989. A pesar de que el ensayo intenta criticar la llamada "teoría de la conspiración", Giménez termina reproduciendo la misma visión maniquea que dice cuestionar, al concluir que "[l]a expansión de las sectas planteará inevitablemente graves problemas a la identidad y a la memoria cultural de la región. Porque no hay que olvidar que lo que nos llega y seguirá llegando aquí no es ni será un sectarismo puramente religioso y aséptico, sino un sectarismo impregnado de cultura popular norteamericana una 'American Christianity' religiosamente fundamentalista y políticamente conservadora" (Giménez 1989:42).

Con una perspectiva completamente diferente Rodolfo Casillas (1987, 1988) analiza los datos referentes a la adscripción religiosa de la población chiapaneca presentados en los últimos tres Censos Generales de Población (1964, 1971, 1984) y complementa su análisis con los resultados de una encuesta aplicada en la región del Soconusco y recorridos de campo en la zona de los Altos. Casillas hace énfasis en las causas endógenas que han provocado un acelerado desarrollo del protestantismo en las últimas décadas. Su argumento principal es que cuando se reducen los cauces legales de las expresiones populares, la religión se convierte en un vehículo de ellas, por lo que el auge de los grupos religiosos no-católicos en la entidad está relacionado con el hecho de que "[e]n Chiapas los espacios y las vías legales de expresión de inconformidad social, política y económica de los grupos subalternos han sido de facto reducidos a su mínima expresión por los grupos de poder local y regional" (Casillas 1988:111).

En los artículos de Casillas se hacen dos afirmaciones que resultan cuestionables. Por un lado se advierte que el grupo religioso que está creciendo con mayor rapidez en la entidad es los Testigos de Jehová, conclusión que no se puede obtener con base en los censos poblacionales presentados, que incluyen a todos los grupos religiosos no-católicos bajo el rubro de "protestantes". Considerando los datos de SEDUE manejados por Giménez (1988) y con base en mi experiencia de campo en la frontera sur, podría afirmar que si bien los Testigos de Jehová es de los grupos religiosos que realizan campañas proselitistas más agresivas, su aceptación ha sido limitada en Chiapas, reduciéndose su área de influencia a las zonas urbanas y a algunos municipios fronterizos.

Por otra parte, Casillas advierte un crecimiento de la población "sin

religión" mucho más acelerado que el de la población protestante, concluyendo que los chiapanecos se están volviendo ateos. A la hora de considerar estos datos censales es necesario recordar que un alto porcentaje de la población chiapaneca es indígena y no considera a la religión tradicional o "costumbre" como religión y lo más probable es que hayan contestado que no profesaban ninguna religión, cuando se les aplicó un cuestionario en español apenas inteligible. Finalmente es importante recordar en lo que se refiere tanto al trabajo de Giménez como a los artículos de Casillas, que los datos gubernamentales son poco confiables sobre todo en lo que respecta a la religión, considerando que muchos inmuebles religiosos no son registrados, para evitar que pasen a ser propiedad del Estado según lo establece la Constitución mexicana.

Dentro de los ensayos que presentan una panorámica general, se encuentra también la investigación realizada por el Instituto Nacional Indigenista (INI) bajo la coordinación de Marco Antonio Pérez Martín del Campo y Silvia Romero Herrera (1988). Aunque el trabajo de campo se realizó en 21 comunidades de las regiones fronterizas de Selva y Sierra, el informe presenta datos censales sobre toda la entidad, utilizando los Censos Poblacionales y de Vivienda de 1895 a 1980.

El informe del INI tiene como hipótesis principal que el cambio en la religiosidad popular implica un cambio de identidad cultural y la disolución de la identidad étnica. Este cambio es analizado como resultado de dos factores, por un lado las influencias misioneras extranjeras y por otro el desgaste de las estructuras políticas tradicionales que provoca una situación de anomia social.

Los investigadores del INI rechazan la propuesta de Jean Pierre Bastian (1985) sobre el carácter contestatario de los grupos protestantes. Señalan que dado el carácter pro-norteamericano e individualista de los valores que promueven las disidencias religiosas y considerando que desarticulan los mecanismos de solidaridad étnica, es imposible plantear la disidencia religiosa como "voluntad política de resistencia".

La investigación del INI nos dice mucho de las contradicciones que permean el indigenismo mexicano actual, por un lado el discurso marxista heredado de los años sesenta y por otro una práctica fuertemente influenciada por el culturalismo norteamericano. Las primeras ciento sesenta páginas del trabajo están dedicadas a esclarecer las premisas teóricas, analizando los conceptos de frontera, cohesión étnica, religiosidad popular, hegemonía e ideología y a desarrollar un marco histórico sobre la región fronteriza. Se

apunta que la investigación está fundamentada en un análisis desde “un ángulo materialista y crítico”.

Contradictoriamente, la investigación de campo consistió en aplicar un test psicológico denominado “Cuestionario psicosociocultural de la filosofía de la vida”, el cual “ha demostrado que los mexicanos desarrollamos un mecanismo de confrontación pasivo hacia la vida, mientras que los norteamericanos uno activo” (p. 165). El test intenta determinar “el grado de cohesión por comunidad y evaluar si efectivamente el cambio de religión ha provocado en los individuos cambios en la filosofía de la vida, aplicando en comunidades indígenas el instrumento elaborado por el psicólogo Rogelio Díaz Guerrero” (p. 167).

Con base en esta perspectiva, más cercana a la escuela de Cultura y Personalidad que al marxismo anunciado en los primeros capítulos, se analiza el cambio religioso en diecinueve comunidades chiapanecas: cuatro fronteras, cuatro en la selva de Las Margaritas y once en la Sierra, entre católicos, presbiterianos, adventistas, pentecostales y Testigos de Jehová.

IV. Estudios de Caso.

Los estudios de caso sobre los procesos de cambio religioso en Chiapas se limitan a avances de investigación publicados en forma de artículos, tesis de licenciatura y maestría y cuatro informes realizados en el marco del proyecto “Religión y Sociedad” del CIESAS—SURESTE, publicados dentro de la serie Cuadernos de la Casa Chata.

Entre los artículos tenemos el de Nancy Mondiano (1987), basado en una encuesta aplicada a veinticinco indígenas protestantes —quince hombres y diez mujeres— de San Andrés Larráinzar, San Juan Chamula, Oxchuc y Simojovel. El ensayo presenta un recorrido histórico por los procesos de cambio religioso en la región de los Altos de Chiapas, haciendo hincapié en que no se trata de fenómenos nuevos, sus orígenes se remontan a los desplazamientos de zoqueanos por los mayas hace unos dos mil años. Lo novedoso, señala Mondiano, es que algunas de las últimas transformaciones religiosas han sido voluntarias y pacíficas. La violencia que ha caracterizado las expulsiones de disidentes religiosos en Chamula está completamente ausente del análisis.

Con base en las encuestas la autora concluye que los nuevos grupos religiosos no-católicos satisfacen ciertas necesidades de la población indígena, entre las que están: mejorar la salud acabando con la brujería(sic);

eliminar las borracheras y los pleitos; crear un nuevo grupo de pertenencia y aumentar los recursos económicos (p. 916). Tenemos nuevamente la visión funcionalista de la comunidad "armónica" en la que las instituciones ayudan a re-establecer el orden social.

Dentro de esta misma línea se encuentra el trabajo de Susanna Rostas sobre el cambio religioso en Tenejapa (1984). El artículo señala que las conversiones proveen a los tenejapanecos una nueva forma de expresar su identidad indígena. Los nuevos grupos religiosos (presbiterianos, evangélicos y bautistas) le permitieron a la población tzeltal mover los centros religiosos de la cabecera municipal a los parajes y su llegada coincidió con la crisis en la visión tradicional del mundo, traída por los fertilizantes y la medicina occidental. Para Rostas la conversión no se encuentra relacionada con cambios en las creencias, éstos se dan en etapas posteriores, sino con razones más pragmáticas que se relacionan con la adaptación a los procesos de modernización que sufren las comunidades, dentro de los cuales se da una re—definición de la identidad étnica.

Tanto Mondiano como Rostas comparten la premisa de que los indígenas como sujetos sociales "utilizan" el protestantismo para enfrentar los procesos de modernización. Se trata de individuos "libres" que optan por lo que más les conviene socialmente. Esta perspectiva de resistencia étnica subsume una concepción específica del individuo que es necesario problematizar.

Dentro de esta misma línea que enfatiza los procesos de resistencia étnica, se encuentra mi monografía, elaborada en el marco del proyecto "Religión y Sociedad" (Rosalva Aída Hernández 1989). Este informe se basó en el trabajo de campo en una comunidad fronteriza chuj—kanjobal, el ejido Cuauhtémoc. Se trata de un poblado de 1519 personas, que presenta una diversidad lingüística al ser resultado de la unión de chujes y kanjobales; una diversidad sociopolítica al reunir ejidatarios mexicanos y refugiados guatemaltecos y una diversidad religiosa al existir cinco grupos religiosos diferentes.

El trabajo relaciona el desarrollo histórico de la comunidad con los procesos de cambio religioso, diferenciando entre lo que los grupos religiosos predicán al interior de las comunidades y lo que la población retoma y reelabora. Desde esta doble perspectiva analizo el trabajo de los Testigos de Jehová, la Iglesia Nacional Presbiteriana, la Misión Centroamericana y la Teología de la Liberación de la Iglesia Católica. El informe concluye criticando el debate sobre la naturaleza conservadora o revolucio-

na de los protestantismos latinoamericanos, al señalar que "El caso de Cuauhtémoc viene a reafirmar que son los sujetos sociales los que le dan contenido a las doctrinas. El protestantismo no es revolucionario ni reaccionario en sí mismo, es la coyuntura histórica, espacial y sobre todo los grupos sociales, los que le dan contenido en uno u otro sentido" (Hernández 1989: 207) No obstante mi crítica a la visión esencializadora de los protestantismos, este trabajo refleja una perspectiva totalizadora de las instituciones. Dependiendo del momento histórico, los grupos religiosos son espacios de resistencia o reproducción, presuponiendo con esta dicotomía que las instituciones únicamente pueden jugar uno u otro papel.

Dentro de la misma serie se encuentra la monografía sobre Tziscoa elaborada por Cruz Burguete (1989) también entre chujes y kanjobales. Este ensayo parte de las premisas de que los procesos de cambio religioso entre la población fronteriza están relacionados con la crisis económica y política que pasa la nación, la cual es especialmente aguda en Chiapas y "[e]n consecuencia la población rural se encontraría en una situación desesperada buscando respuestas a sus necesidades económicas, a sus demandas políticas y democráticas, pero también en igual medida ansiosos de una explicación de índole espiritual" (Cruz Burguete 1989:85).

Asimismo el autor señala cinco factores que determinan la conversión religiosa:

1. Inconsistencia de la Iglesia Católica entre la población indígena.
2. El contenido milenarista del discurso protestante.
3. Las aspiraciones individuales frente a la modernidad.
4. La versatilidad de las prácticas religiosas protestantes.
5. La crisis de confianza en las instituciones.

Con base en estos cinco factores se analizan los cuatro grupos religiosos no-católicos existentes en Tziscoa: Testigos de Jehová, Evangelio de Jesucristo, Pentecosteses y Adventistas del Séptimo Día, determinando cuáles son los factores más importantes dependiendo de las características de la denominación religiosa.

Los otros dos estudios de caso de la serie "Religión y Sociedad" lo constituyen los trabajos sobre Tapachula y Yajalón de Angeles Ortiz y Elizabeth Juárez, respectivamente.

El estudio de Angeles Ortiz se centró en la colonia "5 de febrero" en la ciudad fronteriza de Tapachula, que concentra a siete mil habitantes, distribuidos en diez grupos religiosos diferentes (Cuarta Iglesia Bautista, Iglesia Bautista Príncipe de Paz, Iglesia Evangélica Presbiteriana Filadelfia,

Adventistas del Séptimo Día, Cuarta Iglesia del Nazareno, Iglesia Evangélica Internacional, Soldados de la Cruz de Cristo, Iglesia Evangélica Cristiana, Iglesia Central Príncipe de Paz, Iglesia Luz del Mundo, y Testigos de Jehová). El trabajo de Ortiz también retoma la premisa funcionalista que concibe a la religión como reestablecedora del orden en estados de anomia y señala que “La expansión de las denominaciones y los grupos religiosos en Tapachula se liga a las consecuencias del crecimiento de esta ciudad, inseguridad económica y social, desigualdad, indiferencia, anomia, etcétera, y por otro lado la carencia de sacerdotes y agentes de pastoral” (Ortiz 1989:94). Al analizar las formas de trabajo en cada uno de los grupos religiosos la autora advierte que reflejan en su interior las contradicciones de la sociedad global.

A partir de estas premisas Ortiz concluye que mientras no exista un cambio en la situación económica que permita a los individuos lograr las aspiraciones personales que “den sentido a su vida”, van a continuar proliferando los grupos religiosos que ofrecen un modelo alternativo de interpretación de la realidad y ponen orden en situaciones caóticas (cfr. p. 95). ¿Se puede deducir de esto que en las sociedades sin crisis económicas la gente es menos religiosa? ¿Que todas las sociedades tienden a estar en equilibrio y a reestablecer el orden a través de sus instituciones? Las viejas premisas Durkhemianas continúan presentes en los estudios de la religión.

Por su parte, Elizabeth Juárez Cerdi analizó el trabajo de once grupos religiosos en Yajalón, una “Ciudad Confesionalmente Pacífica”. A diferencia de la situación en los Altos de Chiapas –que abordaremos más adelante– en Yajalón conviven pacíficamente: católicos, pentecosteses, presbiterianos, evangélicos independientes, adventistas del séptimo día, bautistas, presbiterianos tzeltales, Testigos de Jehová e integrantes de la Iglesia de Dios de la Profecía y del Instituto Lingüístico de Verano.

Juárez Cerdi, relaciona esta convivencia pacífica con la línea ecuménica desarrollada por la Teología de la Liberación y con la densidad de población de Yajalón que permite que existan suficientes habitantes para todos los grupos (30,446 habitantes). El análisis de las causas endógenas de las conversiones también es privilegiado por Juárez Cerdi, que plantea que los nuevos movimientos religiosos satisfacen: la búsqueda de poder o autoridad; el deseo de prestigio o reconocimiento social; la necesidad de formar parte de un grupo; la evasión de la realidad; la búsqueda de un orden en situaciones de crisis y el deseo de cambio material e individual.

El estudio sobre Yajalón también toma partido en el debate sobre el

carácter transformador o conservador de los protestantismos y señala que "Estas religiones a través de la producción de bienes simbólicos justifican la realidad existente, por lo que limitan y a veces sancionan la participación de los individuos en los procesos de cambio a nivel político, social y económico. No son movimientos de protesta del orden establecido, sino de legitimación pasiva" (Juárez 1989:197).

Entre las investigaciones en proceso de las que se han presentado algunos avances, está la de María Teresa Olvera sobre cambio religioso y medicina tradicional (1991). Este proyecto intenta acercarse a la manera en que la nueva ideología religiosa se inserta en la vida cotidiana de los indígenas tzotziles de San Pedro Chenalhó. El objetivo de esta investigación es ver cómo se dan los procesos de consumo simbólico dentro de sectas y denominaciones protestantes y cómo influyen en el uso y desuso de la medicina tradicional.

Yo he desarrollado el análisis iniciado entre chujes y kanjobales sobre los procesos de reelaboración religiosa que se dan al interior de sectas y denominaciones protestantes, trabajando ahora entre población mam migrante en la selva de Las Margaritas. Cuestionando mis premisas anteriores sobre la dicotomía entre resistencia y asimilación intento problematizar la visión de las instituciones religiosas y estatales como espacios de conflicto en donde los procesos de resistencia y la asimilación no son fácilmente diferenciables. Este informe preliminar (1991), rechaza la visión esencializadora de la identidad étnica analizando las conversiones al protestantismo como parte de un proceso histórico más amplio en el que la identidad mam se ha redefinido en contextos de conflicto y negociación con el Estado y con las instituciones religiosas. A través del análisis de dos sectores diferentes de la población mam: ejidatarios de la Sierra y colonizadores de la selva, establezco una relación entre el contenido del discurso religioso de los Testigos de Jehová y de la Iglesia Nacional Presbiteriana y la historia específica de las comunidades mames a las que estos dos grupos religiosos han apelado.

Los estudios de caso aquí reseñados cuestionan la visión maniquea de los grupos protestantes presentada por los trabajos pioneros en torno al ILV. Al contextualizar los procesos de conversión religiosa y relacionarlos con otros procesos sociales más complejos, el problema de la "penetración imperialista" deja de ser el centro de la discusión en torno al protestantismo en Chiapas.

V. El debate en torno a los expulsados chamulas.

El "conflicto religioso" en San Juan Chamula ha trascendido el ámbito de la academia y se ha convertido en un foco de atención para la prensa nacional, funcionarios gubernamentales y organismos de derechos humanos. La existencia de aproximadamente diez mil expulsados chamulas se ha convertido en un serio problema que ha sido analizado desde diferentes perspectivas.³

La expulsión de protestantes de diversos parajes del municipio de San Juan Chamula había sido presentada por la prensa como un problema meramente religioso, el carácter político del conflicto fue señalado por primera vez en un artículo ya clásico escrito por Jan Rus y Robert Wasserstrom en 1979. En este ensayo los antropólogos norteamericanos hacen una historia de los vínculos del ILV con el Estado mexicano y más específicamente con el Instituto Nacional Indigenista (INI), señalando que el organismo religioso se convierte en asesor de los indigenistas para atacar lo que consideraban "los tres pilares del atraso del indígena": el alcoholismo, la brujería y el monolingüismo. Asimismo, se analiza la participación del INI en la formación de un nuevo tipo de cacicazgo indígena que se convirtió en intermediario entre las comunidades tzotziles y el Estado.

La escasez de tierra dio origen a una serie de disputas entre los pobladores de Chamula, que fueron aprovechadas por el ILV: "Los misioneros concentraron invariablemente su atención en los miembros de la facción más insegura, hombres y mujeres se convertían al protestantismo como medio para afirmar su independencia ante las autoridades tradicionales. Desafortunadamente, en muchas ocasiones este desenlace conducía a nuevas matanzas, ahora presentadas como conflictos religiosos" (Rus & Wasserstrom 1979:150).

Lo novedoso de este artículo, en la época en que fue publicado, era señalar la naturaleza represiva e ilegítima del sistema de poder indígena existente en Chamula, como un factor que permitió a los misioneros extranjeros minar las prácticas tradicionales e introducir un nuevo credo religioso.

3 Nuevas aportaciones a este debate surgieron en la Audiencia Pública organizada por el Congreso del Estado de Chiapas el 22 y 23 de abril de 1992. Para más información consultar la "Memoria de la Audiencia Pública sobre los Expulsados Indígenas y Respeto a las Culturas, Costumbres y Tradiciones de esos Pueblos", H. Congreso del Estado de Chiapas.

Otro documento importante para entender la formación de este nuevo tipo de cacicazgo y los conflictos de poder en San Juan Chamula, es el informe pastoral presentado por el sacerdote Pablo Iribarren en 1980, que resume el trabajo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en ese municipio de 1966 a 1977. El documento tiene una parte de antecedentes históricos, en la que se hace un recuento de las rebeliones chamulas señalando su carácter milenarista. Después se reconstruye el trabajo reciente de los sacerdotes católicos a raíz de que se estableció en 1966 la llamada Misión Chamula, los roces con los caciques locales, la prohibición de las autoridades tradicionales de predicar en los parajes, la expulsión de los sacerdotes católicos y las distintas etapas de negociación. El informe pastoral hace una cronología de los enfrentamientos internos de Chamula presentando la complejidad de los conflictos y su carácter político, económico y religioso. Sin embargo, la manera en que Iribarren se refiere a la población indígena nos da algunos indicios para entender el rechazo de un alto porcentaje de la población tzotzil a la Misión Chamula, señala por ejemplo: "El indígena chamula es terco y testarudo, indiferente al dolor y criminal, muy entregado a la embriaguez" (Iribarren 1980:15).⁴

El primer trabajo académico amplio sobre el tema fue la tesis de licenciatura presentada por Gabriela Robledo Hernández en 1987. En este trabajo, la autora señala que el protestantismo indígena de San Juan Chamula presenta características de un "culto de crisis" ya que responde a las profundas fisuras que afectan a la sociedad indígena contemporánea. Asimismo hace hincapié en el componente milenarista del discurso protestante y vincula estos nuevos movimientos religiosos con otros movimientos milenaristas registrados en la historia colonial de la población tzotzil. La situación de crisis por la que pasa San Juan Chamula es relacionada con dos acontecimientos que en los últimos cien años han afectado profundamente a la comunidad indígena "su inserción en la economía capitalista y la puesta en práctica de una política indigenista que ha promovido esa inserción capitalista al interior de la comunidad" (Robledo 1987: 91).

La tesis de Robledo retoma algunos de los elementos ya señalados por Iribarren, añadiendo información sobre el proceso organizativo de la población expulsada. Se analiza cómo la formación en 1982 del Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), ha superado el

4 Con relación en este informe es interesante ver las críticas que de Andrés Aubry hace Iribarren con respecto a su perspectiva etnocentrista de la cultura indígena en una carta personal que se encuentra en los archivos de INAREMAC en San Cristóbal de Las Casas.

faccionalismo político derivado de las diferencias religiosas. El CRIACH ha unificado a expulsados católicos y protestantes en torno a la lucha por el regreso a Chamula, la recuperación de sus tierras, el alto a las expulsiones y la defensa de la libertad de cultos.

La autora profundiza en la manera en que la vida comunitaria se ha reorganizado en los asentamientos de expulsados, a partir del estudio de caso de la comunidad de Betania. Surgen muchas interrogantes de la información que Robledo presenta sobre Betania, en el nuevo asentamiento surgen nuevos cacicazgos y la Iglesia Presbiteriana se divide estableciéndose dos templos, las fricciones se acentúan y se dan nuevas expulsiones. ¿Repiten los expulsados el mismo uso ilegítimo del poder que adjudican a los caciques tradicionales? Robledo no profundiza al respecto, pero la rica información presentada en esta tesis apunta hacia nuevas líneas de investigación sobre el tema.

La misma problemática es analizada por la tesis de maestría de María Isabel Pérez Enríquez, "Migración y Religión en los Altos de Chiapas" presentada en 1990. A pesar de que el trabajo demuestra un amplio conocimiento de textos teóricos sobre migración, campesinado, ideología y religión, dedicando tres cuartas partes del trabajo a definir y discutir cada uno de los conceptos utilizados, al momento de aplicar este marco teórico para el análisis del material de campo, se ponen de manifiesto las limitaciones de la investigación. Con base en una encuesta aplicada a 277 familias (1059 personas) de Larráinzar y 444 familias (22,059 personas) de San Pedro Chenalhó, Pérez Enríquez intenta esclarecer las razones de las "migraciones" de carácter económico y religioso (sic). A pesar de que las encuestas se aplican en esos dos municipios, la tesis aborda la historia del conflicto de San Juan Chamula e intenta hacer generalizaciones para los Altos de Chiapas, por lo que la incluyo dentro del presente apartado. La autora concluye que "aun cuando la estructura económica determina la migración, la superestructura ideológica religiosa tiende a manifestarse como causa directa de los procesos migratorios, situación que caracteriza sobre todo a las comunidades indígenas" (Pérez 1990:264). Aunque el trabajo presenta como anexos varios testimonios muy interesantes, esta información no logra ser integrada al análisis que termina repitiendo las acusaciones contra "las sectas protestantes", como "reaccionarias e irrespetuosas de la cultura indígena".

Este debate entre el respeto a las culturas indígenas y el derecho a la libertad de cultos, se acentuó a partir de la discusión en torno al artículo

cuarto constitucional que intenta legislar los derechos de la población indígena y el “respeto a usos y costumbres”.

Héctor Tejera (1991a, 1991b) pone como ejemplo el caso de San Juan Chamula para advertir los peligros que tiene el esencializar la identidad étnica como inmutable y la cultura indígena como básicamente democrática. Asimismo, señala que el sector caciquil inserto en el ámbito de la parafernalia religiosa es el principal interesado en el mantenimiento de las prácticas rituales, por lo que “la defensa por el mantenimiento de las costumbres religiosas tradicionales es insostenible, pues implica la defensa de las estructuras políticas que la mantienen y de la dominación que ejerce entre la población indígena” (Tejera 1991a:12).

Carlos Monsiváis (1991) comparte la perspectiva de Tejera y critica a la izquierda académica por dar su visto bueno (sic) a la persecución religiosa en las comunidades indígenas señalando que “La inmovilidad de las comunidades se intenta preservar sólo a través de la unanimidad religiosa ignorando los embates de la modernidad y las leyes de la República... si es dolorosa la ruptura interna de los grupos, es terrible demandar, para que esto no suceda, la sujeción irrestricta a la mentalidad tradicional con el agravio consiguiente a los derechos humanos de una minoría creciente” (Monsiváis 1991:15).

Una tercera perspectiva en este debate es la de Andrés Fábregas (1991) quien contesta a Monsiváis señalando que es falso que el protestantismo haya servido para confrontar y debilitar las estructuras tradicionales de poder, y que al contrario ha contribuido a su reforzamiento. Fábregas compara el fenómeno de las expulsiones en Chamula con las acusaciones de brujería en África que usan para la recuperación de territorios, al provocar la migración y permitir que se ocupen nuevos espacios geográficos. Asimismo señala que Tejera y Monsiváis satanizan la estructura local de poder sin entenderla, sin darse cuenta que su éxito reside en que garantiza la permanencia de “la” cultura. El artículo finaliza señalando que lo que está en juego en San Juan Chamula es que las autoridades locales “Reclaman respeto a su propia visión de la democracia bastante distinta de nuestra concepción de competencia entre partidos políticos e ideologías. La cuestión religiosa sirve para dirimir otros asuntos, entre ellos y en forma destacada, el de la presión demográfica sobre el territorio”.

Lo que resulta problemático del planteamiento de Fábregas es que la llamada “visión indígena de la democracia” en San Juan Chamula cuenta con el apoyo del partido oficial. Me pregunto si los expulsados chamulas

comparten con los caciques lo que el autor llama "visión indígena de la democracia". Por otra parte el artículo confunde causas con efectos, parecería que la migración, efecto del conflicto, es la razón premeditada de éste, un argumento problemático si se considera el número de muertes, violaciones y vejaciones que esta "Apropiación del espacio territorial" ha costado.

La complejidad de este problema se ve reflejada en la ponencia presentada por Gaspar Morquecho en la XXII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.⁵ La experiencia del autor como asesor de la organización de Representantes indígenas de los Altos de Chiapas (ORIACH) en los últimos ocho años, le ha permitido tener acceso a una información muy amplia que incluye el conocimiento de los conflictos internos al interior de las comunidades de expulsados. Morquecho coincide con Robledo y Tejera al señalar que las expulsiones buscan entre otras cosas mantener una estructura de poder y que la tolerancia del gobierno intenta favorecer el caciquismo como una mediación de control eficaz. Este ensayo hace una historia de la ORIACH, como espacio organizativo ecuménico que amplía la lucha más allá de los límites del municipio, espacio no exento de contradicciones. Sin embargo Morquecho va más allá de denunciar el cacicazgo local de San Juan Chamula, aborda también otras expulsiones en comunidades tzotziles de los Altos, apuntando hacia un análisis más amplio de las estructuras de poder entre la población indígena.

En Chalchihuitán, los caciques son presbiterianos del PRI y los expulsados católicos que se vinculan a la OCEZ y CIOAC. Se pregunta, ¿dividen las organizaciones? En Nachij los caciques son del PRI y los sectores que se les oponen se vinculan en 1982 al PAN y años más tarde al PRD. Familias perredistas han sido expulsadas "Por atentar contra la tradición", Morquecho se pregunta, ¿dividen los partidos? En Betania los presbiterianos expulsan a los pentecosteses, ¿dividen las religiones? En Chanal los maestros "democráticos" expulsan a los "vanguardistas", ¿dividen los maestros?

La riqueza de este material viene a cuestionar cualquier perspectiva simplista del "conflicto religioso en San Juan Chamula". Este trabajo más que dar respuestas, plantea nuevas interrogantes y hace un llamado a revisar algunas explicaciones unidimensionales que se han hecho del problema.

5 Trabajo que fue desarrollado en forma de tesis de licenciatura en 1992 para optar por el título de Licenciado en Antropología Social en la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH)

Consideraciones finales.

Llama la atención que a pesar de que un alto porcentaje de las participantes activas en el culto religioso son mujeres, ninguno de los trabajos aquí reseñados ha intentado desarrollar un análisis de género. A los trabajos sobre protestantismo en Chiapas se les puede hacer las mismas críticas que la antropología feminista ha hecho a las etnografías tradicionales. El sujeto "genérico" que se convierte en el representante de la cultura tzeltal, tzotzil, mam, etcétera, es generalmente masculino y excluye la experiencia específica de las mujeres indígenas en los procesos de cambio religioso. Algunos trabajos pioneros se han empezado a realizar en Mesoamérica sobre la participación de las mujeres en los nuevos movimientos religiosos (Fortuny 1989, Gebara 1987, Lagarriga 1988). Es necesario retomar y desarrollar esas líneas de investigación para que las experiencias de las mujeres no sean una vez más silenciadas o representadas a través de las voces masculinas.

Hay que reconocer que se ha profundizado mucho en el conocimiento del cambio religioso desde que el Colegio de Etnólogos y Antropólogos denunciara en 1979 el "trabajo desintegrador" del ILV. De la denuncia del "imperialismo cultural" de los grupos protestantes, se ha pasado al análisis de las causas internas que posibilitan la inserción de los nuevos credos religiosos.

Sin embargo, las explicaciones funcionalistas parecen seguir hegemonizando el debate. El concepto de "anomia" vinculado a los procesos de modernización se encuentra presente en varios de los trabajos reseñados. El deseo por explicar la "función" que cumplen los nuevos movimientos religiosos al interior de las comunidades indígenas y mestizas chiapanecas, ha hecho que el proceso de conversión religiosa se objetivice como manifestación de otros fenómenos económicos y sociales aparentemente más significativos. La dicotomía estructura-superestructura heredada del marxismo ortodoxo subyace explícita o implícitamente en muchos de los trabajos revisados. La conversión religiosa parece ser un mero reflejo de cambios estructurales económicos y políticos más amplios que afectan a las comunidades indígenas.

Sin negar la importancia de contextualizar los procesos de cambio religioso y relacionarlos con otras transformaciones económico sociales, me parece que se han silenciado las voces de quienes viven esas transformaciones, ¿cómo viven la experiencia de la *fe* los indígenas chiapanecos? ¿Cómo

podemos hablar de la *fe* desde el discurso académico y continuar relacionando la experiencia religiosa con la lucha política?

El debate teórico en torno al protestantismo se encuentra atrapado en la misma trampa epistemológica que preocupa a la teoría antropológica a un nivel más general. La mediación entre un análisis sistémico que presenta a los individuos como víctimas de las fuerzas sociales y los procesos históricos y un individualismo metodológico que asume a un individuo libre, cuyo destino depende de sus opciones racionales.⁶ El reto consiste en poder relacionar el análisis de la vida cotidiana con una perspectiva macro de las fuerzas sociales que limitan y constituyen a los sujetos. Los trabajos analizados parecen moverse entre dos extremos, los indígenas conversos son representados como meras víctimas del sistema y de las ideologías religiosas o como estrategias políticas que negocian con su identidad.

La búsqueda de nuevas opciones metodológicas para aproximarnos al fenómeno religioso debe de enfrentar estas visiones dicotómicas. Sin olvidar la importancia de los procesos sociales más amplios, es necesario integrar la experiencia de los conversos más allá de las explicaciones pragmáticas de la antropología positivista.

6 El rechazo a la economía política y al análisis sistémico en general ha producido nuevos paradigmas teóricos políticamente muy conservadores. La llamada teoría de la opción racional (Rational Choice Theory) ha llevado al extremo el individualismo epistemológico desarrollado por Thomas Hobbes en el siglo XVII, convirtiéndose en el discurso hegemónico de la derecha académica en los Estados Unidos e influenciando algunas perspectivas sociológicas latinoamericanas.

BIBLIOGRAFIA

Agencia Latinoamericana de Información.

1978. "El Instituto Lingüístico de Verano, Instrumento del Imperialismo" en *Nueva Antropología*, año III No. 9 México, Octubre.

BASTIAN, JEAN PIERRE.

1983. *Protestantismo y Sociedad en México*. México: Casa Unida de Publicaciones.

1986. *Breve Historia del Protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones.

1989. *Los Disidentes: Sociedades Protestantes y Revolución en México 1872—1911*. México: FCE/Colegio de México.

1990. "La Mutation des Protestantismes Latinoamericains: Une Perspective Socio—Historique" (mcs) Conferencia presentada en CIESAS—Sureste 11 y 12 de julio.

CASILLAS, RODOLFO.

1988. "emergencia protestante y disidencia religiosa en Chiapas" en *Estudios Fronterizos* Revista del Instituto de Investigaciones Sociales México: Año VII No. 17 Sept-Dic.

1989. "Religión y Conflicto Social en Chiapas" en *El Redescubrimiento de la Frontera Sur*, México: UAM/DEAS-INAH.

Colegio de Etnólogos y Antropólogos.

1979. "El Instituto Lingüístico de Verano en México" (mcs) México.

CRUZ BURGUETE, JORGE.

1989. *Tziscaco* México: Cuadernos de la Casa Chata No. 162 SEP/CIESAS—SURESTE.

ESPONDA, HUGO.

1986. *El Presbiterianismo en Chiapas: Orígenes y Desarrollo*, México: publicaciones El Faro S.A.

FABREGAS, ANDRES.

1980. "El Intituto Lingüístico de Verano y la penetración ideológica" en *Indigenismo y Lingüística*, México: Ed. UNAM.

1990. "Respuesta a Monsiváis: entre la Religión y la Costumbre" en *México Indígena*, No. 23 julio 1991.

FORTUNY, PATRICIA.

1989. *El Protestantismo y sus implicaciones en la vida política*, México: Cuadernos de la Casa Chata No. 165 SEP/CIESAS—SURESTE.

GEBARA, IBONE.

1987. "La mujer hace teología: un ensayo para la reflexión" en *El Rostro Femenino de la Teología*, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Publicaciones.

GIMENEZ, GILBERTO.

1988. *Sectas Religiosas en el Sureste: Aspectos Sociográficos y Estadísticos*, México: Cuadernos de la Casa Chata No.161 SEP/CIESAS—SURESTE.

HERNANDEZ, ROSALVA AIDA.

1989. *Del Tzolkin a la Atalaya: Los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-kanjobal de Chiapas*. México: Cuadernos de la Casa Chata No. 162 SEP/ CIESAS—SURESTE.

1991. "Reinventado identidades: cambios religiosos entre los mames de Chiapas". Ponencia presentada en el Simposium Religión y Sociedad en Chiapas en la XXII Mesa Redonda de la Sociedad en Mexicana de Antropología.

IRIBARREN PABLO.

1980. "Misión Chamula" México: (mcs) (biblioteca CIES)

JUAREZ, ELIZABETH.

1989. *Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica*, México: Cuadernos de la Casa Chata No.163 SEP/CIESAS—SURESTE.

LAGARRIGA, ISABEL.

1989. "La Mujer en la Heterodoxia en México". Ponencia presentada en el VI Encuentro Nacional "Estado, Iglesia y Grupos Laicos" Oaxaca: Oct. 19-21.

LOMELI, RAUL.

1986. "El Protestantismo en Chiapas México": (mcs) (biblioteca CIHMECH)

MONDIANO, NANCY.

1987. "Cambios y sobrevivencia religiosa en los Altos de Chiapas (mcs) (biblioteca CIES).

MONSIVAIS, CARLOS.

1991. "Pregunta sobre identidad, religión y derechos humanos" en *México Indígena*, No. 21 junio.

MORQUECHO, GASPAR.

1991. "Conflicto político-religioso en los Altos de Chiapas". Ponencia presentada en el Simposium Religión y Sociedad en Chiapas en la XXII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.

OCHOA, JESUS.

1975. *El Instituto Lingüístico de Verano*, México: DEAS/ INAH.

ORTIZ, ANGELES.

1989. *Religión y Sociedad en Tapachula, Chiapas: colonia 5 de febrero*, México: Cuadernos de la Casa Chata No. 163 SEP/CIESAS-SURESTE.

OLVERA, TERESA.

1991. "Cambios de Adscripción Religiosa en Comunidades Indígenas y Dinámicas de la Vida Cotidiana en los Nuevos Conversos: Estudio de Caso en Chenalhó, Chiapas" Ponencia presentada en el Simposium Religión y Sociedad en Chiapas en la XXII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.

PEREZ, GLORIA & SCOTT ROBINSON.

1983. *La Misión Detrás de la Misión*, México: Claves Latinoamericanas COPEC/ CECOPE/CADAL.

PEREZ ENRIQUEZ, MARISA.

1990. *Migración y Religión en los Altos de Chiapas*, tesis de maestría en Desarrollo Regional de la Universidad de Chapingo.

PEREZ, MARCO A. & SILVIA ROMERO.

1988. *El Cambio en la Religiosidad en Comunidades Indígenas en las Municipalidades Fronterizas del Estado de Chiapas*, México: Instituto Nacional Indigenista (informe interno).

ROBLEDO, GABRIELA.

1987. *Disidencia y Religión: los Expulsados de San Juan Chamula*, México: tesis de licenciatura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH/SEP/INAH.

RODRIGUEZ, ERWIN.

1982. *El Evangelio Según la Clase Dominante*, México: Ed. UNAM

ROSTAS, SUSANNA.

1984. "Protestant Conversions in a traditional community in Chiapas" México: (mcs) (biblioteca CIES).

RUS, JAN & R. WASSERSTROM.

1979. "Evangelización y control político: el ILV en México" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México: UNAM No. 97 Julio—Sept.

STOLL, DAVID.

1984. "¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?: la polémica en torno al ILV" en *América Indígena*, México: III vol. XLIV No. 1 enero-marzo.

TEJERA, HECTOR.

1991a. "Chiapas, política y religión: vivir para creer" *México Indígena*, No. 19 abril.

1991b. "Conflicto Religioso y Democracia Política" ponencia presentada en el Simposium Religión y Sociedad en Chiapas en la XXII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.

WILSON, BRYAN.

1970. *Sociología de las Sectas Religiosas*, Madrid: Biblioteca para el Hombre Actual Ed. Guadarrama.