T
169

12699

~~124635~~

Casa abierta al tiempo

94/Xoch. Archivo
K. Negro

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

EL CONFLICTO RELIGIOSO EN OAXACA

(1976-1993)

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE:

DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES

ESPECIALIDAD EN COMUNICACIÓN Y POLITICA

P R E S E N T A:

ENRIQUE MARROQUÍN Y ZALETA

México, D.F. Noviembre de 1996

Para don Bartolomé Carrasco, pastor, profeta y "chamán", por su amor luminoso para con aquella Iglesia atravesada por el conflicto.

INDICE GENERAL

Presentación /7

INTRODUCCION /9

El proceso de modernización /10. Teoría de la religión /24. Teoría del Conflicto /38. Conflictos religiosos en Oaxaca: precisiones metodológicas /71. Notas /85.

PARTE I. CONFLICTOS ENTRE VISIONES DEL MUNDO /88

Capítulo 1. LOS MARTIRES DE CAJONOS: IMPLICACIONES SOCIOCULTURALES DE UNA CAUSA DE CANONIZACION /94.

El martirio /97. Dos religiones confrontadas /99. La religión popular /119. Notas /137.

Capítulo 2. LOS DESFAÑATIZADORES DE IXTLAN /139

La provocación del magisterio rural /139. El proceso de secularización /154. Políticas indigenistas y acción pastoral /179. Notas /193.

Capítulo 3. LOS DISIDENTES RELIGIOSOS: ¿INTOLERANCIA O RESISTENCIA CULTURAL? /194.

Los evangélicos: una nueva presencia /196. ¿Convivencia imposible? /219. Hacia una interpretación del conflicto /257. Conclusión /282. Notas /287.

Parte II. RELIGIOSIDADES EN CONFLICTO /289

Capítulo 4. CUANDO LA TRADICION RESULTA CONTESTATARIA /293

Lefebvrianos en Oaxaca /293. El embate de la modernidad /313. Notas /334.

Capítulo 5. CUANDO LA LIBERACION SE HIZO OFICIAL /335

La región del Pacífico Sur /335 Liberacionistas y neoconservadores /347. Religiosidades en conflicto /362. Notas /384.

Capítulo 6. LAS CIFRAS DEL PLURALISMO /386

Metodología de una encuesta /386. Las creencias religiosas /399. La práctica ritual /414. La práctica moral /428. La instrucción religiosa /450. Conclusiones /458.

PARTE III. LA DISPUTA POR LA GESTION DE LOS BIENES SAGRADOS /461

Capítulo 7. EL "CAMPO RELIGIOSO" Y SUS AGENTES /464

Teojomulco: el Poder de la No-Violencia /464. Hermenéutica del Conflicto /473.

Capítulo 8. CONCURRENCIA SACERDOTAL /482

La tentación de la teocracia /484 Sacerdocio Femenino /500. Sacerdocio Laical /505.

Capítulo 9. LA CONCURRENCIA DEL PROFETA Y DEL MAGO /521

La Vidente de Tututepec /521. El Pozo Milagroso \527 Profetismo Laical /531. El Ritual de los Infortunios /539.

PARTE IV. RELIGIÓN Y POLÍTICA /546

Capítulo 10. Las elecciones del 89 /550

El proceso electoral /550. Municipios conflictivos /561. Algunas conclusiones /583. Notas /597.

CONCLUSIONES FINALES: HACIA UNA TEORÍA DEL CONFLICTO RELIGIOSO /598

Anexo I. Gráficas y cuadros sociométricos de los nuevos grupos evangélicos /633
Contenido del Anexo I /634

Anexo II. Encuesta sociométrica /657
Contenido del Anexo II /658

Bibliografía /714

PRESENTACIÓN

La presente investigación se elaboró para ser defendida como tesis y así poder optar al grado de doctor en el programa DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES, organizado por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, en la División de Ciencias Sociales y Humanidades, durante el periodo 1991-1992. Dicho programa está dividido en seis áreas de concentración, de entre las cuales elegí la de "Comunicación y política", coordinada entonces por el doctor Javier Esteinú.

La institución a la que estuve adscrito durante el tiempo en que se desarrolló el programa y que me auspició para la elaboración de la presente tesis es el Instituto de Investigaciones Sociológicas, perteneciente a la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. En la etapa final, a partir de septiembre de 1994 a julio de 1995, estuve como investigador huésped en el Centro de Estudios de las Revoluciones en México, perteneciente a la Universidad de Guadalajara.

Este trabajo compendia mi interés por el tema de la sociología de la religión, iniciado desde mi llegada a Oaxaca en 1985 y sobre el cual he publicado anteriormente algunos otros escritos. El asesor de la tesis fue el doctor Gilberto Giménez, del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de

México (UNAM), a quien agradezco el interés con que dio seguimiento a la investigación.

Agradezco también a la Subsecretaría de Educación Superior e Investigación Científica, de la Dirección General de Investigación Científica y Superación Académica de la SEP, y a la Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior (ANUIES), por las becas económicas que me otorgaron y que significaron una ayuda indispensable durante el tiempo de escolaridad que pasé en la ciudad de México; así como al Sistema Nacional de Investigadores que me permitió dedicarme tranquilamente a mi tarea.

I N T R O D U C C I Ó N

Esta investigación, titulada "El conflicto religioso en Oaxaca", trata de abordar las formas peculiares de conflicto expresadas a nivel de lo religioso que se están dando en el medio indígena de aquel estado como producto de su incorporación a la modernidad. Los cambios recientes en las condiciones sociales de vida, provocan tensiones en las comunidades indígenas, las cuales han dejado de ser homogéneas, de modo que algunos sectores derivan hacia otras alternativas culturales. Dada la centralidad que lo sagrado conserva en aquel ambiente, las transformaciones religiosas que en el medio urbano significan desafiliación, atomización y pluralismo, en el medio indígena revisten la forma de conflictos de gran intensidad.

El objeto de este trabajo queda, pues, delimitado al espacio interseccional de tres coordenadas: la <u>teoría de la religión</u>, la <u>teoría del conflicto</u> y la <u>teoría de la modernidad cultural</u>. Aunque la religión sea el eje conductor de todo este estudio, se comenzará por el último punto, que brinda el contexto cultural en cuyo marco tuvieron lugar los conflictos por abordar.

- 1 -

EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN

La palabra "moderno" ("modus" = moda) se refiere a lo novísimo, a lo reciente. El término, empero, tiene una connotación histórica: hace referencia a las transformaciones económicas y culturales habidas en Europa, en su ya largo recorrido: el período de gestación de este fenómeno en la alta edad media hasta sus tres fases posteriores: los balbuceos de experimentación -con el Renacimiento del siglo XIV, la Reforma del XV y la Ilustración del XVIII-, su momento revolucionario -prolongado desde la Revolución Francesa a todo el siglo XIX-, y nuestro siglo XX, cuando la modernidad se expande, abarcándolo todo, rompiéndose en multitud de fragmentos, pero perdiendo su vinculación con las propias raíces (Berman, 1982: 2-3).

Al observar el proceso de modernización económica se puede percibir una concatenación causal que comienza con el racionalismo. Éste deriva en la ciencia empírica emergente, la cual se aplica al desarrollo tecnológico y, posteriormente, da origen a la industrialización capitalista. La industrialización, a su vez, implica el crecimiento de las ciudades, lo que favorece la ampliación mercantil de los productos agrícolas. La empresa

capitalista, por su parte, está compenetrada y diferenciada respecto al aparato estatal burocrático --Estado nacional laico-- sea en su modalidad absolutista, sea en su posterior modalidad democrática. Weber califica este proceso como "institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa recionales con arreglo a fines" (Habermas, 1985: 12).

Los cambios socioeconómicos mencionados condujeron a la disolución de las formas tradicionales de vida: la religión, las etnias, los nacionalismos e incluso recientemente hasta las mismas ideologías que alguna vez fueron expresión de la modernidad. Provocan también profundas transformaciones culturales: el reconocimiento de la libertad, el derecho a la crítica, la autonomía de la acción, etc. Se destaca preferentemente el énfasis por el subjetivismo, con la consiguiente aparición del individuo libre y creador, pues como decía Nietzsche, "el individuo se atreve a individualizarse... necesitando todas sus propias habilidades y astucias para su auto-conservación, su auto-elevación, su auto-despertar, su auto-liberación" (citado por Berman, 1992: 9). Otras transformaciones culturales mencionadas serían la institucionalización del cambio (geográfico, social y cultural), el desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo, la manipulación masiva a través de los medios de comunicación, etc. Indagando los factores causales se aducen como principales: la revolución industrial inglesa, la filosofía racionalista francesa, la filosofía de la historia y la estética alemanas. Estas tres

influencias representan, además, las "lenguas de la modernidad" (Casullo, 1989: 15).

Los dos aspectos que implica la modernidad, lo económico-político y lo cultural, suelen distinguirse, hasta el punto de recibir denominaciones diferentes: algunos llaman "modernización" a las transformaciones económicas a que da origen el capitalismo industrial, y "modernismo", a la cultura y visión de la vida nuevas (Quijano, 1988). Otros, oponen "modernización social", que sigue ejecutando las leyes de la economía, del Estado y de la ciencia, a "modernidad cultural", que los críticos posmodernos suponen ya ancrónica (Habermas, 1985: 13).

La patente europea que se asigna a esta cultura no reconoce las aportaciones americanas. En realidad, el proceso implicó una relación de los dos continentes, hasta el punto que hay quien piensa que la modernización comenzó cuando Europa descubrió América y pudo confrontarse con "el Otro", controlándolo y venciéndolo (Dussel, 1992a). Los minuciosos estudios económicos citados por Mandel (1971: 158) demuestran fehacientemente que la transferencia de valores entre 1500 y 1750, debidos a la expoliación colonial, fue justo lo que financió la modernización industrial europea sentando al mismo tiempo, las bases para el "subdesarrollo" periférico. (1) Para Latinoamérica, el obscurecimiento de la relación entre razón y liberación fue una verdadera catástrofe. Las condiciones de dependencia en que se desarrolló nuestra historia

económica hicieron que el proceso de modernización económica fuese sufrido por el subcontinente como víctima pasiva. La industrialización en estas tierras fue, pues, tardía, trunca y frustrada.

En cambio, en lo cultural, América fue más activa: el "modernismo" de la Ilustración se fraguó simultáneamente en ambos lados del Atlántico. Incluso América antecedió a Europa en la formación de los Estados nacionales laicos. Las culturas indias -concretamente la utopía andina- nutrieron el decadente imaginario europeo, anclado por entonces en el pasado (los movimientos milenaristas), y aportaron la proyección hacia el futuro, otra característica "moderna" (Quijano, 1988: 17-24). Sin embargo, la dependencia colonial impidió una auténtica conjunción cultural entre la racionalidad india y la racionalidad europea, quedando así segregadas y contrapuestas la modernidad y las culturas indígenas.

EL MITO DE LA MODERNIDAD

Entre los clásicos, las culturas indígenas y la cultura moderna aparecen como polos antagónicos de un mismo proceso evolutivo. Esta concepción, tematizada con más claridad por Parsons (1962), había sido hasta hace poco la dominante. Reposa sobre el axioma de la inevitabilidad del "progreso", concebido como el transcurso inmanente de lo imperfecto hacia lo óptimo; de lo particular a lo global. Ha fungido también como ideología del etnocentrismo euronorteamericano. Los pueblos nativos, según esto,

serían los "primitivos", los más "atrasados", cuyos mecanismos de rechazo al cambio bloquearían el ineludible proceso al que tarde o temprano todas las sociedades habrán de acceder. Antes de lograrlo recorrerán de forma unilineal diversos estadios, según la clasificación que se prefiera (la de Comte, la de Morgan, la de Spengler, la de Marx, la de Rostow, etc.). Desde mediados de siglo se perfila la misión del polo "moderno": ayudar, mediante programas de desarrollo, a realizar este difícil paso, que a todos habría de beneficiar. El término de este proceso fatal -destino irrevocable para todas las culturas- es visualizado según el modelo de los pueblos que gestaron el mito: primeramente Europa, y más tarde, con el optimismo que siguió a la segunda posguerra, Norteamérica; su *american-way-of-life* se vuelve -como dice Monsiváis (1982)- "sinónimo de humanidad".

Cierta corriente culturalista -representada, entre otros, por Tönnies, Redfield y O. Lewis- prescinde de los estadios evolutivos y contrapone las culturas indígenas y la moderna simplemente según el paso del campo a la ciudad, dentro del "contínuum folk-urbano". Caracterizaría a las primeras como localistas, estáticas, volcadas hacia el pasado y reguladas por las relaciones primarias o comunales; mientras que la segunda sería globalizante, dinámica, volcada hacia el futuro y regulada por relaciones contractuales o funcionales societarias. La comparación de ambas recuerda la dicotomía durkheimiana entre formas orgánicas y mecánicas de solidaridad, es decir, la que se da, respectivamente, por semejanza

o por interdependencia.

Este paradigma del "continuum" ha sido criticado por evocar la idea de un proceso natural de aculturación, encubriendo así la ruptura que significa la dominación cultural. Más que un proceso inmanente, la modernización se ha debido a factores exógenos de explotación. Es cierto que la economía se mundializa: las trasnacionales, el poderío militar, la división internacional del trabajo, etc. impiden cualquier sociedad aislada. Pero hay mucho de mito al pensar que la abolición de las culturas tradicionales es inevitable. Lo que más bien sucede es que la cultura moderna es radicalmente "etnocida", según la calificó Jaulin, pues su autoafirmación se dio al precio de la destrucción de las pautas culturales tradicionales.

El éxito de la recepción de esta ideología encubridora que contiene la apología de la modernidad nunca fue total. Desde sus inicios ha habido impugnadores antimodernistas de signo diverso. Así, Castoriadis (1980: 183 y ss) habla del "mito del desarrollo", no sólo en la interpretación ideológica de que el progreso alcanzará fatalmente a todos los pueblos del mundo -tesis refutada por los "teóricos de la dependencia" latinoamericanos-, sino más bien porque sólo se ofrece ese tipo de "progreso" económico, que conlleva la destrucción del mismo hábitat humano. Los críticos denuncian que la supuesta modernidad occidental es la "jaula de hierro" a la que se refería Weber, tan pormenorizadamente descrita

por Foucault; es la absorción enajenante de lo humano por la máquina; es el terrible control militar y la amenaza de la hecatombe mundial. La racionalidad moderna, que comenzara con pretensiones libertarias contra dogmatismos del viejo régimen, al consolidarse la dominación del nuevo sujeto liberal perdió su tinte utópico y cayó en la tentación del poder. Se volvió "instrumental", orientada a forjar inusitados mecanismos de control (Dussel, 1992). De ahí que surgieran, ya desde el siglo pasado, nuevos sujetos, igualmente "modernos", que siguieron pugnando por la liberación, no ya sólo de mecanismos sociopolíticos, sino también de los mecanismos económicos impuestos por el capitalismo.

El antimodernismo reciente reviste, pues, tres modalidades: la primera es la oposición frontal socialista al imperialismo capitalista, la cual terminó por ceder también ella ante la razón dominadora, con lo que se autoaniquiló. La segunda se conoce como "posmodernidad". Recoge las críticas antimodernas que minorías lúcidas habían formulado desde los inicios, para convertirlas en *zeitgeist* o espíritu del tiempo. La modernidad es interpretada por estos filósofos o críticos del arte, desde el "fragmento" (la multiplicidad de particularismos): tiende a unir a todos los humanos; pero en la desintegración y la evanescencia, pues según la cita marxiana recuperada por Berman: "todo lo sólido se desvanece en el aire". Curiosamente, al preconizar "el fin de los metarrelatos" -el mito de la modernidad-, para liberarse, por fin, de la perspectiva neoevolucionista, incurren en otra nueva

ideología que aniquila los restos aún sobrevivientes del espíritu libertario moderno y acepta la dominación como inevitable: lo único que resta es la "microfísica" cotidiana de un poder exógeno. La última forma del antimodernismo sería la nostalgia romántica, ejemplificada por la desafiliación hippie de los sesentas y por otros movimientos contraculturales semejantes. Esta autonombrada "vanguardia" dirige sus miradas, precisamente, hacia las culturas indígenas actuales, que supuestamente -ahora ya nadie queda fuera- han permanecido al margen de la modernidad, en aras de un modelo de vida menos enajenado y más incrustado en la naturaleza.

¿ES POSIBLE UNA MODERNIDAD INDÍGENA?

Las culturas indígenas, como las existentes actualmente en Oaxaca, son culturas tradicionales afectadas en mayor o menor grado por la modernidad occidental. Toda la historia de nuestro país está atravesada por las actitudes de las clases dominantes hacia esta población étnicamente diferente. Así se fraguaron diversas "políticas indigenistas", todas ellas afectadas al parecer, por la terrible premonición del misionero fray Joaquín de la Serna, quien auguraba que cualquier cosa que se tratase de hacer por los indios se revertiría en contra de ellos.

El primer encuentro entre la cultura moderna y las culturas indias de nuestro continente se dio en los albores mismos de la

modernidad, por la invasión europea. Como antelación del etnocidio occidental, significó la destrucción completa del modo de vida autóctono. Sin embargo, todavía entonces hubo cierto respeto para las culturas locales: la política segregacionista colonial implantada por los Habsburgo, se conformó simplemente en imponerles un tributo, respetando su forma de organización propia. Esta política no pudo llevarse a cabo por mucho tiempo, dadas las presiones de los colonos. De todos modos, una vez que los indios se convencieron de la imposibilidad de retorno a la situación anterior, recompusieron su "ethos" cultural, integrando algunos elementos de pautas ancestrales, con otros provenientes del período colonial.

El liberalismo decimonónico pretendió acabar con aquel segregacionismo tildado de "racista"; pero la voracidad de los nuevos latifundistas laicos los hizo miopes hacia la problemática "indígena" (se decretó que ya no había más "indios"). Lo abrupto de la orografía --"zonas de refugio" las llamó Aguirre Beltrán (1973)--, y su estrategia de terco repliegue en defensa de sus tradiciones, permitieron a aquellos grupos étnicos sobrevivir como tales. Los elementos más significativos que lograron retener hasta ahora, son sus tierras comunales, su lengua, su sistema de cargos político-religioso y su propia cosmovisión, derivada de un sincretismo católico autóctono (F. Gabriel, 1987).

Muchas de las comunidades indias también se han caracterizado

por el autarquismo, la llamada "economía natural pura", pobre pero autosuficiente, con exclusión del mercado propiamente dicho. No se quiere decir que tales comunidades estuviesen del todo aisladas, pues conservan relaciones bien definidas con los pueblos aledaños, especialmente en torno al mercado regional: un centro mercantil con su *hinterland*, que convoca a los pueblos cercanos al intercambio del excedente (no precisamente trueque), sin aspirar al lucro, sino únicamente para satisfacer mejor sus necesidades recíprocas (Montes, 1995).

La política indigenista posrevolucionaria, gestada por los maestros rurales durante el cardenismo, cambió radicalmente el rumbo nacional respecto a la cuestión étnica. Preocupada sinceramente por incorporar esta población a los logros revolucionarios, aprovechó a la vez su mano de obra barata. Fue por ello que alentó su éxodo hacia las ciudades o hacia el extranjero, pretextando su acceso a la modernidad y la fragua de una cultura nacional unificada. Bonfil Batalla (1987) nos legó un bello testimonio de cómo, mediante esta política, la modernidad occidental ("México ilusorio") desintegra las culturas indias mexicanas ("México profundo").

Cuando comenzó a constituirse un incipiente capitalismo nacional, se siguió permitiendo aún cierta autonomía a estas comunidades; pero se procuraba transferir su excedente productivo mediante mecanismos de un mercado que ya afectaba el *hinteland*

tradicional: es la llamada "subsunción formal" de las economías precapitalistas (Marx, 1971). Hace apenas unas cuantas décadas, con el modelo neoliberal, el gran capital prefiere la "subsunción real": ahora interviene directamente, invirtiendo sus recursos en el campo: las cadenas mercantiles trasnacionales, que convierten las misceláneas pueblerinas en sus propios agentes de ventas, hacen decaer los mercados regionales y modifican las pautas de consumo; las paraestatales del café (Imecafé) o de fruticultura, las grandes empresas mineras y las compañías forestales son las que organizan allá la gran producción y destruyen tanto el hábitat como las culturas mismas. Con los cambios recientes, las comunidades indias, que hasta entonces habían tenido un desarrollo introvertido, se abrieron al exterior. En la actualidad, la mayoría de ellas se encuentran ya comunicadas. Con la introducción de la energía eléctrica llegaron los "mass-media", cuyo impacto cultural, especialmente la televisión, tiene consecuencias insospechadas.

Ante la sobrepoblación urbana y la clausura de la válvula de escape de la migración al exterior, el neoliberalismo opta nuevamente por desentenderse de los "costos sociales" que representaría la atención a los indígenas, y prefiere abandonarlos a su suerte, proclamando, al mismo tiempo, su "respeto" hacia ellos (por ejemplo, alentar la medicina tradicional en vez de crear centros de salud). Todo esto hace a los miembros de las comunidades desistir de salir de las mismas y alienta su "folclore", en aras del turismo cultural (artesanías, fiestas,

etc.). Efecto de esta nueva política sería la "reindigenización", observada por el simple incremento demográfico. De cualquiera de las políticas anteriores, los indígenas resultaron afectados. No obstante, a pesar de medio milenio de agresiones, no se ha logrado sofocar la resistencia mostrada por aquellas culturas para sobrevivir, lo cual no significa que hayan permanecido inamovibles.

Recientemente ha sido notorio un nuevo proyecto cultural. Aprovechando las antedichas pretensiones neoliberales, emerge el protagonismo de un nuevo sujeto, el movimiento indio organizado, conducido por profesionistas nativos. Este movimiento toma conciencia de la respectiva identidad y reclama también su derecho a la vida moderna; pero desde lo propio. Reivindica que no existen contradicciones insalvables entre la modernización y el mantenimiento de su identidad tradicional. Considera que es posible conjugar el pasado con el futuro; su arraigo local con la apertura a la globalidad; su diferenciación étnica con la universalidad de los nuevos valores.

En este breve panorama se distinguieron cuatro actitudes posibles de relación entre los indígenas y la sociedad nacional, que son las formas cómo la modernidad puede impactar las culturas tradicionales:[1]

---

[1] G. Giménez (1994) distingue sólo tres; pero una de ellas se puede subdividir en otras dos diferentes.

- La primera es marginarlas del proceso de modernización. Es lo que provocan las políticas segregacionistas, que se desentienden de los indígenas; aunque se aprovechan de ellos al menos subsumiendo su economía a través de los mecanismos de mercado.

- La segunda es destruirlas, calificándolas de rémoras del progreso. Es la asimilación integracionista del indigenismo hasta hace poco oficial.

- La tercera, variante neoliberal de la anterior, a la par que interviene directamente desintegrando su economía, simula respetarlas, para desentenderse de ellas y aprovecharlas como folclore.

- La última forma consiste en el acceso a la modernidad, pero desde la propia identidad, expresada en su ethos cultural mantenido a lo largo de la tradición.

A propósito de "identidad", conviene distinguir entre los **rasgos objetivos** que distinguen a una cultura y la **conciencia subjetiva** que una colectividad tiene de sí misma como contrapuesta a las demás. Es en esto último donde radica su **identidad**. Los indígenas mantienen una fuerte identidad étnica, no obstante haber cambiado algunas de sus pautas culturales objetivas[2].

> La identidad social se funda siempre en una **matriz cultural** portadora de los 'emblemas de contraste' que marcan sus fronteras. Pero esta matriz no se identifica necesariamente con la cultura

---

[2] Por ejemplo, algunos huipiles de la costa, fueron ideados por los curas, para evitar que las mujeres anduviesen con los pechos al aire; las famosas bandas musicales de los mixes fueron introducidas por doña Carmen Ortiz Rubio, esposa de Porfirio Díaz.

objetivada observable, sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de los elementos de la cultura institucionalizada o preconstruida" (Giménez, 1994: 261).

Al superar la concepción ideológica evolucionista, las culturas tradicionales y la moderna dejan de visualizarse como estadios de diferente grado de desarrollo o como polos antagónicos de un mismo proceso inevitable, y pasan a considerarse mejor como "tipos ideales", a la manera weberiana. Es decir, se puede asumir la modernización, sin las consecuencias del modernismo, ligado a la razón instrumental dominadora. El aparente retorno de lo religioso, de los nacionalismos y de la comunitariedad, justo cuando las profecías modernizadoras auguraban su agonía, indican nuevas posibilidades. En este caso, el proceso de modernización sería, ciertamente, inevitable para las culturas que tratamos -nadie puede impedir las carreteras, la atención sanitaria, las escuelas, la electricidad (que conlleva la radio y la televisión), la organización laboral, etc.-; pero el dinamismo de estas culturas posibilita una recomposición de su identidad étnica, con elementos modernos, tal como se observa en algunos lugares de Oaxaca, como Juchitán o Yalalag. Obviamente, este proceso no se dará sin una agudización de los conflictos (hay tradicionalismos que ciertamente se bloquean ante cualquier modernización). Es así cómo la conceptualización de la modernidad en el medio indígena se entronca, justamente, por un lado, con la teoría de la religión, y con otro, con la teoría del conflicto.

- 2 -

TEORÍA DE LA RELIGIÓN

Una de las macrotendencias que suelen señalarse como características del fin del milenio es el retorno de lo religioso. Contra los vaticinios decimonónicos sobre la inminente "pérdida" de la religión, pareciera que la humanidad posmoderna --acaso desilusionada de las expectativas secularistas, acaso añorando seguridades en las que alguna vez confió, acaso proyectando sus esperanzas hacia la utopía-- sube al desván de los trastos inservibles, en busca de los viejos dioses que dejara otrora allí arrumbados.

Tocaría a las ciencias sociales averiguar si este supuesto retorno es real o si se trata tan sólo de una mera apariencia, o si en todo caso, forma parte de otro fenómeno más amplio: el de las transformaciones que sufre lo religioso con el advenimiento de la vida moderna. En todo caso, el fenómeno no deja de inquietar, ya que el nacimiento mismo de estas ciencias se debió a la constatación del reflujo de lo religioso, que ahora parece negarse, y justo en el primer mundo, donde tuvieron su cuna.

Este sorpresivo interés actual por la dimensión religiosa del

hombre y de la mujer modernos, alcanza también al medio indígena. Las tendencias desintegradoras de las comunidades tradicionales, ocasionadas por la modernidad neoliberal, adquieren su expresión en la recomposición de su campo religioso. Es por ello que los estudios antropológicos de la religión cambian de objetivo y en vez de seguir registrando aspectos exóticos del sincretismo indígena, se preocupan cada vez más por constatar las consecuencias de estas transformaciones. La caracterización del campo religioso del primer mundo contribuirá a clarificar lo que sucede en los ambientes donde el proceso modernizador es más incipiente, como sería el medio rural oaxaqueño. A su vez, los conflictos actuales en el campo religioso indígena, evidencian el eurocentrismo de muchos análisis actuales y favorecen el recentramiento sobre un campo descuidado últimamente por los investigadores, fascinados por lo desusual y por las minorías atípicas (los "nuevos movimientos religiosos"): me refiero a lo que ha venido sucediendo en los últimos 15 años entre las grandes mayorías tradicionales.

DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN

Cualquier teoría comienza definiendo su objeto -saber exáctamente qué se estudia-, consciente de que toda definición no es sino una herramienta conceptual de mera utilidad heurística. Resulta problemático partir de una definición a priori, puesto que epistemológicamente sabemos que sólo después de clarificada la

teoría se está en posibilidades de una definición congruente. Por esto, se suele comenzar simplemente delimitando el propio objeto de estudio. Esto tampoco es fácil, pues la realidad rehusa ser fijada dentro de límites precisos. En concreto, los linderos de lo religioso se diluyen, por el lado de las culturas indígenas, con la magia, y por el lado de la cultura moderna, con los desplazamientos cosmovisivos secularizados. De cualquier forma, se precisa una delimitación teórica de lo religioso, la cual no debe confundirse con la delimitación que guarde en la realidad social. Para ello, con todos los cuidados requeridos, habrán de rastrearse tres tipos de definiciones que históricamente se han construido acerca de la religión: la valorativa, la sustantiva y la funcional (Yinger, 1970).

1 Definiciones valorativas. Dentro de este tipo de definiciones entran, en primer término, las proporcionadas por las religiones mismas, que emplean categorías teológicas (tales como "revelación" o "gracia") y que suelen colocar la religión propia -- la "verdadera"-- como paradigma de las demás. Estas definiciones no sirven a la sociología de las religiones, pues desde Durkheim, los hechos sociales no pueden ser comprendidos desde factores exógenos, sino sólo desde otros hechos sociales. Al descartar estas definiciones que incluyen elementos teológicos, se nos plantea un nuevo problema: a la sociología parece escamoteársele justo el elemento más profundo de su objeto, ya que sólo le es dado trabajar con las manifestaciones religiosas de sus portadores (símbolos,

ritos, instituciones, creencias, agentes, lugares, tiempos). Resulta difícil definir conceptualmente la religión, pues como dice E. Poulat: "lo religioso es por naturaleza compuesto, inseparable de la mira que lo anima y desigualmente estable. Cuando se descompone, queda tan sólo el elemento objetivable, que es lo que lo manifiesta" (citado por Hervieu-Léger, 1987: 24).

En el extremo contrario, también fueron definiciones valorativas las que construyeron los clásicos en los albores de su disciplina, augurando la desaparición de la religión. En el siglo XVII subyacía cierto prejuicio antirreligioso: en los momentos de ascenso de la burguesía liberal, se tomó la bandera evolucionista para reducir al viejo régimen, hegemonizado por la Iglesia. Así, el ideal evolucionista de lo simple a lo complejo fue traslapado por H. Spencer a lo social, constatando que el progreso era el fin de la historia. Dado que de lo que se trataba era construir una sociedad ideal -el nuevo Estado liberal-, preocupaban los orígenes de las instituciones culturales (lenguaje, familia, propiedad, Estado, etc.), para lo cual habría que conocer a los pueblos más "primitivos" o "atrasados". Apoyados en el descubrimiento de Samuel Baker acerca de la ausencia de religión entre los pueblos nilóticos (Morris, 1987),[3] aquellos evolucionistas (Comte, Frazer, etc.)

[3] Este estudio, publicado posteriormente por E. Pritchard, provocó las expediciones financiadas por Pío XI y publicadas en 1926. El equipo conducido por el padre Schmidt, combinando las ciencias sagradas con la antropología, descubrió justamente entre los pueblos más "primitivos" la creencia en un dios supremo, que tal vez no fuese sino cierta deidad vaga y omniabarcante (König/Schmidt, 1960).

trataron de reproducir el proceso, que partiendo de la magia y la religión pasaría por el estadio metafísico, para desembocar en la modernidad positivista secular. Pero incluso en nuestras mismas sociedades modernas, E. Tylor descubre "supervivencias" de aquellas culturas, transmitidas por la fuerza de la costumbre.

Tratando de elaborar una definición de la religión desde su "esencia" misma, los evolucionistas intuyeron que habría que encontrar su elemento primigenio. Discutieron entonces si la forma religiosa más elemental era el tabú (Freud), la magia (Frazer), los espíritus (Spencer), el totemismo (Durkheim), el animismo (Tylor, Levy-Bruhl), el fetichismo (Lubbac) o el impacto de los fenómenos naturales (Müller). La mayoría de estos autores clásicos de la ideología antirreligiosa estaban convencidos de que llegaría un tiempo (más bien pronto) en que la religión desaparecería ineluctablemente. Si el proceso histórico --principal falseador de todos los pronósticos sociológicos-- no ha dado la razón a su vaticinio, se alegan entonces causas imprevistas de retraso, tales como la irracionalidad de la gente o las inercias de la costumbre; pero siguen pensando que el actual retorno de la religión habrá de ser pasajero, ocasionado por la incertidumbre del momento presente (Wilson, 1985: 18).

Tanto Freud como Marx estaban convencidos de la indefectible pérdida de la religión. Para el primero (1927), la religión sería una ilusión producto del miedo y la ignorancia, que desaparecería

con el desarrollo del principio de la realidad. Para el segundo (1844), una excrecencia superestructural, "expresión de la miseria y protesta contra ella", que no desaparecería con el avance del conocimiento racional, sino únicamente con la supresión de los fundamentos materiales de la enajenación. Ni uno ni otro formularon propuestas voluntaristas de combate directo a la religión, como sí lo habrían de hacer sus seguidores doctrinarios. La crisis de la comunidad tradicional, como se expondrá, no empuja a los indígenas a la pérdida de la religión, sino a una recomposición conflictiva del campo religioso.

2 Definiciones funcionales. El evolucionismo antropológico fue desplazado no tanto por la dificultad -acaso insalvable- de reconstruir la "arqueología" de las instituciones culturales, cuanto por su etnocentrismo consustancial. Si muchas etnias autóctonas entran en proceso de descomposición ante la modernidad, no es debido a su "retraso", sino a las actitudes etnocidas de Occidente. Nuevos paradigmas inspirados en el "relativismo cultural", rehúsan hacer valoraciones y consideran a estos grupos como simplemente diferentes, sin que se les tenga que colocar comparativamente en otros niveles de evolución. Por otra parte, el curso contemporáneo no parece ir en la dirección de la "pérdida" de lo religioso, sino en la de sus desplazamientos y sus transformaciones. Esto hace que en vez de buscar definiciones valorativas "esenciales", se explore desde el aspecto funcional.

Los antropólogos se preguntan, pues, por las "funciones" que cumple la religión en determinada cultura. Por motivos ideológicos destacan las funciones de signo integracionista, tales como las de favorecer la cohesión social y la integración del individuo, la de mediatizar las luchas políticas, la de ser puntal del orden y de la estabilidad de las instituciones, etc. Al combinar lo funcional con elementos semióticos, la religión dejó de ser vista como falsedad ilusoria y se le reconoció su carga de "verdad", es decir, su contenido revelador de la sociedad como tal. Para Berger y Luckmann (1976), el imaginario colectivo de casi todas las culturas ha recurrido a la religión para confeccionar su universo simbólico, indispensable para expresar la realidad y sobrevivir en ella. Para Durkheim (1915), la función primordial de las representaciones religiosas colectivas es la de concretizar simbólicamente a la colectividad misma, y la del ritual, la de posibilitar a la sociedad el celebrarse a sí misma. En igual sentido, para C. Geertz (1973: 89), la religión sintetiza el ethos de un pueblo con su propia cosmovisión, haciendo congruente el uno con la otra.

Las definiciones funcionalistas se aplicaban mejor a los grupos indígenas, puesto que en estas culturas preletradas la religión es núcleo de prácticamente toda su vida cultural (Malinowski, 1948). Lo curioso es que justamente ahora, en la fase final de la modernidad, se vuelve a recurrir a este tipo de definición, debido a dos factores aparentemente antagónicos. El primero es el proceso que se estudiará al hablar de secularización:

el que la modernidad trae consigo el deplazamiento progresivo de la religión de entre muchas funciones que antes cumplía --de los controles sociales, políticos, educativos, económicos y culturales--, replegándose a la esfera privada de cada individuo, lo cual parece dar la razón a los profetas de la desaparición de lo sagrado.

El otro factor es que en este tiempo de incertidumbres y de agudos desequilibrios planetarios, se despierta una sorprendente demanda espiritual, mostrada sobre todo en la profusión de *nuevos movimientos religiosos* de las más diversas formas: cultos variados, sincretismos de antiguas religiones, sectas fundamentalistas, grupúsculos carismáticos, técnicas orientales de meditación, magia, conciliábulos narcosatánicos, etc. Algunos de estos grupos -tales como los de la dianética, new age, cientología, etc.- ofrecen el potenciamiento de recursos inexplorados de la persona, sin recurrir explícitamente a lo sobrenatural; aunque con elementos propios de lo religioso. Se habla entonces de "religiones de sustitución", de "religión analógica", de "religión civil" (Parsons, Bellah), de "religión invisible" (Luckman, 1969), de "religión privada" o de cómo lo religioso se desplaza a otros campos considerados hasta ahora como "profanos" (rituales modernos como los conciertos de rock o los partidos de futbol; ideologías totalizadoras como los nacionalismos o el comunismo...). "Después de no haber visto religión por ninguna parte --ironiza Hervieu-Léger (1987: 21)--, ahora se la descubre por doquier."

Los dos fenómenos mencionados -la pérdida de las funciones públicas de la religión y el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos- nos obligan a buscar una definición de religión que dé cuenta a la par, tanto de estas transformaciones observadas en la cultura moderna, como de las que acaecen en las culturas étnicas tradicionales, como las oaxaqueñas. Para ello habría que partir de la clarificación de lo que es específico de la religión.

Junto a las demandas mágicas que aún subsisten, lo propio de los intereses religiosos --según Bourdieu-- son demandas específicamente ideológicas: proporcionar a los destinatarios privilegiados justificaciones existenciales capaces de dar un sentido unitario a la vida, liberándolos de la angustia existencial provocada por la contingencia, la culpa y la miseria biológica (la enfermedad, el sufrimiento y la muerte), o también encontrando justificaciones sociales: posibilidad de integrar su conducta cotidiana para existir como existen, es decir, en una posición social determinada (1971b: 9). Para M. Yinger, lo específico de la religión es dar respuesta a las cuestiones últimas, o sea, los más profundos interrogantes humanos: ¿hay vida más allá de la muerte?, ¿qué sentido tienen el dolor y el sufrimiento?, ¿cómo soportar la impotencia ante la injusticia y el mal?, ¿qué hacer con la frustración que todo esto conlleva?, etc. (1970: 7-8). Nietzsche también hace consistir lo propio de la religión en la esperanza de un mundo trastocado, en el que los últimos sean los primeros...

Pero la religión no es sólo consuelo ante las angustias existenciales, también es celebración gozosa, experiencia estética, éxtasis, serenidad, afirmación positiva, agradecimiento... La religión ayuda tanto a la maximalización de la alegría, como al manejo de la tragedia. Ahora bien, si los nuevos movimientos -que incluso pueden no ser teístas- desempeñan también esta doble función se debe a que, en realidad, son modalidades inéditas de lo religioso. De este modo, tal como propusieron Luckman y Bellah, se propone una definición ampliada de religión, que incluya estas modalidades analógicas no necesariamente sobrenaturales.

3 Definiciones sustantivas. El planteamiento anterior, de indudable peso metodológico, es cuestionado, sin embargo, por otros sociólogos. Los seres humanos, argumenta R. Stark (1981), son motivados por la búsqueda de **recompensas** y por el ahorro de gastos. Algunas de estas recompensas son escasas o desigualmente distribuidas; otras, justamente las correspondientes a los grandes deseos --vida después de la muerte, justicia, sentido de la vida, felicidad-- no parecen viables en el mundo natural. Es por ello que se crean e intercambian **compensaciones** y explicaciones de cómo dichas recompensas puedan ser obtenidas posteriormente, en otro lugar. Las compensaciones más generales van en proporción al arreglo de recompensas respecto a metas muy vastas: los humanos estamos dispuestos a pagar costos elevados a cambio de conservar nuestras compensaciones como válidas y mantener la esperanza de recompensas durables de inmenso valor. Por supuesto que las

compensaciones no son exclusivamente de índole religiosa --los movimientos revolucionarios radicales prometen recompensas materiales a cambio de sacrificios inmediatos--, y algunas recompensas son ciertamente alcanzables. Pero las aspiraciones más elevadas son inaccesibles por medios naturales y sólo pueden ser obtenidas asumiendo la existencia de actantes sobrenaturales. Los sistemas naturalistas fracasan, pues no pueden prometer la vida eterna, el sentido de la vida, la justicia final. De modo semejante, Bryan Wilson (1981), propugnador de la tesis clásica del fin de la religión, descarta que muchos de los nuevos movimientos sean rigurosamente religiosos, pues define la religión tanto por su apelo a lo sobrenatural, como por mantener la eficacia social de la utopía, de la cual muchos carecen. Por su parte, Hervieu-Léger (1995) considera que lo propio de cualquier religión es la referencia a la autoridad legitimadora de una tradición; la conciencia de estar vinculados a un determinado linaje de creyentes --real o inventado-- por lo que la "memoria", más que el recurso a lo sobrenatural, sería el elemento definitorio.[4]

Para los objetivos de la presente investigación podría ser suficiente descartar tan sólo las definiciones valorativas, por no ser científicas, sin que sea preciso optar por cualquiera de los otros dos tipos: funcional o sustantiva. Estudiar los conflictos

---

[4] Gilberto Giménez objetará que este es propiamente un elemento característico de las religiones del libro, como la que prepondera en nuestra sociedad, dejando fuera otras muchas religiones.

religiosos entre los indígenas no requiere de demasiadas precisiones en la definición de la religión. Sin embargo, dado que el objetivo perseguido no es tanto el dar cuenta de los conflictos reseñados, sino más bien aportar elementos para una teoría general del conflicto religioso, conviene adoptar una definición tal que el presente tratamiento pudiese ser utilizado en otras circunstancias.

Pero definir la religión no es tarea sencilla. Henri Desroche aconsejaba no hacerlo, sino tomar simplemente lo que la sociedad tiene por tal (Hervieu-Léger, 1987: 24). La antropología actual, previniéndose de la acusación de etnocentrismo, considera también que no es posible lograr una definición que abarque por igual a todas las religiones, puesto que las categorías que cada una emplea -"Dios", "salvación", "pecado", "devoción", etc.- no son unívocas, sino a lo más, analógicas, y propone, en todo caso, elaborar categorías comunes a familias de religiones (Saler, 1990).[5]

Es entonces cuando aparece la conveniencia de las definiciones descriptivas, con referencia expresa a lo sobrenatural, tal como tradicionalmente se venían haciendo.[6] Esto, sin embargo, presenta

---

[5] Fue esta una preocupación dominante, enfatizada sobre todo por W. Paden y G. Lease, en el simposio "La historia de las religiones y las ciencias sociales (cultura, cognición y religión), en el marco del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, D.F., del 5-12 de agosto de 1995.

[6] A modo de ejemplo se cita la de O. Maduro (1980, 33): "una estructura de discursos y prácticas comunes a un grupo social y referidos a algunas fuerzas (personificadas o no, múltiples o unificadas) a las que los creyentes consideran como anteriores y superiores a su entorno natural y social, frente a las cuales los

dos riesgos: primero, el de permitir que sean factores extrasociológicos --por ejemplo, las instituciones religiosas-- los que designen el objeto de estudio (se toma como tal lo que las religiones piensan de sí mismas), y segundo, el de dejar fuera muchos de los nuevos movimientos.

La última objeción no parece insalvable. Si de lo que se trata es que la sociología comprenda la modernidad religiosa, una de las características de la nueva situación es, cabalmente, el desplazamiento de elementos religiosos hacia esferas que en rigor no lo son. En este contexto, si se amplía ilimitadamente la definición para abarcar cualquier movimiento, puede llegar a no decir nada. Como ya se mencionó anteriormente, la limitación de las categorías conceptuales no debe confundirse con la ilimitación social que el objeto de estudio parece estar adquiriendo en la realidad social.

Una última precisión metodológica. En el presente trabajo, la religión se ubica dentro del estudio de la cultura. Entre las concepciones antropológicas que abordan este último tema, es la simbólica la que, desde Geertz (1973), adquiere relevancia.[7] Sin

---

creyentes expresan una cierta dependencia (creados, gobernados, protegidos, amenazados, etc.) y ante las cuales fuerzas los creyentes se consideran como obligados a una cierta conducta en sociedad con sus 'semejantes'"

[7] "Cultura", según Riccoeur, es "el patrón de significados concretizados en formas simbólicas, incluyendo acciones, expresiones y objetos significantes de distintas clases, en virtud de los cuales, los individuos se comunican sus experiencias,

embargo, este autor no presta suficiente atención a las relaciones sociales estructuradas en las que los símbolos están embebidos. Las formas simbólicas, ciertamente, pertenecen al dominio de la significación. Pero no hay que olvidar que el uso de los símbolos está también regido por relaciones de poder, y por tanto, de conflicto. Los rituales, las fiestas, los mitos o los textos doctrinarios están siempre producidos, circulan y son recibidos por individuos inscritos en circunstancias sociohistóricas particulares, en las que guardan posiciones divergentes o antagónicas.

Es por esto que Thompson propone que el estudio completo de las formas simbólicas se aborde desde dos enfoques metodológicos aparentemente excluyentes: el que busca el análisis formal de los símbolos (semiótico, sintáctico, narrativo, etc.) y el que da cuenta del uso de dichos símbolos en un contexto social (la pragmática) (1991, 130 ss.). En la presente investigación contará preponderantemente este último enfoque. Lo que interesa conocer no será tanto el contenido que puedan tener los símbolos sagrados --la realidad última de su significado--, cuanto el empleo que hacen de dichos símbolos los contendientes que recurren a ellos en una situación de conflicto social. Atendiendo, justamente, a esto es que se optó por la **definición sustantiva** de religión, es decir, la presentada en términos tradicionales, atendiendo a las tensiones a que cualquier sistema religioso está sujeto.

---

concepciones y creencias" (citado por Thompson, 1990, 130).

- 3 -

TEORÍA DEL CONFLICTO

En los últimos años se registra un cambio en la orientación de las ciencias en general, respecto a la dimensión conflictiva de la realidad. A diferencia de aquella visión armónica de la naturaleza, sujeta a leyes inmutables y precisas, que se tenía en el siglo pasado, ahora las mismas ciencias exactas se preocupan cada vez más del desorden, de la turbulencia y del caos. La metáfora representativa de la realidad para la ciencia del siglo XIV -el reloj- ha sido sustituida desde el siglo XIX por la máquina termodinámica. Esta preocupación por la "caología" ha transitado de la física a las ciencias sociales, que también modificaron su metáfora radical: la sociedad no es más aquel organismo o aquella máquina compleja, sino que ahora se la compara con el juego, el drama o el texto (Balandier, 1990). La profundización realizada últimamente por la sociología del conflicto resultará pertinente a nuestro tema de estudio, en base a los siguientes puntos: una breve aproximación a lo que los clásicos pensaron sobre este asunto, una reflexión acerca de cada fase del desarrollo parabólico de cualquier conflicto, y elementos para una clasificación taxonómica.

CONFLICTO Y TEORÍAS SOCIOLÓGICAS

En la historia de la sociología y de las filosofías sociales mismas, el conflicto ha tenido centralidad evidente, girando en torno a tres ejes principales: el evolucionismo, el diálogo con la teoría de la integración social y la intencionalidad de los actores participantes.

1. La teoría evolucionista, iniciada por Spencer, ha tenido un prestigio muy grande en la sociología clásica (Birnbaum, 1992). Fundamentada en cierto traslape de las tesis darwinistas, supone que originalmente lo social, como acontece entre los animales, fue un campo de lucha de todos contra todos, en el que los más aptos resultaban triunfadores. Para controlar este estado de conflicto permanente y posibilitar el orden social, se habría recurrido a la dominación: una autoridad religiosa transformada en poder militar, según Spencer, o el implacable "Leviatán", el rígido Estado absolutista de Hobbes. La noción de "progreso" de Comte palió un tanto aquella modalidad confrontativa: una sociedad de orden no implica necesariamente la coerción externa, sino la suposición de que en la medida en que el estadio positivista se vaya implantando, los humanos nos habremos de guiar más por la racionalidad, para desembocar en una comunidad pacificada.

De manera semejante a cómo se vio a propósito de la religión, la realidad indígena funge también en este punto como "revelador"

para la modernidad: la tradición evolucionista contrapone las culturas preindustriales, en las que los conflictos revisten mayor frecuencia e intensidad, con la fase más avanzada de la modernidad industrial, en la que se instrumentarían mecanismos para menguar o suprimir los conflictos. Para Durkheim (1964), aquellas sociedades que carecen de una división del trabajo desarrollada, se caracterizan por estar cohesionadas por una solidaridad mecánica, con muchas posibilidades de conflicto; mientras que en las sociedades industriales, cohesionadas por en la solidaridad orgánica, campearía el orden. Marx, quien participa parcialmente de la perspectiva evolucionista, parte, por el contrario, de un inicio de armonía en la comunidad primitiva. Los conflictos antagónicos serían producto de la aparición de las clases sociales y, con ellas, la explotación económica y la opresión social. Este periodo, prolongado si se quiere, habrá de culminar con la lucha crucial, la de "quienes no poseen otra cosa sino su fuerza de trabajo", que conducirá, también, a un estadio donde no habrá mas conflictos.

Esta prospectiva utópica del evolucionismo ha servido de justificación a ideologías beligerantes de predominio, desde la pretensión nazi de conquistar el mundo como una supuesta raza superior, pasando por las doctrinas ultraizquierdistas de exacerbamiento de los conflictos, hasta la ideología posmoderna del "fin de las ideologías", con la que Daniel Bell imagina una sociedad "postindustrial" bien integrada.

2. La teoría de la integración social ha pretendido contraponerse, sobreponerse o conciliarse con la teoría del conflicto, descubriendo las funciones positivas que cumple la confrontación. La sociología siempre intuyó que en antinomias tales como consenso / disenso, estabilidad / cambio, orden / ruptura, equilibrio / conflicto, integración / poder,... se halla la comprensión de la dinámica social. La reflexión contemporánea continúa el diálogo reinterpretativo con los clásicos, particularmente con las corrientes funcionalista y marxista, representantes respectivamente de la integración y del conflicto.

La metáfora del organismo le resulta seductora al funcionalismo: la suposición de que la cultura responde siempre a las necesidades humanas básicas, conlleva una visión armónica de la sociedad y hace innecesario el tratamiento del conflicto. Para Coser (1970: 146-164), el compromiso político de Durkheim por sostener la Tercera República le inclinó hacia una reflexión tendiente a mantener el orden, considerando toda oposición como delictiva y toda desviación como patología. Parsons (1982: 39) trató de ligar en su sistema las categorías estructurales estáticas con los elementos variables dinámicos, encontrando este nexo en su importante concepto de función. Sin embargo, dichos elementos dinámicos permanecieron dentro del sistema mismo, quedando así la función subordinada a la estructura. Su sociología estructural funcionalista se dirigió entonces al equilibrio del sistema social --situaciones de cooperación o "institucionalización de las

expectativas del rol"--, llegando, a lo más, a contemplar los casos de anomia o de conducta desviada.

Han habido intereses ideológicos detrás de la hegemonía funcionalista en las ciencias sociales y del descuido de que ha sido objeto la reflexión marxista (Dahrendorf, 1957).(2) Para esta corriente, el potencial conflictivo es inherente a nuestras sociedades diferenciadas. El núcleo de la teoría marxista radica en que es el acceso desigual a los medios de producción en las sociedades complejas, lo que condiciona las relaciones sociales, lo cual conduce, obviamente, al conflicto. La lucha de clases no es un asunto meramente económico, sino que alcanza el nivel político, siendo esta lucha la fuerza impulsora de la historia. Las clases sociales fundamentales adquieren su identidad de tales (pasan de "clase-en-sí" a ser "clase-para-sí"), justamente a través del conflicto. Todo conflicto que lleva a un cambio de estructuras será un conflicto de clases, y a su vez, el conflicto de clases es la materia dominante de todo conflicto social, que, por ende, toma la forma de la dialéctica hegeliana. En lo que al tema concierne, la importancia del antagonismo estructural clasista no es suficiente para dar cuenta de la gran gama posible de confrontaciones.

Curiosamente, tanto el marxismo como el funcionalismo tienen en común que en ambos el conflicto aparece como algo patológico, restringido a los períodos primitivos o intermedios de la historia social; mientras que la sociedad moderna del mañana -sea que se la

entienda como capitalista avanzada o como comunista- es vista bajo el signo de la integración armónica. Esto conduce a ciertos autores a tratar de complementar ambas corrientes. Las dos sociologías --la funcionalista y la marxista-- no se oponen entre sí como contradicción antagónica, sino simplemente como relación de contrariedad, y pueden, por tanto, ser complementadas y utilizadas, conforme al aspecto que se desee enfatizar (Coser, 1967, 16 y 131). Las teorías funcionalistas serían aptas para describir **cómo** se da el conflicto, pero no para explicar **por qué** se da éste; en cambio, el marxismo explica el **por qué**; pero no **cómo** (Melucci, 1989: 21). Dahrendorf (1957: 45) contrapone lo que llama "teoría de la integración" --la que contempla la estructura social como un sistema funcional consensual sin fricciones--, a aquella que califica como "teoría de la dominación", para la cual la sociedad sería un conglomerado explosivo, mantenido coherentemente mediante la coerción... Si el irenismo de este autor se realiza desde la base marxista, el de John Rex (1985: 59-85) lo hace desde el funcionalismo. Trata de desarrollar los modelos funcionalistas de Malinowsky, Radcliffe-Brown y Parsons, de modo que puedan dar cuenta del conflicto, (3) y "traduce" a Marx al lenguaje funcionalista. (4) Estos intentos irenistas revelan poca eficacia y, en último término, quedan subordinados al integracionismo.

En sentido opuesto del integracionismo funcionalista, que excluye el conflicto, el utilitarismo positivista recalca su necesidad, al menos en la forma de "competencia". Es preciso que el

Estado no intervenga en la dinámica social --salvo en la vigilancia de las reglas de juego-- para que los diversos actores se confronten y entren en libre competencia, pues en la medida en que cada cual busque su propio interés, se derivará en bienestar para los demás. Los conflictos, lejos de ser algo patológico, serían, por el contrario, algo normal y hasta deseable, por lo cual no habría que impedir su libre juego.

Deslindándose de esta corriente individualista, la actitud irenista de Lewis Coser le conduce a resaltar también sus aspectos positivos: hay acciones que a corto plazo tienen consecuencias disfuncionales, pero que a la larga conducen a ajustes muy funcionales. El mismo fenómeno de la violencia --con todo y ser socialmente desaprobada-- puede ser ventajoso para muchos individuos excluidos del acceso a los logros sociales o significa nuevas alternativas de afirmar su identidad (como los zapatistas chiapanecos). Así como el dolor es mecanismo de defensa para el cuerpo, la violencia puede ser señal de peligro (como la rebelión de Chiapas, un aviso --que no pudo ser ignorado-- de que las cosas estaban demasiado mal). El delito puede ser también un catalizador que despierta sentimientos de solidaridad moral (como la movilización de San Cristóbal en pro de los derechos humanos, como respuesta a una situación intolerable, hasta entonces ignorada). El conformismo en sistemas sociales rígidos conduce a la osificación y debilitamiento de los mismos, pues se requiere un "óptimo de frustración" para que no sobrevenga la fatiga. El conflicto

derivado de la innovación exige creatividad, genera vitalidad para el sistema y --citando a Gluckman-- refuerza la cohesión social.

3. La intencionalidad del actor. Quienes estudian la sociología del conflicto han sido escrupulosos en evitar el voluntarismo. Recelosos tanto de los sicologismos cuanto de las supuestas decisiones libres y racionales del utilitarismo de mercado, enfatizan los condicionamientos estructurales en las decisiones de los actores sociales. Marx advertía que los intereses objetivos de clase, determinados por la posición de los sujetos en el sistema productivo, no son siempre conscientes; pero que, sin embargo, mueven y operan. Esto lo condujo a atender las contradicciones estructurales, debidas al desarrollo de las fuerzas productivas, independientes de la voluntad de los actores. Obviamente, cuando una "clase-en-sí" se convierte en "clase-para-sí", los intereses clasistas devienen conscientes y los actores se orientan a alcanzar el objetivo trazado.

Otras corrientes marxistas tomaron más en cuenta la intencionalidad, al menos para actores cualificados: Lenin estaba convencido de que el Partido podría modificar el curso de los conflictos y elaborar tácticas precisas de lucha, y para Gramsci, dicho Partido --el "Nuevo Príncipe"-- poseía un poder organizacional independiente. Pero este aspecto no fue siempre tomado en cuenta por el determinismo economicista de muchos

seguidores (Birnbaum, 1992, 234).

Intentar corregir esta omisión es lo que inclina a rescatar el **individualismo metodológico**, tal como fue propuesto desde Max Weber y enfatizado por Popper. La metodología weberiana reacciona contra aquella reificación de la realidad que sólo atiende a los actores por la posición estructural que éstos ocupan, y recentra la sociología en la interacción de actores dotados de intencionalidad propia y sustentadores de valores también propios. Gracias a esto, el conflicto despliega toda su complejidad, saliendo de las restricciones del determinismo estructural. Posibilitar este "retorno del actor" es lo que se proponen otros autores, tales como A. Touraine (1984) o Melucci (1982) en su teoría de la acción colectiva. No se trata, obviamente, de descuidar los condicionamientos estructurales, puestos de relieve por el marxismo, ni tampoco de incurrir en la ingenuidad de considerar la acción colectiva como simple suma de comportamientos individuales o como simple resultado de un cálculo atomizado de costos y beneficios. En la acción colectiva se destacan las motivaciones de solidaridad grupal y se atienden los mecanismos de su formación y mantenimiento.

LA PARÁBOLA DEL CONFLICTO

El diálogo con los clásicos resulta siempre ilustrativo; pero

no sustituye la construcción de los elementos metodológicos propios, adecuados para el desarrollo de la investigación. Puede comenzarse por la noción misma de "*conflicto*",[8] definido por Weber como "aquella relación social cuya actividad está orientada según la intención de hacer triunfar la propia voluntad contra la resistencia de los socios". Tal definición resulta vaga, pues la noción de conflicto se ubica dentro de un ámbito conceptual muy amplio, que abarca, entre otros, la "*concurrencia*" pacífica por las oportunidades; los "*combates*", en los que cada cual trata de eliminar al adversario; los "*debates*", en los que se compite por arrancar al otro lo más posible, etc. (Birnbaum, 1992: 247). Se requiere, además, clarificar otros aspectos concomitantes, tales como el cambio social, la acción colectiva, la conducta desviada y, en general, enfrentamientos, rivalidades, tensiones, antagonismos...

Sobre todo, habría que distinguir el conflicto de la "**crisis**" que lo antecede, dentro de su desarrollo parabólico. Teniendo esto en cuenta, una definición más precisa podría ser la siguiente:

> Conflicto es el enfrentamiento de dos o más voluntades individuales o colectivas, que manifiestan una respecto de otra una intención hostil a causa de un derecho, y que para mantener o recuperar ese derecho tratan de romper la resistencia del otro, eventualmente mediante el recurso a la violencia (Freund, 1976: 103).

---

[8] Su etimología, "cum-fluere", evoca el encuentro violento de dos ríos.

Una vez definido el conflicto, conviene construir un modelo metodológico que permita visualizarlo en su totalidad --su recorrido parabólico--, a la vez que distinga cada una de sus etapas. Curiosamente, son las mismas categorías religiosas las que nos ofrecen un modelo esquemático para ello, óptimo indicio de que el acercamiento entre la "teoría de la religión" y la "teoría del conflicto" resulta benéfica para ambas.

Victor Turner (1957, 1969 y 1974) advierte que la realidad social sólo es conocida a través de paradigmas provenientes de alguna "metáfora radical" ("organismo", "maquinaria", etc.). Para superar el aspecto estático atemporal de las metáforas habituales, propone la del "drama social" (con su connotación de "escenas", "actores", "actos", etc.), inspirada en los "**ritos de pasaje**", tal como fueron estudiados por Van Gennep. Observando el ritual de los "ndembu", de Zambia, para instalar al jefe mayor "kanongesha", Turner afirma que se parte de la situación en que se encontraba hasta entonces el sujeto; luego se le somete a un ritual en el que el candidato es despojado de sus vestiduras y, posiblemente acompañado de una esposa ritual, es sometido a vejaciones humillantes, para ser, finalmente, restaurado nuevamente al orden social, ahora en un estatus superior.

En el esquema anterior, propio de todo rito de pasaje, se observa, pues, un momento de desestructuración y otro de reestructuración. Entre ambos hay otro estadio intermedio, que

Turner califica como "liminal", en el que se recompone la "communitas" original, en la cual todos los miembros son iguales y existen lazos por encima y por debajo de toda normatividad estructural. De ahí toma el dualismo entre "communitas" y "estructura"; entre el Ser como totalidad, captado por la intuición mística o inteligencia libre, y el mundo de los entes (para utilizar categorías heideggerianas), captados por la razón lógica. Esta "metáfora radical" es algo más que una mera alegoría, pues participando del paradigma durkheimiano que considera que en los símbolos rituales es la sociedad la que se reintegra a sí misma, tanto en el rito de pasaje como en el conflicto existe un drama social. Entonces, la sociedad se vuelve hacia su estado de "communitas" para reestructurarse.

Pasando de la simbología ritual al drama, observa que en los conflictos sociales se distinguen también cuatro etapas, cada una con su propio lenguaje: a) Un momento de **ruptura** de lo regular normativo en las relaciones entre grupos, en el que deliberadamente aquéllas son quebrantadas y que sirve como detonador simbólico. b) Esto da pie a una **crisis**, que tiende a profundizar la ruptura. En este momento se revelan las intrigas anteriormente encubiertas y se hace manifiesta la estructura social. Se trata de un momento de suspense que revela el verdadero estado de la situación, cuando caen las máscaras, por lo que posee características "liminales". c) Luego vendrá una **acción reparadora** o mecanismo de ajuste para superar la crisis (sea institucionalizado o no), que puede variar

mucho o tomar la forma de procesos judiciales. d) Por último, la fase de **reintegración** del grupo disturbado o el reconocimiento del cisma irreparable, que constituiría el clímax o la solución. Estas etapas, además, son antecedidas por sendos estadios de "precrisis" y de "antecrisis".

1. Los precondicionamientos posibilitantes

A) La mitología. Mucho antes de la gestación de cualquier conflicto y de sus etapas enunciadas, habría que preguntarse por aquellas causas más profundas que sirven de precondición de toda agresividad. Nuevamente la teoría de la religión tiene su palabra: la de la mitología. La ciencia, que proclamaba la muerte del mito en su pretensión de reducir lo irracional, se vuelve nuevamente a él, no considerándolo ya como ilusión, sino ahora como palabra reveladora de verdad (Balandier, 1989: 17-49). La historia cósmica es propuesta como un combate sin fin hacia un orden jamás alcanzado; el desorden como fermento de la civilización. El mito recurrente de los nuevos comienzos, que piensa la ruptura de la historia en curso, dando pábulo a mesianismos milenaristas con preludios revolucionarios. La violencia sacrificial como precursora de un orden nuevo, un orden creciente abocado a la utopía del fin de los tiempos, en el triunfo final del orden sobre el caos, ¿o acaso, la destrucción apocalíptica?

Es posible que la teoría evolucionista haya tenido su fuente

de inspiración en la mitología: el devenir desde el caos a la utopía. Cuando nada existía, en el principio, era el caos, engendrador de un orden primordial, paradigmático, que a veces se presenta como "edad dorada", acaso roto por la presencia turbadora del ser humano. En el mito azteca de los cuatro soles, mundos sucesivos son destruidos y engendrados. Las cosmogonías, empero, más que este progreso lineal, nos revelan la dialéctica indisoluble en la que orden y desorden se imbrican, ya desde los mismos tiempos primigenios. Además, no parece que obedezca siempre a un proyecto racional de progreso: la creación es atribuida en algunos mitos a la "risa de Dios": lo arbitrario divino, figura de la necesidad y del azar; el juego de la Creación...

B) La sociobiología. Pero abandonemos este mundo fantástico de la mitología y preguntemos a la ciencia por estas precondiciones de cualquier conflicto. Ésta nos remite, incluso, a la misma condición humana. Se mencionan las teorías elencadas por Dougherty y Pfaltzgraff (1981, 251-300), quienes buscando una explicación de las guerras enumeran las causas biológicas o sicológicas. Citan el instinto innato de Lorenz, adecuado para la supervivencia y con posibilidades de orientación, sea en forma hostil, sea en forma instrumental, el cual iría más allá de la dialéctica freudiana entre Eros y Tánatos. Dicho instinto se derivaría supuestamente de una hormona masculina, que entre los criminales existiría en mayor grado. Se aduce el ejemplo de la conducta animal, al defender las hembras, la comida, el territorio, la prole, o bien, para evitar

bajar de estatus, lo cual explicaría muchas guerras por defensa de la nación.

En cambio, otros investigadores piensan que no hay evidencia fisiológica para ese instinto de lucha, y que más bien se trata de una conducta aprendida, que se incrementa con los éxitos. Fromm (siguiendo a R. Benedict y M. Mead) aduce que supuestas culturas pacifistas, orientadas hacia la cooperación. La misma conducta animal --que no necesariamente debe ser igual a la humana-- puede ser interpretada de otra forma. Muchos sicólogos piensan que la agresividad animal es respuesta a la frustración. Ésta se suscita, por ejemplo, en condiciones de aglomeración o prisión. La teoría podría resultar una advertencia, pues los casos de frustración generalizada --sobre todo por motivos económicos-- serían condiciones prerrevolucionarias. Sin embargo, no siempre la reacción es canalizada hacia una movilización organizada: es más frecuente que derive en el "entredevoramiento" de unos para con otros, o que en vez de dirigir la agresividad contra los semejantes, se haga contra sí mismo, como sería el incremento del alcoholismo durante las crisis.

2. La antecrisis.

Desde el "individualismo metodológico" parsoniano, Rex analiza la "doble contingencia" propia de las relaciones sociales, según la cual éstas dependen no sólo de lo que un actor espera con su acción, sino de lo que el otro actor hace como respuesta. La

interacción dependerá de los cinco factores siguientes: la comunicación de las expectativas, que como nunca es perfecta o completa, permite los malentendidos; la aprobación o el rechazo de dichas expectativas, a pesar de haberlas entendido bien; las motivaciones ofrecidas para que la acción se adecue a una norma, las cuales pueden provenir del beneficio esperado (acción instrumental) o de lo que significa la aprobación del otro (razones afectivas); el control normativo, que a su vez puede versar sobre los fines o sobre los medios. La interacción social puede frustrarse por ciertas contingencias, surgiendo entonces el conflicto abierto. Éste puede venir por desacuerdo en cualquiera de los factores anteriores: sea por discrepancia sobre los fines o sobre los medios; sea por problemas de comunicación de las expectativas (malentendidos); sea por franco rechazo de las normas expectantes; sea por no existir motivación para cumplir con las bases normativas o institucionales (desobediencia a normas aceptadas en principio) (Rex, 1981: 5-13).

Factor de tensiones son, sin lugar a duda, las alteraciones y rupturas producidas por los cambios. Éstos no son necesariamente fuentes de crisis, pues a veces su despliegue es gradual y casi imperceptible. Hay innovaciones que son refrescantes y vitalizadoras; pero hay otras que desestabilizan. De manera inversa, Melucci (1982: 11-48) advierte que no todos los cambios sociales vienen a través de conflictos, ya que puede haber desviaciones importantes en las pautas culturales, sin enfrentar

directamente a los sostenedores del sistema imperante, y al mismo tiempo puede haber conflictos interpersonales que no pretendan imponer cambios en el sistema en cuanto tal. Lo que crea conflicto es "la aparición de una modificación repentina y desatendida que turba el desarrollo ordinario, frecuentemente suscitando un estado de desequilibrio y de incertidumbre" (Freund, 1976: 102).

3. La crisis.

Para algunos autores sería "un momento crucial", "peligroso y decisivo", que formaría parte de la vida misma tanto de los organismos biológicos como de las sociedades. Su etimología nos remite al "cernir", "separar" o "juzgar", con lo que se connota un momento decisivo en el que se "disciernen", "diferencian" o "deciden" rumbos y derroteros (Delahaye, 1977: 135). Es, pues, una situación colectiva caracterizada por contradicciones, rupturas y tensiones, que hacen dudar sobre la línea de conducta a seguir. Tanto la crisis como el conflicto se dan sucesivamente en situaciones de cambio que perturban el desarrollo ordinario de los procesos.

Las alteraciones que dan lugar a crisis pueden tener dos procedencias: un factor exógeno que altera el desarrollo normal, o ser producto del mismo desarrollo interno, por el efecto de acumulación endógena: pequeños cambios se van juntando --sean restricciones y fallas, o sean más bien profusiones y logros--, hasta sobrepasar cierto umbral y crear un estado proclive a la

ruptura. Es posible que la crisis aparezca en el desajuste entre la aceleración de ciertos aspectos del desarrollo y el retraso de otros. Por lo tanto, la crisis puede afectar sólo una actividad determinada (por ejemplo, lo religioso) o a todo el conjunto, como las crisis históricas de transformaciones culturales profundas.

La crisis se caracteriza por

> un acrecentamiento considerable del número de mensajes y de manifestaciones significantes emanadas de los actores. Lasswell ha notado bien, a pesar de una terminología frecuentemente imprecisa, las diferencias existentes entre el lenguaje de los combates "sometidos a las mismas tendencias de estandarización y de economía que los proyectiles de artillería", lenguaje donde el símbolo deviene slogan y el mensaje, grito de guerra, y aquel de las crisis propiamente dichas, más prolijo y variado. Se observan al mismo tiempo movimientos más numerosos, con frecuencia desordenados, de actores, la entrada en escena de nuevos protagonistas (el número de aquellos que se sienten concernidos irá en aumento en el curso y en la medida que la situación se agrava), una dramatización del espectáculo, un embrollo de los aparatos en juego, una conmoción de los cuadros institucionales existentes, la elaboración, en fín, de nuevas estructuras. (Delahaye, 1977: 135)

Así como no todo cambio desemboca en crisis, no toda crisis da lugar a conflictos, y las crisis más graves no han conducido a los conflictos más graves (Freund, 1976: 101). Pero a la inversa, todo conflicto es precedido de cierta crisis. Aunque cualquier crisis tiene potencialidad de convertirse en conflicto, se señalan algunos factores que facilitan este tránsito: la voluntad de los antagonistas, la sensibilidad o mentalidad de la época, el tipo de sociedad, la frecuencia o no de las crisis (sociedades con crisis permanentes desarrollan mecanismos para bloquear veleidades belicosas), etcétera.

4. El conflicto.

Lo propio del conflicto es la bipolarización a que da lugar, reduciendo todas las relaciones a las de "amigos / enemigos", en torno a un derecho ultrajado, una vez que fracasan las otras posibles soluciones de negociación o arbitraje. Para lograr sus fines, los contendientes pondrán en juego todas sus fuerzas físicas o morales, dependiendo del tipo de conflicto de que se trate. Una vez desatada la confrontación, ésta atraviesa también por fases de mayor o menor intensidad. Resulta difícil analizar un conflicto simultáneamente en sus niveles sincrónico y diacrónico. Por ello, parece adecuada la metodología propuesta por Delahaye, de detectar, dentro de todo su curso, un momento climático -el "nudo crítico"-, donde el conflicto se halla más intrincado, para analizar en él la interacción de los contendientes.

El "nudo crítico" y la catarsis de la fiesta. Nuevamente, la religión proporciona modelos para el estudio del conflicto: su momento climático ha sido comparado con la fiesta y el trance religiosos, en donde también aparecen períodos de ruptura. En los análisis antropológicos como los de Duvignaud (1977: 71), la fiesta es la disolución momentánea de la vida social organizada; es una ruptura de las rutinas laborales, de la división del trabajo, de los roles establecidos para los actores. En ella, el hombre se abandona a la "espontaneidad errante de su ser, a lo inopinado del deseo". En el trance festivo se da la desposesión de papeles sociales, mediante un estado de indeterminación "a-estructural".

Ayudados por la danza o por ciertas drogas, el cuerpo se despoja del "yo" impuesto socialmente, para quedar sin ningún otro papel qué representar. El trance, como la fiesta, no está ligado a ninguna institución, y ambos parecen, en un sentido verdadero, actos de subversión; todo es posible; se despliega un mundo de virtualidades infinitas; todo puede ser destruido y recompuesto... Ese mismo estado extático, calificado por algunos como "efervescencia", "exaltación" o "explosión", se vive cabalmente en el momento álgido de los conflictos, cuando todo se disuelve y se tiene la sensación de que puede suceder cualquier cosa.

Análisis del conflicto. En el mencionado "nudo crítico" es más fácil observar todos los elementos que intervienen: los diversos actores implicados, sus objetivos propuestos y las estrategias empleadas.

a. Los actores. El estudio del conflicto no podrá realizarse sin atender a los actores. El marxismo considera que detrás de cada actor se detecta un sujeto histórico, condicionado estructuralmente y persiguiendo intereses clasistas objetivos. Sin abandonar esta perspectiva, se deberá recuperar, como se dijo, la intencionalidad de los actores sociales, presuponiendo que cada uno de ellos persigue concientemente objetivos concretos. En realidad, se trata de complementar, como hacen Crozier y Friedberg (1977: 46), ambos aspectos: la libertad del actor y los sistemas organizados y coherentes. Los actores sólo tienen libertad restringida y

racionalidad limitada; pero las que conservan, bien sea en grado mínimo, son capaces de producir, por interacción compleja con otros actores dentro de respectivas organizaciones, "efectos contrainductivos", no buscados ni previstos.

El individualismo metodológico es nivelado por el tratamiento de la **cooperación**, en la que se encuentra la seguridad entre los compañeros, la confianza de participar de valores comunes y formas de socialización:

> Toda empresa colectiva se basa en un mínimo de integración de los comportamientos de los individuos o de los grupos, en resumen, de los actores sociales involucrados, cada uno de los cuales persigue objetivos divergentes, incluso contradictorios. Muy esquemáticamente, esta integración se puede realizar de dos maneras: ya sea por la restricción, o por su corolario: la manipulación afectiva o ideológica (o ambas); en resumen, por la sumisión impuesta o consentida de las voluntades "parciales" de los que participan en la voluntad y en los objetivos del conjunto, o por el contrario, es decir, la negociación y el regateo que puede desarrollarse tanto explícita como implícitamente (Crozier y Friedberg, 1977: 19).

Los estudiosos de la teoría de la acción colectiva no sólo indagan los motivos por los que los actores se involucran en conflictos, sino también aquellos que los alejan del compromiso. Para M. Olson (1971), los actores se moverían según el cálculo racional de costos y utilidades. En sus estudios sobre comportamiento colectivo de los barrios obreros, observa que en los movimientos sociales tendientes a logros de servicios comunes, al individuo como tal le es posible abstenerse de apoyar a los demás compañeros, previendo que de todos modos, dada la necesidad de tales servicios, los otros lucharán por obtenerlos, resultando, de paso, beneficiado. El individuo disfrutaría así del logro colectivo

de un conflicto en el que no se comprometió (estrategia del *"free rider"*).

Esta tesis, en el mejor de los casos, podría tener viabilidad en los grandes grupos, pues lo que se observa en los pequeños es la conciencia de que si todos pensasen de la manera antedicha --juzgando que el costo de su participación sería inferior a la cuota de beneficio de la acción colectiva--, nadie se involucraría y el conflicto se disolvería. Afortunadamente para las especie humana, la experiencia desmiente ese aserto, pues en muchos movimientos sociales la gente se compromete aún sacrificándose, por actitudes de solidaridad grupal.

b. El tercer actor. En todo conflicto, los actores se relacionan, como se dijo, en antagonismos binarios, según la calidad de "amigo / enemigo". ¿Sería, entonces, posible un conflicto en el que intervengan tres o más contendientes? Algunos así lo piensan, distinguiendo además de los "***conflictos diádicos***", los "***conflictos multipersonales***" (Bercovitch, 1984; Caplow, 1968; Rex, 1981: 31-47). Lo que permite este tipo de conflictos multipersonales son las **situaciones de mercado**, en las que, como lo propone George Simmel, los proveedores no sólo contienden entre sí, sino que compiten por ganarse mayor clientela, y los compradores pueden competir también entre sí para obtener la oferta de uno o varios proveedores, de modo que cada uno trata de obtener lo más posible a cambio de lo menos posible. Mientras que los conflictos

diádicos se caracterizarían por una oposición antagónica de mutua exclusión, las formas a que dan lugar las relaciones de mercado, salvo en los casos de monopolio, son la negociación, la competencia y el intercambio.

Para Birnbaum (1992: 237-239), por el contrario, el tercer actor modifica la relación antagónica y hace disminuir la dimensión afectiva del conflicto. Con su llegada, todas las combinaciones son posibles: el nuevo actor puede querer o no querer ser partidario. En este último caso, su imparcialidad le permite jugar los roles de árbitro, de mediador, de juez, o de condición de objetividad, todos ellos encaminados a descartar el conflicto. En cambio, si persigue intereses propios con los que se liga a ambas partes, su mediación resulta ambigua, y podría representar el papel del "tercer ladrón" o cumplir las funciones del déspota que divide para vencer, del estadista "bonapartista"[9] o la del instigador de problemas, aprovechando la oposición de los dos actores contendientes.

Freund (109-110) concuerda con esta posición cuando afirma que con un tercer actor, la crisis no evoluciona en conflicto, representando un obstáculo para la bipolarización, hasta el punto que se puede definir la crisis como la situación social del tercero

---

[9] En algunas situaciones de conflicto --como la estudiada por Marx en el "Dieciocho Brumario"-- en las que ninguno de los dos contendientes tiene posibilidades de vencer, pero que ambos tienen suficiente viabilidad para seguir combatiendo, es posible que otro tercer actor salga beneficiado, tal como aconteció en el caso de Luis Bonaparte.

incluido, y el conflicto, como aquella del tercer excluido:

> La crisis se convierte casi inevitablemente en conflicto a partir de la disolución del tercero. El tercero es el soporte de las contradicciones, es decir, del pluralismo de los antagonismos, de los desacuerdos y de los contrastes. La presencia del tercero significa que las contradicciones no son necesariamente incompatibles: es la razón del compromiso, a veces, es verdad, al precio de ciertos compromisos. El tercero es el hombre de la tolerancia, como indica el rol de los Políticos en las guerras de religión del siglo XVI. (Freund, 1976: 110)

c. Los objetivos. Cada uno de los actores participantes en un conflicto persigue algún o algunos objetivos o metas, no siempre precisos.

> El actor rara vez tiene objetivos claros y menos todavía proyectos coherentes: éstos son múltiples, más o menos ambiguos, más o menos explícitos y más o menos contradictorios. Cambiará a mitad del camino y rechazará algunos, descubrirá otros sobre la marcha o incluso después, aunque no sea más que porque existen consecuencias imprevistas... (Crozier y Friedberg, 1977: 46)

Para otros (Park), los conflictos son siempre conscientes; pero es posible que la confrontación no verse sobre intereses objetivos antagónicos, sino que los actores tengan "falsa conciencia" de sus intereses reales. Por otra parte, no hay que olvidar que al interior de cada grupo contendiente, cada uno de sus integrantes pueden perseguir también objetivos individuales más o menos divergentes. Para los fines heurísticos propuestos, será suficiente presuponer que cada actor procura objetivos conscientes, racionales y más o menos definidos.

Mitología y método. Una vez más, la mitología clarifica la

teoría del conflicto: Delahaye (1977: 164-179) observa --como Turner-- las coincidencias entre drama y conflicto: ambos presentan acciones concentradas (gran intensidad en un tiempo bastante corto) y acciones concéntricas (a partir de un punto, los actores se aproximan hasta chocar, o se separan hasta la ruptura), en torno a los objetivos que persiguen. Para ilustrar en lo concreto el juego de alianzas y oposiciones entre los diversos "actantes", se vale del "modelo actancial mítico" de la semiótica de Greimas (1966: 263-281).[10]

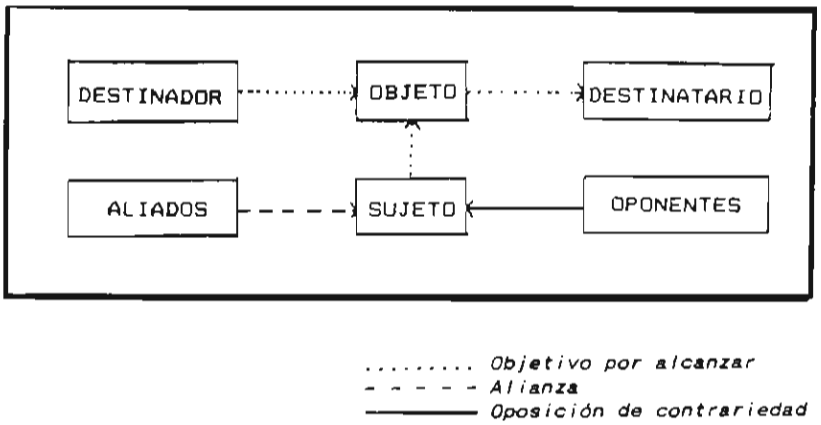
Dada la multiplicidad de competencias y la diversidad de sus intereses, cada actor puede ser solicitado simultáneamente por varios objetivos, cada uno de los cuales comporta una prueba, o sea, un punto culminante, un momento de mayor tensión. Algunos de estos objetivos son compatibles con los de otros actores, pero otros no lo son. El conflicto aparece cuando en la misma situación espacio-temporal de la prueba coinciden objetivos incompatibles, es decir, objetivos que no pueden ser alcanzados sin entrar en

---

[10] Los "actantes", para Greimas, son clases de actores considerados en cuanto las funciones generales que realizan en un género narrativo. El autor analiza los actantes detectados en algunos modelos estructurales: las teogonías de G. Dumezil, los cuentos populares rusos de V. Propp, las situaciones dramáticas de Souriau y los de la lingüística. Estos modelos tienen en común que con unos cuantos actantes y unas pocas funciones se encuentra la estructura propia de cada uno de estos géneros narrativos, que puede, por tanto, ser empleada en cualquier obra del género respectivo. Con ellas elabora su "modelo actancial mítico", aplicable a diversas situaciones, cuyos actantes se agrupan en las siguientes categorías relacionales: sujeto-objeto, destinador-destinatario y ayudante-oponente.

DIAGRAMA 1

MODELO ACTANCIAL MÍTICO DE GREIMAS

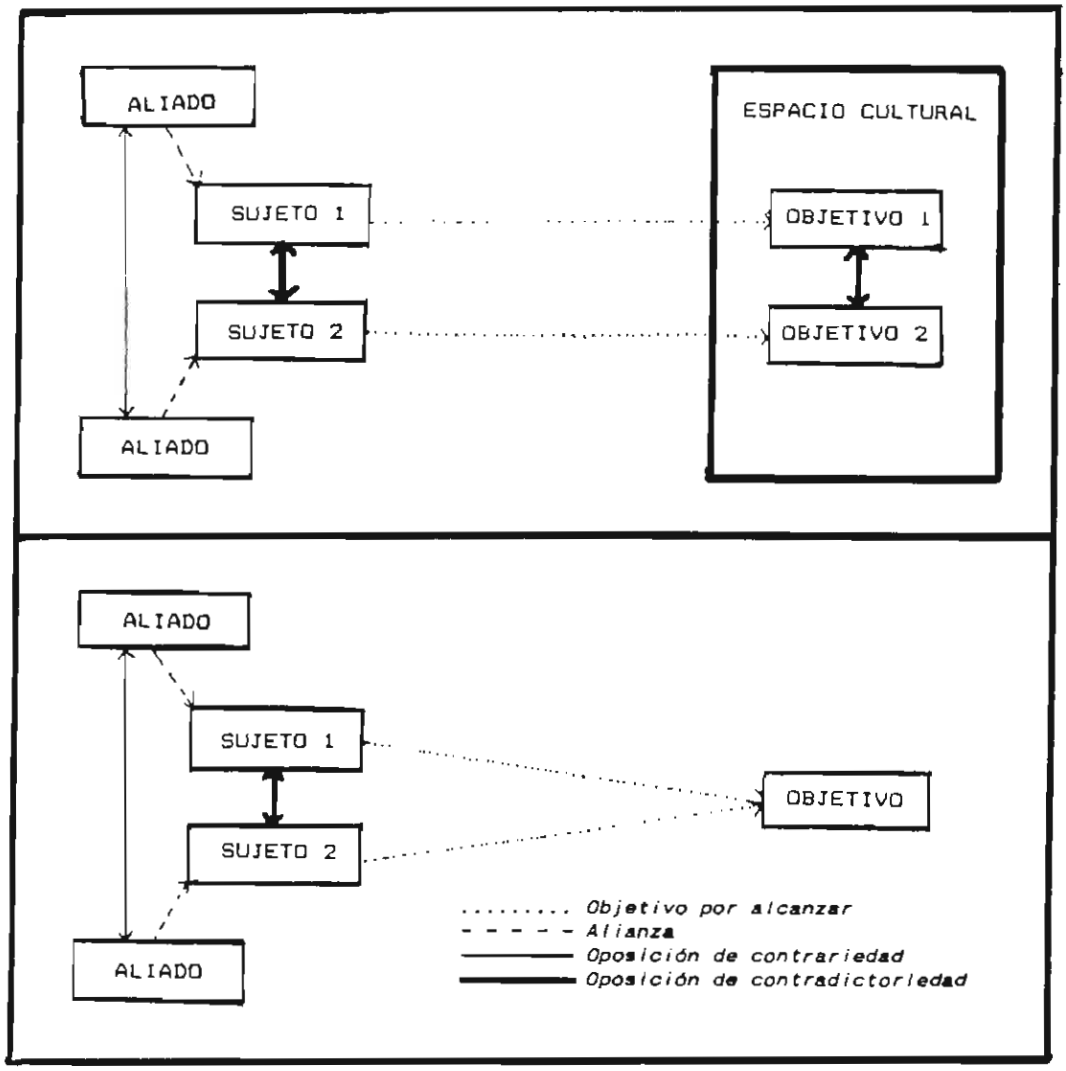


conflicto con otros actores. Dicha incompatibilidad de objetivos se da, o bien cuando dos o más actores pretenden realizar proyectos incompatibles (querer hacer) (diagrama 2a), o bien cuando ambos apetecen el mismo objeto (querer tener) (diagrama 2b). El tipo de relaciones que entonces se estructuren seguirán la distinción hecha por la lógica, entre oposición de contrariedad, de contradictoriedad, o la alianza de subalternidad.

El autor ejemplifica el esquema con el estudio realizado por Alain Joxe sobre la crisis cubana de 1962. Una vez aislado el "nudo crítico", procede a detectar todos y cada uno de los objetivos perseguidos por cada actor, conjugando tan sólo dos parejas del modelo (la del sujeto actor / objetivo perseguido, y la de aliados / oponentes). El presente trabajo utilizará este mismo esquema, con variaciones múltiples, por considerarlo sumamente útil para la

DIAGRAMAS 2A Y 2B

POSIBILIDADES DE CONFLICTO



comprensión de cualquier conflicto. Tratándose de conflictos religiosos, habría que presuponer la otra pareja de "actantes": un supuesto metadestinador divino, en cuyo nombre se actúa, aun con fanatismo ("Dios lo quiere"), y un destinatario muy amplio ("toda la humanidad", "el mundo entero", "el fin de los tiempos", etc.) desde categorías escatológicas salvacionistas.

d. Las estrategias. Para la consecución de sus objetivos, cada actor pone en juego sus fuerzas materiales y humanas, pudiendo llegar hasta la violencia. Para ello, debe planear estrategias adecuadas. Quien mejor ha descrito los mecanismos estratégicos es Thomas C. Schelling (1960), valiéndose para ello de la "***teoría de los juegos***":[11] pocos son los conflictos que siguen el modelo de los "juegos de suma cero", en los que todo lo que un jugador gane equivalga a lo que el otro pierde. Salvo estos casos, la mayoría de los conflictos suelen seguir el patrón de "juegos de suma diversa de cero", en los que cada jugador, en situaciones con problemas de comunicación, trata de poner en práctica acciones encaminadas a evitar un daño mutuo, dependiendo, para ello, de ser capaz de descubrir lo que el otro pueda hacer para lo mismo. (5) Con ello se ilustra el mecanismo "coordinación tácita" propio de toda **negociación**. En ella, cada adversario interpreta la conducta del otro, sabiendo que sus propias acciones están siendo interpretadas y anticipadas, actuando ambos en atención a las expectativas que crean sus respectivas acciones. Uno estaría dispuesto a renunciar a una ganancia máxima con tal de obtener cierto logro, pues de no llegar a algún tipo de acuerdo, nadie gana. Para que esto se dé es preciso que los contendientes no sean antagonistas totales, sino que posean ciertos intereses comunes que permitan la negociación. La estrategia no se refiere a la

---

[11] Crozier y Friedberg definen el juego como "un mecanismo concreto gracias al cual los hombres estructuran sus relaciones de poder y las regulan al tiempo que les conceden (dejándose) su libertad" (op. cit., 94).

aplicación eficiente de la fuerza, sino a la explotación de la fuerza potencial, pues se trata de persuadir al enemigo de que por su propio interés debe evitar cierta actuación.

Entre los comportamientos estratégicos está la ***intimidación o la amenaza***, mostrando que en determinada contingencia uno hará lo que preferiría no hacer, dependiendo de lo que el otro haga. Es obvio que para que surta efecto debe ser creíble la disposición de que la amenaza se cumplirá. De manera semejante opera la ***promesa***: no es fácil hacer una promesa convincente y verdaderamente vinculante, a no ser que quede patente cierta forma de compromiso. En toda estrategia conviene tener en cuenta un elemento destacado por Crozier y Friedberg (1977), la ***incertidumbre***: dado que el poder reside en el margen de libertad del que dispone cada actor, siempre le es posible rehusar lo que el otro pide. Aunque todos los elementos sean desfavorables, un contendiente puede capitalizar a su capacidad negociadora esa incertidumbre que tiene el otro respecto de cómo vaya a reaccionar.

5. La resolución.

Todo conflicto, por fin, tiene un término, un anticlímax: el momento de su resolución. Las maneras cómo esta se dé pueden variar: desde la **victoria** por aniquilamiento del contrario, el **compromiso**, la **negociación**, la **conciliación**, una nueva **coexistencia** en el rechazo a cualquier solución, su **derivación en una nueva crisis**, etc. Para Freund, un conflicto se acaba o bien por el

triunfo de una de las partes, que impone sus derechos a la otra, o bien por el reconocimiento mutuo de los derechos respectivos, sea como consecuencia de una decisión de justicia, sea en virtud de un acuerdo amistoso (Freund, 1976: 105).

La resolución de los conflictos, desde la perspectiva funcionalista, puede darse según los elementos de las contingencias de la interacción social mencionadas: en los casos de desacuerdo normativo respecto a los *fines* o a los *medios* considerados legítimos, existen dos posibilidades de resolución: o el conflicto abierto, que en el caso límite sería el estado de guerra, o bien es posible una resolución discursiva, cuando ambas partes apelan a valores y normas de orden superior. Igualmente, los *malentendidos* surgidos del significado de palabras y frases, pueden resolverse negociando nuevas definiciones de la realidad social. Cuando el uso de la fuerza puede resultar más costoso para ambos, se puede llegar a negociaciones, modificando las *expectativas* y la *conducta* mutuas o reconstruyendo totalmente la relación sobre nuevas bases. En los casos de enfrentamiento total resueltos en la forma de revolución victoriosa, se busca la sumisión de la otra parte y se instaura un nuevo poder y un nuevo orden normativo (Rex, 1981: 9-13).

TIPOS DE CONFLICTO

Toda teoría desemboca en clasificaciones tipológicas, procurando, de ser posible, llegar a la taxonomía. Los "teóricos

del conflicto" distinguen los tipos de confrontación según diversos aspectos. Podríamos fijarnos, por ejemplo, en la ***intensidad*** de los conflictos. De modo similar a como acontece en las transformaciones químicas, donde al traspasar cierto grado cuantitativo el elemento varía de cualidad, se distinguirán los conflictos cuando su intensidad rompa los límites de compatibilidad de un sistema. Si el conflicto se da al interior del sistema mismo y pudiera, en último término, ser asimilable, tendríamos la "acción conflictual" (siempre hay conflictos interpersonales que no pretenden imponer cambios en el sistema en cuanto tal). En cambio, si rompe los mencionados límites de compatibilidad, se tendrá un "movimiento social", con pretensiones de transformar la estructura social como tal (Melucci, 1989).(6)

Simmel clasifica los conflictos según el **lugar** dónde se den: la pareja, la familia, los pequeños estados vecinos, las facciones de una misma organización política, sindical o religiosa, etc. Los conflictos de mayor intensidad serán aquellos desencadenados por motivaciones religiosas, nacionalistas o ideológicas. También serán muy intensos aquellos que se den en situaciones de mayor **intimidad**, en las que los actores posean un conjunto de roles bastante limitado, como sucede entre los moradores de los ghettos. Al estar involucrados con pocas personas, con las cuales se mantienen relaciones casi no segmentadas, hay posibilidades más altas de que los conflictos alcancen grados elevados de intensidad, lo que no sucede en los conjuntos complejos de roles, en los que los actores

movilizan tan sólo un segmento de su personalidad (Coser, 1967: 92).

Simmel distingue también los conflictos interpersonales debidos a razones subjetivas (que incluso pueden obedecer a motivaciones inconscientes), de aquellos otros en los que los actores obedecen a causas colectivas consideradas más imparciales y más nobles (Birnbaum, 1992: 237). Ya se vio su distinción entre la díada y la tríada, que posteriormente habrá de ser recogida por Rex en su distinción entre ***"conflictos diádicos"*** y ***"conflictos multipersonales"*** o ***"de mercado"***, de lo cual ya se trató más arriba.

Coser, siguiendo la analogía lingüística parsoniana, distingue entre los "cambios ***del*** sistema" y los "cambios ***en*** el sistema". El conflicto ***dentro*** de un sistema, aunque aparentemente le resulte disfuncional, puede tener, como ya se vio, consecuencias funcionales latentes. El conflicto que conduce a un cambio **de** los sistemas sociales implica la transformación en todas las relaciones estructurales principales, de las instituciones básicas y de los sistemas de valores (1967: 23-37). A esta distinción se podrían añadir conflictos que se dan ***fuera*** del campo social que se trata, pero con influencias o repercusiones en el mismo (por ejemplo, un conflicto del campo político con repercusiones dentro del campo religioso).

Con todas estas distinciones y clasificaciones estamos en

mejor posibilidad de estudiar un tipo peculiar de conflictos: aquellos que se dan por motivaciones religiosas, especialmente en el medio indígena, en confrontación con la modernidad.

- 4 -

CONFLICTOS RELIGIOSOS EN OAXACA: PRECISIONES METODOLÓGICAS

Una vez clarificado cierto marco teórico inicial, es posible concretizarlo en su delimitación espacio-temporal. Todo fenómeno social se da en cierto territorio que lo condiciona. La presente investigación se realiza en el estado de Oaxaca. La accidentada orografía de la región, formada por el Nudo Mixteco, le proporciona ciertas características sociales: en sus 95,364 km2 se desparrama su escasa población, de apenas unos tres millones de habitantes, dando una densidad de 31.4 hbs. por km2. Existen unas 6,284 localidades repartidas en 570 municipios (la cuarta parte del total del país), de las cuales sólo tres ciudades tienen más de 100,000 hbs. y otras nueve son mayores de 20,000. De esta población, a la vez pobre y religiosa, el 70% pertenece a algún grupo étnico.

Aparte de las ventajas que reporta como lugar de trabajo del investigador, dicho estado presenta peculiaridades interesantes. En estos momentos, cuando la tendencia política dominante va hacia la globalización y la integración económica con los países del Norte y cuando el imperialismo cultural uniforma los estilos de vida,

resulta sano volver la mirada hacia nuestras reservas culturales étnicas, para sostener la propia identidad nacional y favorecer nuestra soberanía.

El pueblo oaxaqueño es muy religioso. La religión proporciona el elemento central de su cosmovisión, la cual a su vez constituye el núcleo de su cultura. A partir del siglo XVII, los indígenas de la región decidieron reconstruir su identidad étnica con elementos del catolicismo, sincretizados a sus antiguas prácticas y creencias (Carmagnani, 1988). Esta síntesis de extraordinaria coherencia comienza a ser golpeada por movimientos secularizantes. Ya desde el siglo pasado, la Reforma liberal había roto la unidad religiosa, gestándose una religiosidad urbana que se deslindaba de la rural. Curiosamente, en la cuna del juarismo es donde menos se observa la separación de la religión y del gobierno, sobre todo a nivel municipal, donde los cargos civiles y los religiosos se traslapan y el Ayuntamiento decide sobre asuntos rituales.

En los últimos años, el agro oaxaqueño ha sufrido transformaciones socioeconómicas derivadas de la política neoliberal: el maíz, producto básico para el consumo indígena, por exigencias del mercado va siendo sustituido por el café y la fruticultura. La migración y una mejor comunicación entre las localidades favorecen su absorción cultural por los centros regionales hegemónicos, de modo que sus estilos multiseculares de vida sufren modificaciones. Todo esto convierte al estado de

Oaxaca, especialmente su medio indígena, en un privilegiado proscenio donde se escenifican múltiples conflictos en los que interviene lo religioso. Pese a la gran diversidad de situaciones que ofrece, Oaxaca presenta las siguientes características comunes que aconsejan el estudio del estado como totalidad:

a) *La composición étnica*. Los 16 grupos étnicos que componen la región pertenecen a los dos troncos mixteco-zapotecas considerados como una sola familia cultural, semejante y diversa de las otras dos grandes familias mesoamericanas: la maya, al sureste, y la otomane, al centro.

b) *Modelo religioso*. Estos diversos grupos étnicos, dentro de su diversidad, poseen rasgos comunes, siendo el principal el modelo de sincretismo religioso aludido, que subsiste hasta la actualidad, en el que se fusionan elementos autóctonos, con otros provenientes del cristianismo colonial (Marroquín, 1989). Hay que notar que la evangelización de aquel tiempo asumió características regionales diversas de acuerdo con la orden religiosa encomendada. Los dominicos se encargaron del sureste, dejando su impronta uniformante en el estado.

Desde el punto de vista de la **demarcación canónica**, Oaxaca está constituida por una arquidiócesis metropolitana central --la antigua Antequera-- que comprende unas 115 parroquias, y las diócesis sufragáneas de Tehuantepec (con 30 parroquias), de

Tuxtepec (con 18 parroquias), de Huajuapan (con 65 parroquias), así como las prelaturas Mixepolitana (con 8 parroquias) y la de Huautla (con 6 parroquias). Hay que advertir que algunas de estas demarcaciones están atendidas por religiosos: los salesianos con los mixes, los josefinos con los mazatecos y los combonianos tienen fuerte presencia en Tuxtepec. Además de la jurisdicción canónica propiamente dicha, para facilitar la mutua ayuda pastoral entre obispos, la Conferencia Episcopal Mexicana dividió al país en 18 zonas pastorales. Oaxaca pertenece a la Región Pastoral del Pacífico Sur, junto con las tres diócesis chiapanecas de San Cristóbal, Tuxtla y Tapachula.

c) *Orientación pastoral.-* La configuración territorial favorece una fuerte pertenencia a la localidad y condiciona la pastoral: la terrible geografía, las pésimas comunicaciones, la dispersión de las comunidades, la pluralidad de lenguas indígenas, los conflictos con caciques, la escasez de personal... hacen del ministerio sacerdotal un heroísmo cotidiano. El clero, surgido en su mayoría del medio rural, participa de la cultura ambiental. Esta misma realidad ha sensibilizado a los obispos de mayor influencia en la Región Pastoral Pacífico Sur. Su pastoral oficializada había estado inspirada en la teología de la liberación, matizada por la antropología culturalista. Habían publicado varios documentos conjuntos de gran valentía y claridad; en esta línea pastoral habían formado conjuntamente a sus seminaristas en el Seminario Regional del Sureste y mantenían, por tanto, una fisonomía propia,

distinta de la praxis pastoral ejercida en el resto del país.

Delimitación temporal:

Me centro en el tiempo del episcopado de don Bartolomé Carrasco, el influyente metropolita, desde su toma de posesión, el 1 de agosto de 1976, hasta su renuncia por causa de edad avanzada presentada el mismo día de su cumpleaños 75, el 18 de agosto de 1993 y su aceptación formal el 2 de octubre de 1993. Ese es el tiempo en el que se instauró en la mayor parte del estado la línea pastoral a la que he hecho referencia. Desde esta acotación temporal se podrán hacer **excursus** a otros momentos históricos, por ejemplo, a partir del siglo XIX rastrear la génesis histórica de las "religiosidades" ahora en pugna. Desde la polémica actual respecto a la canonización de unos "mártires", se planteará la primera evangelización habida hace 500 años. Desde el encuentro reciente entre maestros y agentes religiosos, los conflictos a que dio lugar el cardenismo, cuando los maestros introdujeron violentamente el secularismo en el medio indígena, etcétera.

En este contexto oaxaqueño se estudiarán diversas formas de conflicto religioso ocasionadas por la confrontación con la reciente modernidad neoliberal. Se mencionó que los conflictos más intensos son los que se dan por motivos religiosos, nacionalistas o étnicos, como sería el caso del medio indígena. La descomposición de la comunidad tradicional y la conflictividad religiosa son dos procesos ligados entre sí, mutuamente incluyentes. Al

desestructurarse los lazos corporativos, queda el individuo solo, muchas veces precisado a abandonar su comunidad. La nueva situación migratoria le provoca estados de anomia y sensación de desamparo. La reacción le apremia a recomponer su religiosidad y cultura perdidas, sea retornando al modelo tradicional, sea buscando otros modelos más satisfactorios.

Para clasificar los diversos conflictos religiosos que estudiaremos, se distinguen aquellos que se dan **entre** diversos sistemas religiosos, los conflictos **dentro** del mismo catolicismo, y los que aunque originados en el campo político, es decir, **fuera** del sistema religioso, tienen repercusión en éste mismo. El esquema estructura el trabajo en cuatro partes de desigual extensión:

1. *Conflictos **entre** cosmovisiones diversas*. En esta parte se estudiará la confrontación que ha tenido la religión sincrética indígena sucesivamente (a) con la Iglesia católica oficial, (b) con el secularismo y (c) con los nuevos movimientos religiosos de signo protestante. En los tres casos se dio un antagonismo entre universos simbólicos, es decir, entre formas globales irreductibles de percibir y construir la realidad. El enfrentamiento, por tanto, tiende a ser total y no habrá otra posibilidad más de resolución que el conflicto abierto, en aras de la supresión de una **de** las dos cosmovisiones enfrentadas. Como esto no resulta viable en la realidad actual, se resolverá respectivamente, sea con el sincretismo religioso, sea con la secularización de la misma fe,

sea con el aprendizaje del pluralismo ecuménico.

2. *Los conflictos* ***dentro de*** *la misma confesión religiosa.* Obedecen a dos motivos diferentes: el primero proviene de las diversas actitudes hacia la modernidad. Se trata de diferentes "relecturas" del mismo corpus simbólico, tenido como revelado. Dado que actualmente no hay lugar para las heterodoxias, esta posibilidad se da ahora entre "religiosidades" o modos de vivir una misma confesión. Los objetivos disputados por los contendientes son, por una parte, allegarse una clientela entre la feligresía católica, y, por otra, obtener o retener el estatuto de oficialidad dentro de la jerarquía eclesial. Para su resolución, la autoridad establecida tenderá al anatema o la cooptación del profeta; mientras que éste último denunciará la corrupción de la institución oficial, con vista a allegarse su clientela laica.

3. El otro motivo de conflictos internos versa sobre las *tensiones entre agentes*, disputándose espacios y funciones dentro del "campo religioso". La forma de resolución será, o bien el sometimiento o la motivación para el cumplimiento de las normas vigentes, de acuerdo con los recursos que dispone la institución (Boff, 1982), o bien, la dinámica de negociación, tal como la analiza Crozier (1977). Es posible también, que surja otra espiritualidad o movimiento apostólico que amplíe el espacio del campo religioso y evite el conflicto.

4. Por último, están aquellos conflictos ubicados fuera del sistema religioso, pertenecientes más bien al sistema político, que pueden o no proponerse la ruptura de los límites de compatibilidad del sistema político en cuestión. En éstos, los contendientes procuran hacerse de la tremenda capacidad legitimadora de que dispone la religión. La resolución dependerá de la forma como se solucione el conflicto sociopolítico, que puede llegar incluso hasta una victoria militar.

La concepción de religión --entre las mencionadas más arriba-- que manejan implícitamente los actores participantes de los conflictos variarán en cada parte: así, los de la primera parte -- en donde los antagonistas son visiones del mundo mutuamente excluyentes-- utilizan definiciones altamente **valorativas**, pues lo que se disputan es el reconocimiento de la "verdadera" religión. En la segunda parte, dado que las religiosidades contendientes participan de una misma religión, lo que está en juego es la **función** que se le quiere dar con respecto a la modernidad. Otro tanto acontece en la cuarta parte: los políticos que se interesan por la religión no lo hacen por su valoración, sino por la legitimación funcional que les reporta. La definición apostada en la tercera parte es de tipo **sustantivo**, pues se confrontan actitudes que implican conceptos diversos de las fuerzas sobrenaturales, personificadas o no: la ética del profeta, la religión del sacerdote o la magia del chamán.

FE Y ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

La "sociología de la religión"[12] se desarrolla en condiciones excepcionales, no sólo porque al constatar el reflujo de la religión en la modernidad contempla a la vez cómo se reduce el objeto de estudio que se le asignó, sino porque debe enfrentar prejuicios tanto de la comunidad religiosa como de la misma comunidad sociológica: como toda ciencia, la sociología se desarrolló gracias a la autonomía conquistada frente a la visión ingenua de la vida, de la que el mito sería su mejor ejemplo. Esto despierta la sospecha de las instituciones religiosas, las cuales tienden a interpretar el trabajo de la sociología de la religión como "destructor" de la fe, al menos desde que la disciplina se emancipó de los estrechos marcos de la "sociometría pastoral". Pero al mismo tiempo, la sociología es consciente de que lo que estudia son sólo las **manifestaciones** de la fe religiosa y que probablemente se le escape el aspecto más profundo de su objeto de estudio, accesible sólo a quien lo practica. La perspectiva del investigador sería entonces comparable a la de quien ve un vitral sólo desde fuera del templo (Yinger, 1970, 1-3). Esto la hace asumir con humildad que practica cierto "reduccionismo sociológico" (Dippmann, 1991: 147-163; Dawson, 1993: 27-46) que tal vez no abarque la

[12] Se conserva el nombre ya consagrado de esta disciplina, advirtiendo que obedece a la fragmentación que tardíamente padecieron las ciencias sociales. La comprensión de lo religioso no puede lograrse sino mediante un esfuerzo de transdisciplinariedad, que no sólo abarque aportes de la filosofía, la sicología, la antropología, la política, la semiótica, etc., sino la interrelación entre estas disciplinas.

totalidad de su objeto. Entonces tiene que enfrentar las presiones de la comunidad científica, que mantiene su reserva frente a métodos de verificación que desearía más rigurosos, y que se muestra renuente a reconocer limitaciones al conocimiento científico (Hervieu-Léger, 1987: 12-15).

Al respecto, viene bien recordar la distinción sugerida por Dippmann acerca del aspecto que se estudia. Si lo que importa es la cuestión de los "orígenes" o de la "naturaleza" de la religión, se requiere, ciertamente, un pronunciamiento acerca de la "verificabilidad" de la realidad estudiada y, por lo tanto, del método "reduccionista". En cambio, si lo que indagamos, como en el caso presente, son el contexto y las funciones que cumple la religión en su relación con la sociedad, lo que importa es más bien su "inteligibilidad", y dado el peculiar objeto (*subject*) de estudio --el Otro trascendente--, convienen mejor métodos "no reduccionistas", que no averigüen la realidad ontológica de los símbolos sagrados, sino que simplemente verifiquen su empleo.

Planteada la cuestión desde las ciencias del lenguaje, podríamos decir que estas investigaciones no se pronuncian acerca de Dios, sino de los discursos --verbales o no-- que los grupos construyen respecto a Dios. No se recurre, pues, a la semiótica --encargada de descubrir la significación última de los símbolos (en este caso, interpretaciones de las interpretaciones de los creyentes)--, sino a la pragmática, la cual se reduce al manejo que

una colectividad hace de sus símbolos, sin preocuparse demasiado de la significación.

Desde la perspectiva teológica, en cambio, una reflexión sobre la relación entre lenguaje y fe no partiría del significante para preguntarse acerca del significado, sino a la inversa: "en el principio era el Verbo". Se parte de la Palabra Sagrada originante, que no es significativa sino creadora de las cosas. El Misterio -la verdadera realidad- se revela a través de los signos.[13] Ahora será la cosa, en su pálida calidad de criatura, la que fungirá como significante de la Palabra. Por cierto que este enfoque no difiere mucho de cierta epistemología contemporánea para la cual la "realidad-en-sí" sólo nos resulta accesible a través de mediaciones significantes. La revelación no sólo se da en la religión, sino también en la ciencia y en la historia. Como dice Halbfas, "revelación significa que las cosas y los destinos se hacen transparentes sobre el fondo de sentido que las soporta". Obviamente, dicha manifestación utiliza las metáforas y los símbolos construidos por las respectivas culturas, que además de simbolizarlas, las constituyen (Grabner-Haider, 1976).

---

[13] Según Popper, decir que Dios se revela en la historia es una idolatría, pues concibe aquella como simple voluntad de poder. No le falta razón si se fija tan sólo en la perspectiva histórica desde los vencedores. Los "signos" de la teología latinoamericana atenderán precisamente a la memoria peligrosa de los vencidos como custodia de la esperanza. En lo que concordamos con Popper es en considerar una ingenuidad aquello de que la voluntad de Dios se descifra en el poder de la Iglesia.

La reflexión conduce al investigador mismo, factor importante en los estudios sobre religión. Al respecto, es pertinente la tesis central de la metodología de Devereux (1967): el estudio científico de la conducta humana suele ser impedido por la ansiedad que suscita el traslape entre el sujeto y el observador y, por ende, por las relaciones contratransferenciales. Para eludir la ansiedad se recurre a seudometodologías tomadas en préstamo de las llamadas "ciencias duras" --tales como los métodos cuantificables--, con las que se diseña un tipo de observación "neutral", tomada como signo de objetividad. Lo que propugna el autor, en cambio, es usar la subjetividad propia del observador como camino real para la objetividad auténtica. En las ciencias del comportamiento se trabaja con la reciprocidad entre observador (que es observado) y observado (que es también observador), y los métodos tradicionales minimizan tal responsividad, descuidando la contraobservación y la contrarrespuesta.

En la historia de las ciencias se observa que los objetos que ocasionan mayor ansiedad son los últimos en ser abordados. Suponiendo la influencia radical de la personalidad del observador en la situación que percibe, la distorsión será más probable allí donde el material observado moviliza la ansiedad. Esto quizás explique por qué en nuestro medio las ciencias sociales descuidaron durante tanto tiempo el tema religioso, que hoy cobra tanta importancia. Efectivamente, lo religioso se vincula con las ideas límite, con el sentido de la existencia, del sufrimiento, de la

injusticia, así como con las incógnitas de la muerte y de la vida. No es extraño que la propia cosmovisión del investigador condicione la manera de abordar el fenómeno religioso. Esto se aplica no sólo en el caso de que el investigador sea creyente, sino también si es ateo. Éste puede ser tentado por ciertos mecanismos de defensa, tales como el creer que comprende más de lo que lo hace en realidad, o el pensar que goza de mayor garantía de objetividad al ver, supuestamente, el fenómeno desde fuera. El ateo también tiene sus prejuicios y con frecuencia se encuentra igualmente involucrado en la problemática o, si cabe, incluso más que el creyente mismo: en un ambiente en donde la religión constituye el marco cosmovisivo del sentido común, el creyente se preocupará menos por su fe que el ateo por su incredulidad. El sociólogo de la religión requiere, por tanto, de mayor vigilancia epistemológica que otras disciplinas sociales, para combinar tanto el acercamiento **empático** --necesario para la transferencia antropológica-- como el alejamiento **ectopático** garantía de objetividad. Requiere también de ciertos medios necesarios para reducir la ansiedad y poder realizar el trabajo con eficacia.

Con estas consideraciones parece honesto advertir acerca de mi doble calidad de antropólogo y de sacerdote católico. Esta contradicción aparece desde la misma recolección de datos: ciertos informantes miran con recelo al antropólogo que les interroga acerca de su fe, por parecerles que con su mera inquisición la profana y la cuestiona. En cambio, si quien les interroga es un

sacerdote, procurarán responderle con apego al catecismo, temeroso del supuesto control atribuido al clero. Ante algunos conflictos religiosos (más concretamente, los del capítulo 5), la objetividad del tratamiento no puede presumir de "neutralidad", puesto que de alguna manera me vi personalmente involucrado. Pretendí, en lo posible, deslindarme de aquel tipo de investigación calificada como "participante", "comprometida" o "militante" y que con frecuencia se destina a potenciar la propia visión religiosa. Sin embargo, lealtades institucionales y la discreción merecida a personas de imagen pública me llevaron a sacrificar cierto tipo de información obtenida sólo por mi calidad sacerdotal, tratando de conformarme con aquella que filtrada a los medios, resultaba de dominio público. El haber vivido estos conflictos desde dentro me ayudó no poco en la comprensión de la propia fe y en el aprecio a esa Iglesia que por sus mismas tensiones se revela dinámica, viva y testimoniante. Guardo gratos recuerdos de mi estancia prolongada en aquel estado y me encuentro agradecido con hermanos sacerdotes que me ayudaron de una u otra manera a este estudio.

NOTAS

(1) a) E.J. Hamilton calcula en 500 millones de pesos de oro el valor de la transferencia de oro y de plata hecha a Europa por los españoles, tanto desde América del Norte como desde América del Sur entre 1503 y 1600.

b) H.T. Colendirander calcula el botín extraído de Indonesia por la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, durante el periodo 1650-1780, en 600 millones de florines de oro.

c) El padre Rinchon calcula los beneficios que el capital francés obtuvo tan sólo del mercado de esclavos, en el siglo XVIII, en 500 millones de libras francesas oro, sin calcular los beneficios obtenidos por el trabajo de estos mismos esclavos en las plantaciones de las Antillas.

d) H.V. Wisemann y la Cambridge History of the British Empire calculan los beneficios obtenidos del trabajo esclavo en las Indias occidentales británicas entre 200 y 300 millones de libras inglesas oro.

e) El mero pillaje de la India durante el período comprendido de 1750 a 1800 aportó a la clase dominante inglesa entre 100 y 150 millones de libras oro.

¡La suma total de todas estas cantidades rebasa los mil millones de libras inglesas oro, es decir, más del valor total del capital invertido en todas las empresas europeas hacia 1800! (citado por Semo, 1979: 101).

(2) "Para Marx --dice Dahrendorf--, no es la sociedad, en primer término, un aparato de ordenación sin roces en su funcionamiento, en forma de organismo social, de sistema social, o de construcción estática. Su rasgo distintivo es, por el contrario, el cambio constante no solo en sus elementos integrantes, sino de su propia forma estructural. Este cambio aporta, por su parte, testimonios de la existencia de conflictos como parte integrante esencial de toda sociedad. Los conflictos no son casuales, sino producto sistemático de la estructura propia de la sociedad. [...] Las oposiciones y pugnas constituyen un principio estructural de la sociedad." (Dahrendorf, 1957: 45)

(3) Así, por ejemplo, en el caso de Malinowsky, enlista algunos conflictos que posteriormente trata de estudiar:

"Hay cierto número de puntos en los que puede surgir el conflicto en el seno del sistema. En ellos se incluyen los conflictos entre los diferentes objetivos biológicos y los

objetivos biológicos de individuos y grupos diferentes, los conflictos y contradicciones entre elementos institucionales y en especial entre el aparato material por un lado y las normas por el otro, los conflictos entre el personal, los conflictos entre el rendimiento real de las distintas instituciones y las necesidades funcionales a las que se supone que sirven..." (Rex, 1985: 67)

(4) Véase como ejemplo el siguiente párrafo:

"De lo que hablamos es de la producción, institución cuya 'función' es la satisfacción generalizada de las necesidades. Una institución así utiliza un aparato material y dispone de un personal. Las relaciones entre el personal están sujetas a normas, pero es característico de estas normas el que descansen sobre un determinado sistema de propiedad, y lo justifiquen. Lo que el marxismo hace, a diferencia de la teoría simple de Malinowsky, es sugerir que el 'aparato material' se halla organizado socialmente y que la estructura personal se ve afectada por la organización social del aparato material y por el derecho de propiedad." (Rex, 1985: 79)

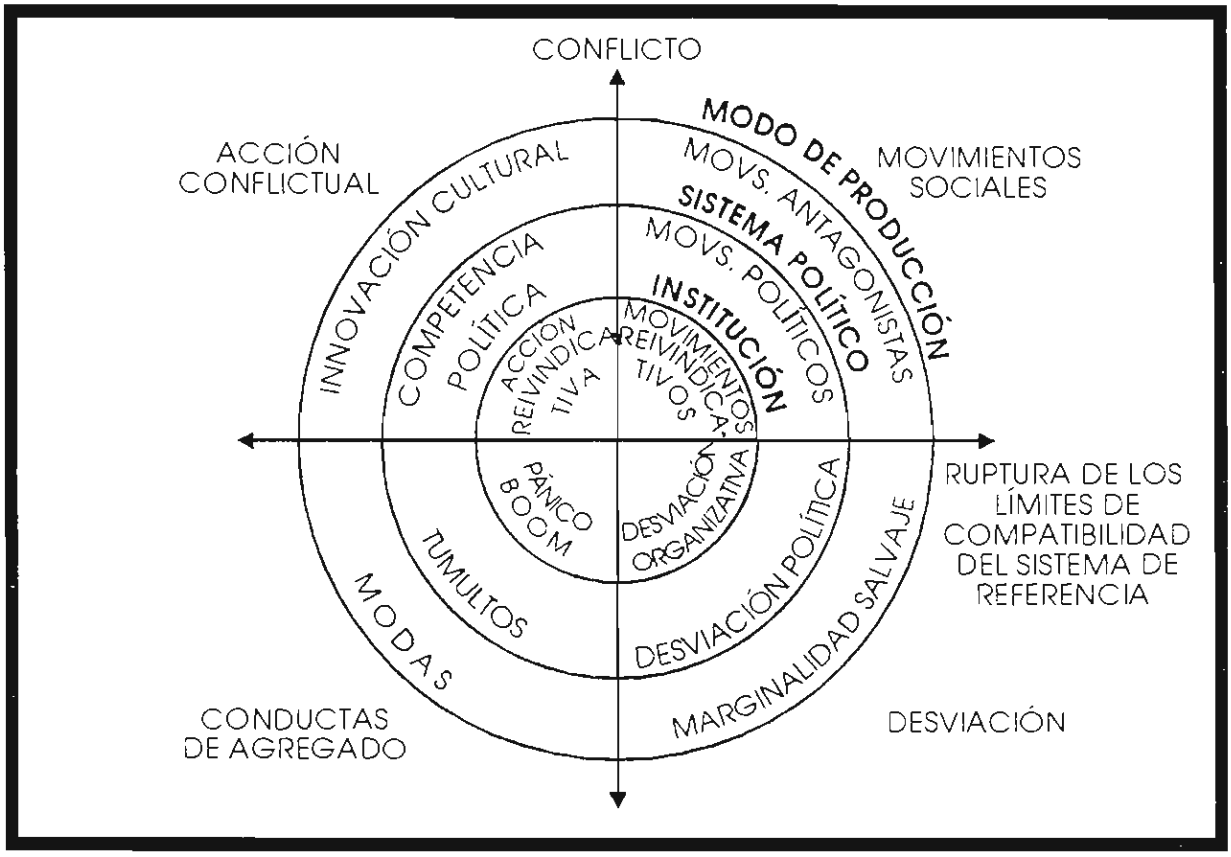
(5) Un ejemplo sería el de dar a cada cual un plano de un campo, con algunos puntos destacados. Se supone que los jugadores son paracaidistas que en tiempo de guerra caen inesperadamente en la zona indicada; cada cual sabe que el otro tiene un mapa semejante, pero ambos ignoran dónde ha caído el otro y no pueden comunicarse. Tienen que reunirse rápidamente para ser rescatados. ¿Pueden estudiar sus mapas y "coordinar" su conducta? ¿Sugiere el mapa algún lugar de reunión especial de modo tan inequívoco como para que ambos confíen en que el otro percibirá e interpretará confiadamente esa sugerencia, aunque para ello uno tuviese que caminar más? (Schelling, 1960: 73)

(6) El conflicto debe estudiarse desde un marco más amplio, es decir, desde la acción colectiva, mucho más rica y compleja que las situaciones conflictivas. Para facilitar la ubicación taxonómica de cualquier acción colectiva, Melucci diseñó un diagrama en torno a dos coordenadas --los respectivos ejes, el del ***conflicto*** (X, X') y el de la ***ruptura de los límites de compatibilidad del sistema de referencia*** (Y, Y')-- y tres niveles: los círculos concéntricos del ***modo de producción*** (a), el ***sistema político*** (b) y la ***organización interna*** (c). Con esto, se abren cuatro grandes campos: el de la ***acción conflictual*** (X-Y) y el de los ***movimientos sociales*** (X-Y'), para aquellas acciones colectivas desenvueltas en el conflicto, según que éste rompa o no los límites de compatibilidad del sistema en referencia. Por otro lado, aquellas acciones colectivas que no implican conflicto podrán ser o ***conductas de agregado*** (Y-X') o simple ***desviación*** (X'-Y'), que como en el caso anterior, también

pueden o no romper dichos límites.

DIAGRAMA 3

NIVELES DE CAMBIO SOCIAL



(Melucci, 1989: 26)

I PARTE

CONFLICTOS ENTRE VISIONES DEL MUNDO

Los conflictos estudiados en esta primera parte fueron provocados por una nueva visión del mundo que pretendía suplantar al sistema religioso imperante. No se planteaban, pues, ningún cambio al interior de la misma institución religiosa, sino transformaciones estructurales completas, es decir, cambios de un sistema religioso por otro. Es posible que la sustitución de la cosmovisión imperante sea correlata, incluso, a cambios en el mismo modo de producción vigente, dado que aquella representa el sustento ideológico de toda la formación social: el catolicismo era la ideología del sistema colonial ibérico, de la misma manera que el secularismo expresaba la ideología de la Revolución Mexicana, con los respectivos cambios económicos. También es posible que las nuevas denominaciones de inspiración protestante signifiquen intentos de acomodo a la situación del capitalismo neoliberal en el campo. Por lo tanto, son conflictos dados con la ruptura de los límites de tolerancia del modo de producción imperante.[1]

Toda colectividad, para poder actuar en el mundo, debe forjarse una imagen global del mismo. La "*Weltanschauung*" es una visión omnicomprensiva de la realidad, desde la cual cada elemento encuentra su significado. El sector de la realidad que más importa entender es, cabalmente, el mismo orden social. Cuando éste ha dejado de ser transparente para las nuevas generaciones, se

[1] Ver el diagrama de Melucci reproducido en la nota final de la "Introducción" (supra, p. 86)

requiere --según las reflexiones de Berger y Luckmann (1976: 120-163)-- de legitimaciones u "objetivaciónes de significado de segundo orden" (cognoscitivas y normativas), para que las objetivaciones ya institucionalizadas de "primer orden" lleguen a ser disponibles. Los niveles de legitimación parten del lenguaje mismo, pasan por los proverbios o canciones, por teorías específicas, pero requieren de lo que los autores denominaron "universo simbólico", definido como "cuerpo de tradición teórica que integran zonas de significación diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica". Los "universos simbólicos" ordenan el caos --es decir, la realidad en sí-- en sistemas en los que cada elemento ocupa su lugar: la sociedad histórica, el ciclo vital del individuo, sus fantasías y sueños, el sentido de la vida y de la muerte... Brindan a la colectividad seguridad y sentido de pertenencia, asignan los rangos y jerarquías, vinculan a los hombres con sus antepasados y con la tradición, etcétera.

Los universos simbólicos pueden vivirse en forma sencilla; pero cuando comienzan a problematizarse requieren de la reflexión teórica, que puede llegar a formas muy complejas. La mitología es el primer mecanismo conceptual para mantener el universo simbólico, así como su forma más arcaica. Modernamente, la ciencia y la filosofía también se encargan de ello. La ventaja que tiene la religión al asumir el universo simbólico es que hace compatible la cosmovisión de una colectividad con su propio "ethos" cultural:

presenta una visión del mundo en armonía con el carácter o estilo de vida del pueblo, a la vez que manifiesta que dicho estilo de vida está en armonía con la respectiva cosmovisión (Geertz, 1990: 89). Con frecuencia coexisten una mitología sencilla entre las masas y una teología sofisticada entre la élite. Aunque con eventuales conflictos entre sí, ambas partes contribuyen a mantener el mismo universo simbólico del grupo.

Es posible que el universo simbólico de una colectividad sea negado por algunos de sus miembros. En este caso, él mismo se encarga de dar cuenta del grupúsculo disidente, presentando su visión del mundo como locura o perversión. En caso de que el grupo se consolide, la colectividad puede verlo como amenaza y responder con intolerancia, condenándolo, por ejemplo, al ostracismo. Más problemática resulta la situación cuando los universos simbólicos confrontados representan a dos sociedades distintas. El conflicto asume entonces la forma antagónica irresoluble, a no ser con la eliminación de uno de los contendientes. El nuevo universo simbólico cuestiona al vigente, aceptado hasta entonces como parte del sentido común. En este caso, más que una disputa teológica entre los teóricos de ambos sistemas religiosos, lo que decide la prevalencia será la fuerza de las armas: "El resultado histórico de cada lucha de dioses lo decidían quienes blandían las mejores armas más que los que poseían los mejores argumentos." (Berger y Luckmann, 1976: 140)

Las sociedades modernas, en cambio, son pluralistas. Junto a un universo simbólico central coexisten otros universos parciales, que pueden, incluso, pertenecer a niveles epistemológicos diferentes (la visión religiosa junto con la visión secular). Las diversas cosmovisiones suelen ser respetuosas, compitiendo, a lo más, por allegarse una mayor clientela. Los conflictos, si los hay, seguirán la modalidad "de mercado", en la clasificación de Rex: la cosmovisión pasa a ser asunto de la vida privada, tiene poco peso y puede derivar en escepticismo.

En concreto, los conflictos religiosos que habrán de estudiarse en esta parte serán aquellos en los que los indígenas oaxaqueños enfrentaron universos simbólicos alternos, sean éstos sistemas religiosos distintos (religión autóctona mesoamericana / catolicismo oficial), sean disidentes de una misma religión de origen (católicos / protestantes), sean universos seculares que nieguen a lo religioso como tal (creyentes / maestros ateos). La política económica para el agro oaxaqueño, así como la abrupta geografía del Nudo Mixteco, permitieron a los indígenas una relativa conservación de su cultura. Sin embargo, actualmente estas comunidades están sometidas a un acelerado proceso de desintegración. Aun cuando estos grupos étnicos hayan demostrado, a lo largo de 500 años, gran capacidad de resistencia y aptitud para refuncionalizar innovaciones, es obvio que se están modificando profundamente muchos rasgos culturales, algunos de los cuales están ligados indisolublemente a su secular cosmovisión

religiosa. Por lo tanto, para comprender muchos conflictos actuales, es conveniente hacer algunos "excursos" a otras épocas, cuando la antigua religión fue directamente enfrentada y este tipo de conflictos se aprecia con mayor claridad.

CAPÍTULO 1

LOS MÁRTIRES DE CAJONOS:

IMPLICACIONES SOCIOCULTURALES DE UNA CAUSA DE CANONIZACIÓN

Actualmente, se está dando en Oaxaca una controversia en torno a la causa de canonización de dos indígenas zapotecos: los "venerables mártires de Cajonos". En 1991 se formó una comisión para iniciar el proceso diocesano, siendo apoyada por el mismo arzobispo coadjutor. La tramitación está ya bastante avanzada; pero existe oposición a ella por parte de algunos grupos, tanto de clérigos, como de historiadores y de indígenas.

Los hechos históricos constan por los documentos recogidos hace un siglo por monseñor Eulogio Gillow y Zavalsa. Apenas dos meses después de haber tomado posesión de la Diócesis de Oaxaca, el obispo realizó su primera visita pastoral a todo el estado, procurando llegar hasta los más recónditos lugares.[2] Fue durante esta visita, cuando escuchó las primeras referencias a estos

[2] Monseñor Gillow fue preconizado obispo de Antequera el 23 de mayo de 1887. El 31 de julio de ese mismo año fue su consagración episcopal, e hizo su entrada solemne a la ciudad de Oaxaca el 18 de noviembre. En enero del siguiente año inició su visita pastoral por todos los pueblos de su territorio. La información acerca del primer arzobispo de Oaxaca fue tomada del libro de Manuel Esparza (1985).

mártires. Quedó motivado y al llegar a Villa Alta hizo algunas indagaciones y encontró el expediente original de la causa, así como los supuestos restos. Con la minuciosidad y cuidado que le caracterizaron, escribió acerca de este material 166 páginas, que publicó en sus "Apuntes Históricos".[3] Parece ser que aparte de dicho expediente no se han encontrado hasta la fecha otros documentos relevantes.[4] El fin perseguido con esta publicación fue la introducción de la causa de su canonización, la cual parece que efectivamente se inició, a pesar de que no se haya encontrado ninguna referencia a ella en el archivo secreto de la Santa Sede, ni en el archivo de la Congregación de los Santos. Ahora bien, monseñor Gillow no se conformó con la simple consignación de los hechos, sino que propuso una "lectura" interpretativa de los mismos. Por esta razón se eligió este texto como base de análisis, el cual tendrá que ser confrontada con otros textos contemporáneos a su publicación o incluso, al momento actual, para que funjan como "reveladores ideológicos".[5]

---

[3] Publicados en 1889 en la capital mexicana, por la Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús. Ediciones Toledo publicó un facsimilar en la ciudad de México, en 1990.

[4] La documentación histórica se refiere a la causa criminal seguida en Villa Alta contra don Cristóbal Robles, Nicolás de Aquino, Francisco López, etc. por las muertes de don Juan Bautista y Jacinto de los Angeles. Actualmente existe la relación del proceso (no se conservan las actas sumarias, donde se reconstruyen los acontecimientos, sino sólo las ratificaciones de los testigos), así como el informe redactado por el alguacil mayor de Villa Alta, don José Martínez de la Sierra. Esta documentación está siendo minuciosamente estudiada por la historiadora Nancy Farris.

[5] Por "revelador ideológico" entiendo un texto referido a la misma situación, pero con un enfoque diferente del discurso cuya ideología se está analizando. Es este segundo texto el que permite

Los hechos aludidos tuvieron lugar al comienzo del siglo XVIII. Por lo tanto, la controversia actual sobre la causa de canonización remite a un texto de hace un siglo (los apuntes de Gillow), el cual recoge documentos de dos siglos atrás (el proceso inicial), que, además, ejemplifican la forma cómo hace cinco siglos se dio la primera evangelización. Si se estudia la historia desde y por los intereses del presente, este sucesivo retorno hacia el pasado nos permitirá comprender mejor las implicaciones de este antiguo proceso de canonización, en cada uno de los momentos en que sucesivamente ha sido propuesto: al presentar a un "santo" a la veneración, la Iglesia, de algún modo, vuelve paradigmáticas las circunstancias de su actuación en el pasado. Con esto, el muerto --más patente en los casos de martirio-- trasciende su espacio y su tiempo y recupera su eficacia política en el presente. Además, el suceso representa un ejemplo extremo --entre los múltiples que cotidianamente acaecen en Oaxaca-- de enfrentamiento entre la religión del pueblo y la Iglesia oficial. La reciente conmemoración de los 500 años de evangelización fue ocasión para examinar, de frente a nuestro tiempo, otras formas que hubieran podido darse de relación entre la religión ancestral y la de los invasores.

---

patentizar la vinculación del autor del discurso analizando con determinado grupo social.

EL MARTIRIO

San Francisco Cajonos[6] es un pueblo ubicado en la Sierra Norte, perteneciente al distrito de Villa Alta. Dista 38 km de dicha cabecera y 80 km de la ciudad de Oaxaca. Está situado a unos 1,700 m sobre el nivel del mar y cuenta actualmente con un millar de habitantes. Fue precisamente allí donde la noche del 14 de septiembre de 1700 don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, supuestos fiscales del templo, se presentaron ante el sacerdote fray Gaspar de los Reyes para denunciar un acto de idolatría que tendría lugar aquella misma noche. Los sacerdotes, junto con otros españoles que allí se encontraban, se presentaron por la noche en la casa y sorprendieron a toda la comunidad realizando un ritual con el sacrificio de una venada. Arremetieron contra los indios, confiscaron las ofrendas y dieron parte tanto al provincial como al alcalde mayor de Villa Alta, quien envió al alguacil mayor al día siguiente.

Al anochecer, los indios del lugar, reforzados por los de otros 18 pueblos vecinos, sitiaron el convento, armados y con las caras tapadas. Con gritos, alboroto y redoble de tambor, hicieron

---

[6] Además de San Francisco, los pueblos Cajonos abarcan los de San Pedro, San Mateo y San Miguel, en la misma región de la sierra.

pedazos la puerta, entraron al claustro y rescataron las ofrendas secuestradas. Le advirtieron al sacerdote que no tuviese miedo, que sólo querían que les entregase a los delatores; éste les respondió que no podía hacerlo, pues aquellos se habían acogido a sagrado, asilándose en la Iglesia. Los españoles, asustados, dispararon sus armas, matando a un indio e hiriendo a otro, en tanto que los frailes sacaban inútilmente al balcón una imagen de la Virgen. Los indios, alebrestados, ya comenzaban a destechar el convento, por lo que el capitán don Antonio Pinelo les propuso entregarles a los delatores, a condición que prometiesen no hacerles daño a éstos, sino sólo encerrarlos en la cárcel. Los fiscales, conscientes de lo que ello implicaba, pidieron la confesión y la comunión y tiraron sus armas.

Al tenerlos en su poder, los amotinados amarraron a los delatores a la picota, los azotaron y los encarcelaron, exhortándolos a retractarse del cristianismo.[7] El jueves 16 llegó por fin la Justicia de Villa Alta y constató los hechos. Por la tarde, unos 80 indios demolieron las casas de los fiscales y dejaron entrever que si aprehendían a alguno de ellos, todos los pueblos se irían al monte y se perdería el tributo a Su Majestad.[8]

---

[7] "Qué no ven -les decían- que la **idolatría** fue lo que siguieron nuestros antecesores y nuestros abuelos?" (Gillow, op. cit, 217).

[8] Recordemos que los frailes habían logrado concentrar en algunos poblados a los indios que vivían dispersos en el monte, con los fines, además de pastorales, de facilitar la recaudación del tributo y la distribución de la mano de obra.

Al día siguiente fueron algunos indios a pedir perdón al padre, y cuando éste les preguntó acerca de los fiscales, le respondieron que los habían soltado, con la condición de que se fuesen lejos.

Las diligencias judiciales fueron prontas, discretas y muy rigurosas, dando parte incluso al virrey. Se hicieron investigaciones minuciosas para averiguar el paradero de los fiscales, las cuales resultaron inútiles, por lo que se llegó al convencimiento de que los habían matado (más tarde, los mismos ejecutantes lo confesaron bajo tortura). El 24 de enero de 1701 se dio el real acuerdo, para cuyo cumplimiento se aprehendió a 15 indios --las autoridades de los pueblos y a los más responsables-- siendo sentenciados al garrote el 11 de enero de 1702; se les cortó la cabeza y se fijaron en estacas, prohibiendo que fuesen quitados de ellas "so la misma pena". Además, se procuró desagraviar y exaltar a los fiscales y retribuir a sus deudos.

DOS RELIGIONES CONFRONTADAS

A primera vista, el conflicto muestra una guerra de religiones; la confrontación de dos sistemas religiosos. En realidad, no es difícil descubrir que el verdadero antagonismo era de índole político-cultural, pues lo que estaba en juego era el sistema colonial completo. Partiendo de la estructura del

conflicto, su análisis implicará las relecturas que cada uno de los contendientes hacían de la religión prehispánica y de la forma como se impuso la nueva religión, así como la teología elaborada posteriormente para justificar la institución colonialista.

ESTRUCTURA DEL CONFLICTO

Al distinguir las fases por las que atravesó el conflicto, podemos iniciar el análisis por sus **condiciones previas**: la misma invasión de conquista europea y el rechazo por parte de los invadidos, desde dos siglos atrás. Ambas actitudes fueron legitimadas por las respectivas religiones, una de imposición, aparentemente aceptada y otra de impugnación. El motivo aparente que desató la **crisis** fue el celo imprudente de los frailes, al reprimir uno de tantos sacrificios clandestinos que cotidianamente se realizaban en la región. El "**nudo crítico**" fue el motín de aquella noche, con la participación de varios pueblos. La **resolución** aparente fue la entrega de los delatores, lo que dio victoria momentánea a los alzados. De ahí la tremenda represalia posterior, con la ejecución de los cabecillas.

La importancia del conflicto puede medirse por su **extensión**: abarcó no sólo al sistema religioso, sino a todos los sistemas --el modo de producción, el sistema político, el nivel ideológico-cultural-- y, además, no quedó circunscrito al pueblo de San

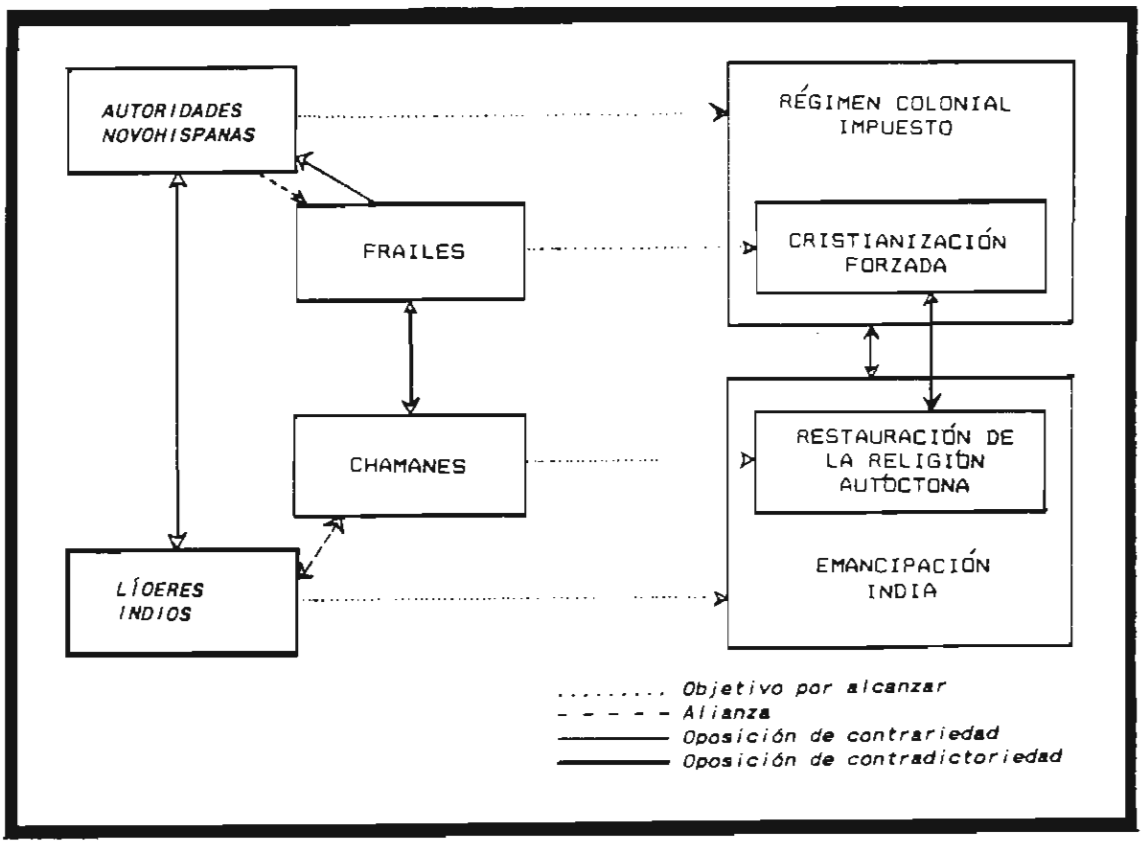
Francisco, sino que se difundió por toda la región. Se mide también por su intensidad: un motín con saldo de varios muertos, y un largo proceso judicial. Reúne, pues, las condiciones propuestas por Melucci (traspasar el límite de tolerancia del respectivo nivel en situación de conflicto) para los movimientos sociales, en el nivel más amplio.

Los **actores religiosos** enfrentados --el párroco dominico, por un lado, y el chamán, por el otro-- eran portadores de sendas cosmovisiones religiosas y se relacionaban por oposición "de contradictoriedad", en el esquema de Delahaye. El **objetivo** de ambos era claramente de índole sagrada --sea la imposición del Evangelio, sea la restauración de la religión autóctona-- e implicaba la eliminación del otro. Era, pues, incompatible alcanzar ambos proyectos religiosos en un mismo espacio sociocultural de influencia, disputado, además, por objetivos más amplios de índole política y cultural. Por esta razón, ambos agentes obtuvieron de inmediato **aliados y opositores**, respectivamente, en aquellos otros sistemas: por el lado de los frailes, el grupo de españoles locales y el respaldo de las supremas autoridades novohispanas (con los cuales tenían también divergencias secundarias "de contrariedad"); por el lado de los chamanes, los pueblos comarcanos, encabezados por sus mismas autoridades políticas. Lo que en realidad estaba en disputa no era otra cosa sino el mantenimiento o la destrucción del sistema colonial en su conjunto. Los "fiscales", sufrieron aquella contradicción en su misma persona: en cuanto neoconversos,

comulgaban con el objetivo religioso de los frailes; pero en cuanto indios, simpatizaban con el objetivo cultural de su pueblo. No quedaba sino su sacrificio martirial.

DIAGRAMA 4

EL CONFLICTO DE CAJONOS



Las **estrategias** posibles serían, por tanto, las de los "juegos de suma cero": todo lo que una parte gana, es lo que la otra pierde. El conflicto, por tanto, asumió en lo político la radicalidad propia de toda sublevación que busca el fondo: la toma del poder, aun al precio de la propia vida. En lo religioso, igualmente, la totalidad de toda guerra de religiones, cuya

resolución sólo puede darse con la destrucción de una de ellas.

LA RELIGIÓN PREHISPÁNICA

No es casual que Gillow comience su estudio con el tema de la religión autóctona. A los españoles debió inquietarles demasiado esta otra vivencia religiosa con que se toparon, tan fuerte y diferente a la suya, tenida hasta entonces como la única verdad. La primera tentación fue reducirla a lo ya conocido, haciendo resaltar sus semejanzas. Por eso Gillow comienza en su primer capítulo con la creencia de la supuesta evangelización prehispánica, conducida por el apóstol Santo Tomás, cuyo vestigio sería la Cruz de Huatulco. Esta hipótesis, con la que fray Servando deslegitimaba la presencia de los peninsulares, Gillow la modifica al agravar con la apostasía el ya denigrante pecado idolátrico.

Pero el supuesto cristianismo prehispánico no fue la interpretación que prevaleció para dar cuenta de la religión vencida. Para defenderse del choque cultural, los invasores terminaron por atribuir las semejanzas entre ambas religiones a engaño diabólico, estrategia nada nueva, pues nos remite hasta San Pablo.[9] De modo que gracias a la magia de los misioneros, los dioses --expresión más excelsa de la religión autóctona-- quedaron convertidos en demonios; sus imágenes, en "ídolos"; los ritos --medios imprescindibles de sobrevivencia--, en "supersticiones" (es

[9] "...Pero si lo que inmolan los gentiles, lo inmolan a los demonios y no a Dios! Y yo no quiero que entréis en comunión con los demonios" (I Cor. 10, 20).

decir, los ritos de los vencidos), y sus venerados sacerdotes, en brujos. Dado que la religión es el núcleo de estas culturas, la satanización de sus dioses puso en entredicho todas sus pautas culturales y fue ocasión de la autodenigración que hasta hoy perdura.

Gillow dedica los capítulos II, III y V a la religión profesada en México --especialmente en Oaxaca-- antes de la llegada del cristianismo. Para hacerlo, transcribe al pie de la letra algunos capítulos del libro de Villavicencio[10], publicado apenas ocho años antes del martirio de Cajonos. La elección de este autor pudo haberse debido a que su tónica prejuiciosa reflejaba el pensamiento del arzobispo, como se ve por los siguientes párrafos tomados como muestra:

> La religión rayaba en los excesos más abominables que registra en sus páginas la historia: miles de víctimas humanas fueron sacrificadas como tributo a falsas y horrendas divinidades.

Está convencido de que

> ...del tiránico dominio del príncipe de las tinieblas y padre de las mentiras, el demonio, no participó poco este reino en el tiempo de su gentilidad.

La religión mesoamericana está signada, por tanto, por el pecado:

> ...el mayor mal y pecado de cuantos ha habido en el mundo, fue la idolatría, porque de ella han procedido tantos horribles males y abominables pecados.

---

[10] Lic. Diego D. Villavicencio: *Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatrías...*, Puebla de los Ángeles, Imprenta de Diego Fernández de León, 1692.

Inspirado en San Pablo,[11] deduce de la epístola la realidad social de su tiempo, para hacerla coincidir con aquélla. Así, resulta que:

> ...porque usaron tan mal de la inclinación que Dios imprimió en las almas que nos inclinaba a reverenciar al verdadero Dios, permitió que perdiesen todos los otros dotes y beneficios de la naturaleza, y así que no hubiese en ellos ni fe, ni afición con los padres, ni madres, ni amigos, ni bienhechores, ni compasión por los necesitados, ni otro oficio de humanidad que tan propio es del hombre. Y de la misma manera permitió que así los hombres como las mujeres, dejando el uso natural que la naturaleza instituyó para la conservación de la especie humana, usasen de otras invensiones contrarias a la común ley y oficio de la naturaleza [...] y no contentos con usar de muchas mujeres, teniendo por propias tantas cuantas podían usar cada uno, usaban del pecado nefando tan desenfrenadamente, que andaban muchachos con traje de mujeres a ganar con este infernal y diabólico oficio [...] fueron tan crueles en sus sangrientas batallas, que a sus enemigos que en ellas mataban, no se contentaban con quitarles la vida, sino que a bocados se los comían, haciendo de sus carnes cocidas o asadas los mejores platos...

Desde la perspectiva de los conquistadores, justifica la conquista, pues la magnitud del pecado se mide por la dureza del castigo:

> ...porque la Divina Justicia es rectísima, y así proporciona y mide la cantidad del castigo con la calidad del delito, [...] llegado ya el tiempo de llevar su merecido, dispuso Dios y permitió que se cumpliesen los agüeros y avisos que les habían dado los demonios por sus ídolos [...] que llegaría tiempo que por donde nace el sol vendrían unos hombres blancos, por los cuales serían a sangre y fuego conquistados. [Y así fue cómo] el valeroso Capitán D. Fernando Cortés con sólo quinientos ocho soldados valientes españoles. [...] --Notable valor de tan pocos contra tantos!--, [los vencieron] para que se viese y experimentase que más peleaba la espada de la Divina Justicia que la de Cortés y sus soldados.[12]

---

[11] Rom. 1, 18-27.

[12] A manera de "revelador ideológico", se cita un texto tomado del folleto *500 años de resistencia indígena, negra y popular*, publicado recientemente por la diócesis de Tehuantepec, el cual presenta otra interpretación totalmente opuesta sobre la misma religión prehispánica:

> Dios, el único dueño, se las entregó [estas tierras] para mantener

Luego, al hablar del asalto al Templo Mayor, nos da un ejemplo del "admirable" celo evangelizador de aquellos soldados-misioneros:

> ... abrasados con el fuego de su católico celo, embistieron contra ellos [los ídolos], y de los altares tirándolos al suelo con desprecio, haciéndolos pedazos, los deshicieron todos [...], vengando la injuria que en ellos habían hecho a su Creador los idólatras, los redujeron a todos a ceniza y polvo, que desapareció el viento, enarbolando triunfantes en aquella eminencia los soldados cristianos sus banderas católicas con la Cruz de Cristo a pesar de sus contrarios, del demonio y del infierno.

Se trata del mecanismo legitimador comunmente observado entre los opresores: la víctima se transforma en culpable y por tanto, merecedora de castigo. El victimario resulta no sólo inocente, sino incluso meritorio, atribuyendo su prepotencia a signos inequívocos de que Dios está con él. Es el destino providencial que Dios encomendó a Europa: el ser instrumento civilizador y misionero: el eurocentrismo patente en el "mito de la modernidad" (Dussel, 1992).

Tanto Villavicencio en el siglo XVII, como el mismo Gillow en el XIX, tuvieron cuidado de recoger las supervivencias de la religión autóctona. El primero se apoya en la frase del evangelista: "quien obra el mal aborrece la luz" (Jn. 3, 20), para denunciar la clandestinidad en que forzosamente tenían que ejecutar sus ritos, gracias a la cual lograron persistir incluso hasta

---

la vida y ellos la tomaron con cariño, respeto y veneración; la tierra de este Continente fue considerada Madre porque a todos sustentaba; en todos los corazones hubo agradecimiento a Dios Grande y Único que cuida la vida y que se le invocó (en todos los pueblos), invocaban y bendecían su nombre en distintos idiomas [...] y se entendía como Padre y Madre al mismo tiempo.

nuestros días.(1) Apoyándose en fray Francisco de Burgoa --autor más o menos contemporáneo de los hechos del martirio--,[13] Gillow narra en su capítulo IV otra sublevación de once pueblos sufraganeos de San Francisco Cajonos en 1691, también por motivos de idolatría, que por cierto, fue acaudillada por los fiscales. De paso, cita al padre Gay para recalcar cuál era la función que entonces tenían los fiscales[14] y justificar con ello la delación.

En realidad, los antiguos zapotecos no fueron tan burdamente politeístas, sino que rendían culto a una genérica deidad suprema --Pitao, Coquibezelao--, la cual asumía diversas concretizaciones, según las actividades de la cultura o fenómenos de la naturaleza (Marroquín, 1989: 53-57). Estas divinidades parecían repartirse el espacio terreno, de modo que cada pueblo era tributario de una de ellas, tenida como su patrono. Como la mayoría de las fuentes, Burgoa resalta las prácticas idolátricas contrarias al cristianismo y se fija sobre todo en el culto público. Sin embargo, una lectura más acuciosa de las mismas fuentes nos revela cómo los antiguos ritualizaban prácticamente toda su vida cotidiana. Al vivir en la dispersión, las necesidades religiosas eran satisfechas por sus

---

[13] Tanto la *Geográfica descripción*, como la *Palestra historial* fueron publicadas en 1674 por la Imprenta de Juan Ruyz. Los Talleres Gráficos de la Nación los reeditaron en México en 1934, y apenas en 1989 Porrúa publicó un facsímil.

[14] "Quiere el concilio [se refiere al Tercer Concilio Mexicano], que en cada pueblo se elija un anciano, distinguido por sus irreprochables costumbres, quien al lado de los párrocos sea perpetuo censor de las costumbres públicas."

mismos demandantes --sacrificio doméstico de aves, incisiones en el propio cuerpo, sencillos rituales agrícolas, prácticas mágicas y de curanderismo--, lo que constituía la vertiente popular de los grandes sistemas urbanos precolombinos.

LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN

La reciente polémica en torno a 1492 aportó nuevas luces sobre el significado del "descubrimiento" de América. Desde Hegel, se relacionó este acontecimiento con el inicio de la modernidad. Para la referencia histórica europea, su importancia sigue siendo marginal (Habermas, 1985: 15), subordinada a lo que sería el principio fundante de los tiempos modernos: el subjetivismo, gestado en la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa (Ibid.: 29). Frente a esta visión eurocéntrica, Dussel propone como acontecimiento inaugurante de la modernidad, justamente, el "encuentro" con el Continente Americano en 1492. La conquista sería, según el autor, expresión del sujeto autoafirmativo que se impone dominando, otro rasgo de la modernidad occidental. El *"ego conquiro"* de los hispanos tuvo que anteceder, en cuanto a la afirmación del subjetivismo se refiere, al *"ego cogito"* cartesiano (1992a). Al descubrir la existencia del "nuevo mundo", Europa quedó constituida como centro del planeta y obligó al resto a ser su periferia. El oro del continente, extraido por la despiadada explotación de la mano de obra indígena, fue lo que posibilitó la

primera industrialización europea.[15]

El genocidio, el saqueo, la explotación que significó aquella formidable empresa colonialista, sólo pudieron ser posibles por la colonización del imaginario de los vencidos (Gruzinski, 1991), la "conquista espiritual". Cortés comprendió que no le era posible conquistar tal cantidad de indios sin una legitimación ideológica. Por eso mandó pedir misioneros, entre más santos y desinteresados mejor, ante los cuales los mismos soldados tuvieran que doblegarse, para que --paradójicamente-- predicaran en tan violentas circunstancias la religión del amor. Los primeros misioneros trajeron consigo todo el imaginario europeo y las fantasías medievales. Imbuidos de las ideas de Joaquín de Fiore, pensaban construir en estas tierras la "Primavera de la Iglesia", desde los más pobres, los indios, observados a menudo en su más completa inocencia (Brading, 1984; Weckmann, 1984).

La religión indígena era una religión integradora, capaz de incorporar a su panteón dioses de otros pueblos, tal vez sometidos, sin afectar su propio universo simbólico. El catolicismo ibérico, fraguado en los ocho siglos de lucha contra los moros, fue en cambio un sistema integrista: los exclusivismos musulmán y cristiano confrontaban cosmovisiones antagónicas --la cruz o la media luna-- que sólo las armas podían dirimir. Además, a España se le había encomendado ser baluarte contra le herejía de los

[15] Vid. la nota final (1) de la "Introducción" (Supra, p.86).

reformadores, y la Inquisición perseguía con denuedo los rebrotes de judaísmo y secundaba la cacería de brujas de los países nórdicos. Asumía, pues, un integrismo combativo. Estos dos sistemas religiosos, uno abierto y otro cerrado, fueron los que se enfrentaron en aquella expedición de conquista.

La reflexión colectiva realizada en los últimos años con motivo del V Centenario, abarcó también a la primera evangelización del continente. La tónica de la discusión actual sirve de contraste al enfoque del texto discursivo que se está analizando: el capítulo IV del libro de Gillow se refiere a la primera evangelización de Oaxaca y su propagación hasta 1700. Su fuente es nuevamente Burgoa, quien proclama candorosamente la hagiografía dominicana en Oaxaca. Junto con la epopeya de la conquista, justificada por Villavicencio, estaba la otra epopeya, no menos heroica: la de los misioneros. Convencidos de que su lucha era contra los poderes del demonio, arrostraban múltiples dificultades para hollar los ídolos, escondidos éstos en cuevas en lo más abrupto de la sierra. Todos estos personajes aparecen adornados de las más excelsas virtudes: hacen milagros, la lluvia no los moja, no les pasa nada si caen al barranco, tienen visiones, hacen increibles sacrificios...

Sin dudar de las intenciones ni del ardor de aquellos misioneros, el juicio actual de aquella gesta religiosa no permiten los triunfalismos: al ser instrumento de la misma empresa

colonizadora, el cristianismo se identificó con el invasor. Basta una lectura a Ricard (1947) para comprobar sus características: la predicación del cristianismo fue una **religión impuesta**: a los indios se les daba como ultimátum la lectura del "requerimiento", que, por supuesto, nadie entendía, y había que convertirse para sobrevivir. Fue conducida, por tanto, desde el poder. Fue **precipitada, superficial y masiva**, de modo que en unos cuantos años se bautizó a la gran mayoría de la población,[16] sin que realmente hubiese una verdadera conversión. Al principio hubo cierta **creatividad pastoral**, pues para facilitar una pronta cristianización, los misioneros tuvieron cuidado de aprender las lenguas de los nativos y conocer su cultura, a la vez que ofrecían el acceso a las nuevas formas civilizadoras; sin embargo, los concilios mexicanos, preocupados por aplicar en estas tierras el uniformismo tridentino, transformaron aquella actitud comprensiva en agresivas campañas antiidolátricas.(2) Como la geografía de Oaxaca favorece la dispersión, se implementó una **pastoral de itinerancia**, según la cual el misionero visitaba periódicamente a los pueblos, lo que les permitió mayor autonomía y cierta gestión de sus bienes religiosos. Para potenciar este modelo pastoral se incorporaron al sistema de cargos, algunos de índole religiosa, uno de los cuales era justamente el de fiscal: gente de confianza de los misioneros, que coadyuvaban al control religioso del pueblo.

---

[16] Pedro de Gante calcula que cada día bautizaban a 14,000 indios y según Motolinía, en 1536 ya se habían bautizado cinco millones.

Los indios, por su parte, interpretaron la nueva religión desde su propia cosmovisión religiosa (el retorno de Quetzalcóatl). No pudieron, en el contexto de la invasión, descubrir en el cristianismo la religión del amor,[17] y supieron resistir incluso con rebeliones armadas, rechazando a veces con heroísmo la fe propuesta.(3) Cuando ya no fue posible resistir abiertamente, se recurrió a la **simulación**: se escondieron ídolos en las peanas de las cruces o aun en los mismos altares de los templos,[18] o tradujeron viejas deidades bajo las imágenes de santos católicos. Los curas de fines del XVII sólo excepcionalmente recurrieron al rigor manifestado en Cajonos. Por lo general reconocieron su fracaso y optaron por hacerse los desentendidos. Al aflojarse un tanto las campañas antiidolátricas, pudieron los indios realizar la **yuxtaposición**: junto a los sacramentos católicos o en la celebración de las fiestas patronales, practicaban sus propios rituales autóctonos en forma semiclandestina.

UNA TEOLOGÍA SOLAPADORA

Si la distancia que da la historia nos permitió mejorar nuestra valoración de la evangelización de aquel tiempo, será ahora aquella distancia proveniente del punto de vista del sujeto social

---

[17] Además del *Chilam Balam*, tenemos los testimonios recopilados por Miguel León Portilla (1952), en los que queda patente que los indios no vieron al cristianismo como "buena nueva", sino como una calamidad.

[18] Gillow relata el testimonio del párroco de Yalalag, quien encontró uno en el altar mayor de Santa María Mixistlán (203). Algunos párrocos actuales podrían atestiguar ejemplos.

la que nos conduzca a conclusiones más significativas. En toda pastoral es necesaria una reflexión de fe, al menos implícita, para orientar la actividad. No hay reflexión teológica que no sea de alguna manera expresión de algún grupo, pues no se produce teología en un vacío social. Sorprende que aquella teología solapadora de la dominación, explicable durante los primeros años que siguieron a la Conquista, no sólo se mantuviera todavía a fines del siglo XVII, sino que incluso se radicalizase más.[19] Tal vez se deba a que tanto Villavicencio como Burgoa eran criollos, y como tales, portavoces de este nuevo sujeto protagónico. Cuando la Corona pretendía controlar la extracción del plusproducto, los criollos reivindicaban sus derechos contra los peninsulares, alegando ser ellos descendientes de los conquistadores, los mismos que posibilitaron para la Corona tan cuantiosas riquezas. Pero en las potrimerías del siglo XVII habían pasado ya más de dos siglos de dominación y no estaba tan clara la justificación de sus privilegios (Martínez Peláez, 1979). Para esas fechas ya se había consolidado la colonización, se daba por concluida la "conquista espiritual" y se proclamaba la nueva "cristiandad indiana". A los criollos les interesaba idealizar y mitificar la gesta fundante, tanto la de los soldados como la de los misioneros (Burgoa), de la cual ellos mismos se sentían herederos. De la misma manera, era preciso mantener los estereotipos de unos indios idólatras y

[19] Es posible confirmar este aserto comparando este discurso del siglo XVIII, por ejemplo, con los textos de Ruiz de Alarcón, de Ponce de León o de Joaquín de la Serna, misioneros del siglo XVI. Además de ser menos valorativos, dejan hablar al indio, transcribiendo, incluso, sus invocaciones en náhuatl.

semisalvajes (Villavicencio). Era preciso que continuase habiendo "indios" disponibles y separados de los colonos, para que les trabajasen sus propiedades a los criollos y les diesen la parte del tributo que la Corona había cedido ya hasta la quinta generación a los conquistadores.

Fue también durante ese tiempo cuando los indios, conscientes de que su pasado autóctono estaba irremisiblemente perdido, decidieron reconstruir su propia identidad étnica con algunos ingredientes de los invasores, incluyendo la religión (Carmagnani, 1988). Se fue elaborando así una síntesis sincrética bastante coherente,[20] en la que elementos cristianos se refuncionalizaron desde la cosmovisión autóctona y elementos autóctonos persistieron bajo el ropaje cristiano (Marzal, 1985: 175-179). El proceso no fue parejo en todos los lugares. Lo abrupto de la sierra donde se encuentran los pueblos Cajonos condicionó que dicha provincia fuese "la última que se sometió al yugo de la fe y la más persistente en sus usos idolátricos" (Gillow, 1989: 89). Sin embargo, en las postrimerías del siglo XVII la mayoría de los indios ya se identificaban con el cristianismo y compartían la misma fe que los colonos (al menos eso era lo que se afirmaba). También por ese tiempo comenzaron a secularizarse las parroquias. Los frailes tuvieron que recluirse en los conventos de las ciudades y en el

[20] El sincretismo se define como "la coexistencia temporaria y ambigua de elementos de diversas religiones y otros contextos dentro de un patrón religioso coherente". Al cabo del tiempo, el proceso sincrético desemboca o en la asimilación, en la separación o en una nueva religión (Pye, 1971).

campo estaban siendo desplazados por los curas diocesanos. Estaban, por tanto, interesados en demostrar que perduraba aún la idolatría, pues así se seguiría viendo necesaria su presencia en aquellos lugares.

EVANGELIZACIÓN Y CULTURA

La connotación ideológica de aquella teología solapadora queda al descubierto con otros textos teológicos que fungen así como "reveladores ideológicos". Afortunadamente contamos con dos antologías de aquel tiempo, con textos producidos desde el indio vencido: Primeramente está la predicación profética dominicana inspirada en Montesinos y destacada sobre todo por Bartolomé de Las Casas.(4) Más aún que la conocida polémica con Ginés de Sepúlveda, el solapamiento teológico se evidencia --como hizo Gustavo Gutiérrez (1989)-- al contrastar los escritos del obispo lascasianos con los de García de Toledo, otro dominico primo del virrey del Perú. Me refiero al *Parecer de Yucay*, escrito en 1571, para quien el oro de las minas fue lo que logró la evangelización. Sin el oro, en efecto, los españoles no hubieran venido, la fe no se habría predicado y los indios se habrían ido al infierno, por lo que las denuncias del obispo de Chiapas estaban inspiradas por el demonio (5). Muy otro era el parecer de Las Casas, para quien el oro se había convertido en la idolatría de los españoles, quienes por codiciarlo se habrían de condenar.

Tampoco podemos silenciar aquella otra reflexión de fe que

articularon hijos de los nobles cristianizados, que estudiaban con gran provecho en el Colegio de Tlatelolco. Ellos proponían otra alternativa de cómo debería ser la evangelización. Un ejemplo lo tenemos en el "Nican Mopohua", el relato fundante de la aparición guadalupana. Antonio Valeriano, en este relato, hace a la Virgen nombrar al dios autóctono, justo para declarar ser su madre y estar en favor del indio.[21]

En la historia se nota un movimiento pendular entre la adaptación de la fe a la realidad recepcionante y la imposición, junto con el Evangelio, de las pautas culturales de los dominandores. Podríamos distinguir tres etapas, correspondiendo la primera a los mismos tiempos apostólicos. En esta primera etapa, la nueva fe salió de las fronteras del judaísmo y, pese a los intentos de imposición cultural con pretexto de la fe (postura atribuida a Santiago), venció la adaptabilidad paulina. Con la conversión de Constantino y la asunción del cristianismo como religión de Estado, comienza la segunda época, la del catolicismo "romanizado", la de la difusión misional desde una cultura imperial, como fue la evangelización de los "bárbaros" europeos y la de los países coloniales, comenzando por América.

Hoy en día parece que empieza a haber condiciones para una

---

[21] "... yo soy la siempre Virgen, Santa María, madre de El Dios de Gran Verdad, Téotl, ["Ipalnemohuani, nelli Téotl"] de Aquel por Quien Vivimos, de El Creador de Personas, de El Dueño de lo que está Cerca y Junto, del Señor del Cielo y de la Tierra" (párrafo 22).

tercera actitud: con la ventaja que da la historia, la superación del evolucionismo antropológico, el fracaso de las políticas indigenistas integracionistas, la emergencia del nuevo sujeto indio, así como la experiencia pastoral de muchos obispos y misioneros, se plantea la evangelización de las culturas de manera totalmente diferente. A manera de ejemplo y como otro "texto revelador" cito dos textos oficiales. El primero es el reciente documento de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, tenida en Santo Domingo desde el 12 de octubre de 1992 (IV CELAM 1992: n. 242-250). Al hablar de cómo la acción de Dios se da permanentemente al interior de todas las culturas, habla de la encarnación de Jesucristo, asumiendo los condicionamientos sociales y culturales de los pueblos, y afirma:

> La analogía entre la encarnación y la presencia cristiana en el contexto socio-cultural e histórico de los pueblos nos lleva al planteamiento teológico de la inculturación. Esta inculturación es un proceso conducido desde el Evangelio hasta el interior de cada pueblo y comunidad con la mediación del lenguaje y de los símbolos comprensibles y apropiados a juicio de la Iglesia.

Esto conduce hasta las siguientes lineas pastorales destinadas a los indígenas:

> ofrecer el Evangelio con el testimonio de una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso [...]; crecer en el conocimiento de sus culturas para apreciarlas a la luz del Evangelio; promover la inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio los símbolos, ritos y expresiones religiosas con el claro sentido de la fe [...]; acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales [...], crecer en el conocimiento de su cosmovisión, que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones [...]; promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia...

El otro texto se encuentra en el Plan Diocesano de Pastoral Indígena de Oaxaca, en el que se propone

> El seguimiento de Jesucristo Pastor en su opción parcial hacia los pobres entre los más pobres, el indígena, con una encarnación en las culturas indígenas; con una participación del indígena como sujeto evangelizador; con una metodología propia, que vaya haciendo la Iglesia indígena con sus formas, expresiones y manifestaciones culturales propias, para desarrollar plena e integralmente el proyecto de Dios en las culturas.

Dicho "proyecto de Dios" no es sino "el Plan Salvador de Dios que se va realizando en el proyecto de Vida --organización del pueblo y lucha por preservar su identidad y valores comunitarios-- en las comunidades indígenas".[22] El mismo arzobispo don Bartolomé Carrasco llegó al convencimiento de que muchas comunidades no fueron realmente evangelizadas y que, por tanto, la pastoral tiene que ser de simple acompañamiento y de conocimiento respetuoso de sus tradiciones, proponiéndoles simplemente, con sencillez y humildad, el Evangelio, para que ellos vean si lo aceptan o no (6).

---

[22] Plan Diocesano de Pastoral Indígena de Oaxaca, en *Peregrinar patoral de la arquidiócesis de Oaxaca*, Oaxaca, 1988.

- III -

LA RELIGIÓN POPULAR

El análisis del conflicto anterior desemboca en una cuestión más general y compleja: la de la relación entre la versión popular de una religión[23] y el sistema oficial de la religión de las élites.[24] Es patente la existencia de por lo menos dos formas de vivir una misma religión: la de los agentes que la administran -- junto con los laicos más identificados con ellos-- y la del pueblo. No obstante la tendencia a controlar la producción, la distribución y el consumo de los bienes religiosos, los mismos agentes oficiales reconocen que su control ejercido nunca es total. La religiosidad del pueblo goza de cierta autonomía, lo que ocasiona su calificación de "desviación" o de "cristianismo periférico".

Sociológicamente suele ubicarse esta "religiosidad" como parte

---

[23] Por ser de uso corriente se acepta la expresión "religiosidad popular" en vez de hablar simplemente de "catolicismos culturales". El primer sintagma me parece incorrecto, en primer lugar, porque indica cierta minusvaloración ("religiosidad" popular contrapuesta a "religión" oficial); además, por el uso abusivo que del término "popular" hace el populismo latinoamericano; por la gran variedad de catolicismos populares existentes, que no pueden ser generalizados en una sola forma, y, finalmente, como se verá más adelante, porque existen varias religiosidades que se disputan la categoría de oficialidad.

[24] Para el esclarecimiento analítico del concepto he seguido el planteamiento de G. Giménez (1978), considerando que mantiene aún su validez.

de la "cultura popular": en sociedades disimétricas, las clases subalternas mantienen una subcultura propia (Sartriani, 1978; Dussel, 1992b).[25] Ésta contiene introyecta elementos propios de la cultura hegemónica, mediante mecanismos tales como la alienación, la pasividad, la imitación, así como la incorporación de formas culturales producidas por las élites expresamente para consumo popular; sin embargo, pueden también hallarse elementos de identidad y resistencia.

De acuerdo con la historia, las variaciones populares de las religiones suelen explicarse desde procesos de dominación, en los que una potencia exterior conquista un territorio para imponer su propia visión del mundo a los dominados. La religión de los vencedores, con el prestigio obtenido por la empresa de conquista, se presenta como la "verdadera" religión y reduce la visión de los vencidos a formas culturales inferiores. Según opinión de Bourdieu, las oposiciones sobrenaturales que suelen hacerse --entre magia y religión, entre sacerdote y brujo, entre dioses y demonios--, encubren precisamente estas relaciones de poder: el grupo dominante convierte en demonios los dioses de los vencidos y reduce sus agentes a la categoría de brujos (1971b: 14).

La génesis de la religión popular en Oaxaca, tiene su base en

---

[25] Se prefirió este enfoque sociológico estructural "clasista", al meramente culturalista, como el adoptado por O. Lewis en su *Antropología de la pobreza*.

la síntesis sincrética entre las antiguas religiones autóctonas y el catolicismo ibérico de la Contrarreforma. A la llegada de los españoles se estaba consumando en lo que hoy es México una síntesis entre la religión de los pueblos nómadas y cazadores del Norte (Huitzilopochtli - Tezcatlipoca) y las antiguas civilizaciones sedentarias del Sudeste (Tlaloc - Quetzalcóatl). Los zapotecos y los mixtecos conocieron la cultura olmeca antes que los aztecas, y parece ser que aportaron a éstos algunos elementos (el ritual médico de la diosa Zapotlatenan, el culto mazateco a Venus e incluso probablemente, el calendario o Tonalámatl). La otra vertiente, el cristianismo integrista ibérico, no obstante constituir, como se dijo, un sistema cerrado, no era demasiado homogéneo y llevaba la marca de múltiples influencias: abarcaba la gran eclosión cristiana del siglo XI, conducida por los monjes de Cluny, la cual recalcaba la experiencia hierofánica del poder de Dios y sus numerosos milagros, el primero de ellos la Eucaristía. Dicha influencia cluniacense había llevado desde Bizancio el culto a los santos, especialmente al santo patrono de la comunidad y el culto mariano. Mantenía, además, el impulso celta de los monjes irlandeses, quienes democratizaron la "ascética" monástica y promovieron el espíritu penitencial, y tampoco se descartaban ciertas contaminaciones moriscas y judaizantes (Methol Ferre, 1977: 60-61). La orden dominica, encargada de la evangelización de la zona, optó por una pastoral itinerante: sus conventos quedaron situados a una jornada de camino y los frailes se conformaban con visitar las comunidades durante las fiestas, delegando a los

mayordomos el culto de los santos. Esto permitió mayor autonomía religiosa, reforzada posteriormente por la escasez de clero y las dificultades geográficas.

RELACIÓN ENTRE LA IGLESIA OFICIAL Y LA RELIGIÓN INDÍGENA

No es sino hasta años recientes cuando se está reconociendo a las religiosidades populares como verdaderos "actantes semióticos", es decir, dotados de voluntad religiosa propia, cuyos voceros se encargan de hacer conocer su disposición a la Iglesia oficial. Con ello, ahora se puede reconstruir mejor las formas posibles de relación entre ambos protagonistas. Sea expresadas explícitamente en ciertos textos, sea reflejadas implícitamente en códigos no-verbales observables, estas relaciones se pueden encuadrar en los cuatro modos del "**cuadrado semiótico**" de Greimas, tal y como lo hiciera Landowski en su trabajo sobre la relación entre la opinión pública y la clase política (1989: 37-51) (véase diagrama 5). El estatuto "protoactancial" de la religiosidad indígena se expresa como un "**destinador sintáctico**", encargado de "hacer hacer" a otros sujetos (en este caso la misma Iglesia oficial). Es obvio que el modelo sirve, incluso con mayor razón, para el otro actante sintagmático, es decir, la Iglesia oficial. Se puede observar que ambos protoactantes pueden ocupar otras posiciones lógicamente complementarias, además de la de "destinador", es decir, podrán fungir respectivamente como "no-destinador", como "antidestinador" y como "no-antidestinador". Las formas de relación intermedias

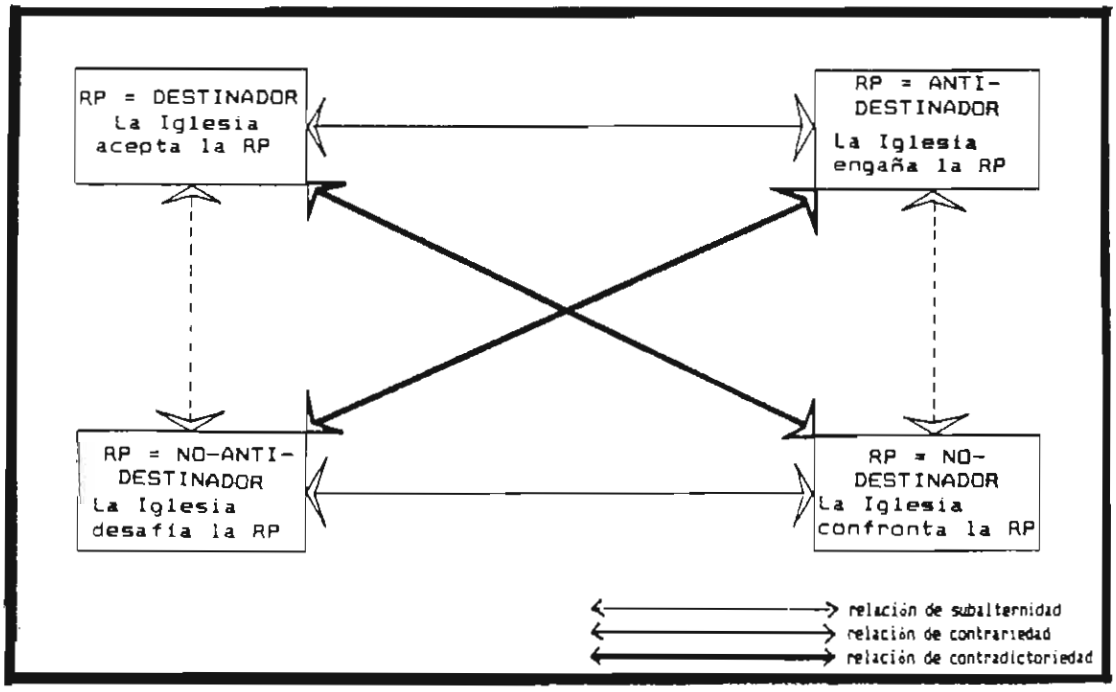
entre la convergencia plena y la divergencia plena (es decir, el engaño y el desafío), pueden abarcar algunas de las estrategias típicas de valuación simbólica propuestas por J. B. Thompson (1991: 154-171), según las cuales los individuos adscriben ciertos valores a las formas simbólicas que producen o reciben, apreciándolas o despreciándolas de acuerdo con su posición y contexto sociales.

Las cuatro relaciones posibles se estudiarán, pues, tanto desde el punto de vista de la Iglesia oficial, como desde el catolicismo cultural popular. Según la lógica expositiva del presente conflicto, se comienza a partir de la última actitud, la del conflicto antagónico total.

DIAGRAMA 5

El cuadrado de Greimas

RELACIÓN ENTRE LA IGLESIA OFICIAL Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR



Relación de confrontación

En esta relación, entre ambas formas de religiosidad hay divergencia, tanto respecto a los significantes (ritos o imágenes no autorizados), cuanto a los significados (respectivamente, el cristianismo oficial o supervivencias de antiguas visiones religiosas). Se trata de la contienda --ya aludida-- entre supervivencias de dos "universos simbólicos" antagónicos, que se invalidan el uno al otro. En este caso, como ya se vio, el conflicto es total. El caso de Cajonos ejemplifica esta situación: dos "destinadores" irreconciliables --Dios o el "demonio", para la Iglesia católica; los dioses ancestrales o el dios invasor, para los indígenas-- representan proyectos antagónicos. El nuevo universo simbólico cuestiona al propio, aceptado hasta entonces como parte del sentido común. En este caso, como ya se dijo, más que una disputa entre los legitimadores de ambos universos, lo que decide cuál de los dos prevalece será la fuerza de las armas.

En ciertos momentos de descontento, debido a las condiciones de privación múltiple que les son impuestas (por ejemplo, durante los procesos de conquista y colonización), se gesta entre los grupos indígenas la esperanza de una situación paradisíaca terrenal. Es posible que haya surgido algún profeta o vidente nativo, que anunciara la restauración del mundo prehispánico con la muerte o expulsión de los "blancos". La resistencia india configura entonces la expectativa milenarista, contenida ya en el corpus mítico religioso de las antiguas culturas nativas, posiblemente

sincretizado con elementos apocalípticos tomados del cristianismo, que fungen como relegitimadores de la religión propia. En estos casos, la religión inspira la rebelión contra los invasores y sus dioses (Barabas, 1989).

Relación de desafío

La segunda relación implica divergencia en cuanto a las formas significantes; pero convergencia en cuanto a la intención atribuida a los significados. Bastó el ingenio de cierto autor anónimo que en una instrucción para párrocos convirtió la "idolatría" (la gravedad de la apostasía) de las campañas de extirpación, en simple "superstición" (la levedad de un pecado venial), para que se modificase la actitud. Tanto los sectores populares como los sectores elitistas se identifican con la misma religión cristiana y reconocen la misma intención a la otra parte; pero divergen en cuanto a la forma de expresar su fe.

El catolicismo popular como oponente del catolicismo oficial, aparece en los tiempos modernos, con el cristianismo "ilustrado" de las élites, en deslinde de la fe sencilla de las masas.[26] No hay, ciertamente, antagonismo irreconciliable entre ambas formas de vivir el mismo universo simbólico; pero existen claras diferencias formales. Las estrategias de los sectores religiosos dominantes respecto a las formas religiosas de los subordinados podrán ser:

---

[26] La oposición ya aparece en el *Elogio de la Locura* de Erasmo de Rotterdam (1493).

a) La *"distinción"*, tratando de diferenciarse de ellos, atribuyendo alta valoración a las formas inaccesibles para los menos dotados de formación religiosa.

b) El *"escarnio"*: en nombre del "verdadero" metadestinador divino --el de la Iglesia oficial--, se desprecia a la religiosidad popular y se la desafía, denunciando sus "supersticiones", sus ingenuidades y su ritualismo mágico, a la vez que trata de corregir sus "desviaciones", mediante la educación (Giménez 1978: 15-17; González, 1983, 1987 y 1989; Irarrázaval, 1978; Marzal, 1985; Cottom, 1992, CELAM 1977b). Esta actitud fue conservada por el Concilio Vaticano II, preocupado, como se sabe, por la adaptación a la modernidad secular,[27] y está a la base de la mayoría de los conflictos actuales entre la religiosidad popular y la Iglesia oficial.

Por su parte, los **indígenas** harán también una valuación de las formas religiosas de las élites eclesiásticas, a fin de afirmar el valor de sus propios productos y actividades. Las principales estrategias podrán ser:

a) La *"devaluación"*, cuando en nombre del mismo metadestinador divino desafían a la Iglesia, en la que en principio se cree, pero de la que rechazan ciertas formas producidas por agentes extraños a ellos (por ejemplo, tedio ante formas litúrgicas poco

---

[27] Por ejemplo, se aprovecha la necesidad sentida de los sacramentos, para coaccionar a la gente con pláticas preparatorias, a fin de introyectarles fórmulas teóricas más ortodoxas.

significativas para ellos).

b) La *"practicidad"*, buscando designios funcionales y prácticos para su observancia religiosa regular, asignándole al agente oficial el rol que ellos establecen (por ejemplo, consideran al cura como un simple funcionario, al que se le paga por desempeñar su oficio conforme a la tradición y a quien se rechaza cuando no responde a sus expectativas).

c) El *"rechazo moderado"*: se responde con bloqueos a su pastoral innovadora o con conflictos no antagónicos. Se han dado conflictos de este tipo, cuando se expulsa al sacerdote por no creer en la aparición de una virgen, o por bajar la imagen del santo que sólo determinadas personas y en determinadas circunstancias pueden hacerlo.

Relación de simulación

En esta actitud hay convergencia en cuanto a las formas significantes, pero divergencia en cuanto a la intención de los significados. Esto permite eludir el conflicto --se aceptan los significantes--, pero no se cede en la respectiva posición. Por parte de la Iglesia, la Conferencia Episcopal Latinoamericana hizo en Medellín una nueva valoración de la religiosidad popular, reconociéndole "una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas" (II CELAM, 1968: 116). Pocos años después, Renato Poblete planteaba la siguiente cuestión:

> ¿Cuando el catolicismo ha asumido y adaptado ritos y costumbres "paganas", con tal que ayuden a relacionar al hombre con Dios, no se está situándose en la línea de la Encarnación del

Verbo que no es otra cosa sino la adopción total del hombre, sus sentimientos y su "cosmos" por parte de Cristo? (CELAM 1977a: 128).

Sin embargo, este sector no parece estar plenamente convencido de la consistencia del catolicismo popular. Parece aceptarla; pero mantiene actitudes asimiladoras, a fin de irla "purificando" paulatinamente.

a) La estrategia de valuación es la "**condescendencia**", que alaba las formas religiosas populares, a la vez que rebaja a sus productores, recordándoles su posición subordinada. Su discurso, de esta forma, cae en cierta demagogia populista, haciendo tácticamente algunas concesiones para no perder su base social, aun al precio de "diluir" un poco su mensaje, pues es consciente de que si exige mayor pureza --como dice el documento de Medellín-- "quedaría reducida a una minoría consciente, muy semejante a una secta".

Los indígenas, por su parte, utilizan esta misma estrategia cuando simulan aceptar las directrices eclesiásticas sin ceder a sus tradiciones:

a) El ***"disfraz"***, al que recurrieron al inicio de la evangelización, sustituyendo a los santos católicos por sus deidades. De esta forma, al mantener el mismo significante que la Iglesia oficial, pero dándole un significado diverso, pudieron salvaguardar algunas de sus antiguas tradiciones.

b) La ***"pretensión"***, que, según la clasificación de Thompson,

intenta producir formas religiosas como si fuesen las de los sectores dominantes (utilización de responsos en latín), dándoles inconscientemente su propia significación (protección contra los muertos).

c) La *"practicidad"* de quienes conociendo la ambición clerical, intentan corromper a los curas, dejando que mercantilicen o manipulen sus manifestaciones devocionales, con tal que les permitan finalmente salirse con la suya.

d) La *"resignación respetuosa"*, que valora las formas religiosas de la Iglesia, pero que es consciente de que no las sabe apreciar y no las contempla para sí.

Relación de aceptación

La última actitud posible de relación entre la religión popular y la oficial no es conflictiva, sino convergente tanto en las formas como en el significado. Esta actitud pudo darse en las postrimerías del tiempo colonial. En la ciudad de Oaxaca, aún a principios de este siglo no había mucha diferencia entre la práctica religiosa del pueblo y la de las élites, de modo que podían circular bienes religiosos de la una a la otra parte.[28] Lo muestra la piedad sencilla del mismo monseñor Gillow, no distante de la "popular": está convencido de la predicación del apóstol Santo Tomás en estas tierras, de que es el demonio quien aconseja

[28] Por ejemplo, cuando el hacendado encomendaba la educación de su hijo a la nana india, quien inculcaba al niño su propia cosmovisión; o cuando él mismo recurría al curandero en demanda de un filtro amoroso...

a los indios, de los milagros de las cruces de los sepulcros de los "mártires" o de las azucenas que brotaron del corazón del ajusticiado, etc (Esparza 1985: 96-100). Con tal de no llegar a la idolatría, no había conflicto entre la fe del pueblo y la predicación de los pastores.

Curiosamente, esta religiosidad tan conservadora del clero mantiene una actitud similar a la más avanzada en la actualidad. En los dos "textos reveladores" aducidos, los obispos oaxaqueños adoptan una actitud de total aceptación de la fe del pueblo. Partiendo de la incuestionable existencia de los diversos catolicismos populares, reconocen en esta religiosidad al verdadero "destinador" divino. La asumen como una realidad cultural, histórica y socialmente consistente en sí misma, y por tanto, no definible por sus "carencias" respecto al catolicismo "oficial".

La pastoral inspirada en esta actitud considera al pueblo como "sujeto eclesial" y no como "objeto pastoral", como dice José Luis González (1989: 171), y propone que sea la misma Iglesia la que se deje evangelizar por aquél, retomando algunas de sus prácticas y virtudes.[29] Aporta su experiencia para contribuir a una modernidad religiosa que no destruya las formas culturales tradicionales, sino

[29] La "Prima Relatio" de los documentos preparatorios para la IV Conferencia Episcopal de Santo Domingo, al referirse a la "inculturación" del Evangelio, afirma que al entrar éste en contacto con las culturas, no sólo ellas resultan transformadas por los valores cristianos, sino que también el Evangelio llega a transformarse.

que las respete; pero alienta a las comunidades étnicas a abrirse a la inevitable modernización económica, sin abandonar lo que les es propio.

Por parte de los indígenas sucede otro tanto. Cuando las conversiones fueron ya libres y sinceras, el pueblo aceptó a la Iglesia como al "destinador" y procuró asimilar los contenidos que se le propusieron. Esto, naturalmente, no pudo darse sin un proceso sincrético, en el que jugó papel importante la "refuncionalización" de los elementos oficiales desde el propio "ethos", o de los elementos autóctonos desde la nueva religión.[30]

FINALIDAD DE LA CANONIZACIÓN

El martirio de Cajonos ha ido jaloneando, en los diversos momentos en que su causa se ha planteado, una disputa teológica inconclusa. A diferencia de otros casos, en los que la religiosidad popular "canoniza" a un santo viviente, aun en oposición de la

[30] Un ejemplo de cómo se toman elementos autóctonos con un significado cristiano: antiguamente, cuando nacía un niño era llevado al adivino, quien consultaba el libro sagrado (el "tonalámatl") para averiguar, de acuerdo al día de su nacimiento, cuál era su "tona" o destino. Hasta hace poco, el niño recién nacido era llevado al síndico, quien consultaba el Calendario de Galván para averiguar cual era su "santo". Un ejemplo de cómo elementos cristianos se reinterpretaron de acuerdo al significado autóctono es el caso ya visto de los "responsos", que en lugar de ser oraciones por el descanso eterno de los difuntos, para los indígenas sirven para **defenderse** de los difuntos.

jerarquía,[31] esta causa parece desde el principio inducida por lo oficial (a pesar de los aparentes vestigios de un culto popular a los "mártires", constatado por Gillow). Ya en el mismo momento en que ocurrieron los hechos, se exigía la exaltación de los mártires, para que

> sirviera de aliento a la fidelidad e los buenos indios para que denunciasen las idolatrías con valor y celo [... de modo que así] serían sus muertes y tormentos para los indios fieles, no horror que los atemorizase sino incentivo que los estimulara a imitarlos (Gillow, 1989: 157).

Para este fin se obligó a los mismos pobladores de San Francisco Cajonos a reedificar las casas de don Juan Bautista, a demoler la casa de Sebastián Martín, donde tuvo lugar la idolatría, y en su lugar edificar una ermita donde se levantasen dos grandes cruces en memoria de los martirizados (ibid., 176).

Monseñor Gillow, desde el principio de su episcopado, se propuso lograr esta canonización. El último capítulo de su obra lo dedica a analizar "las condiciones que, según la Iglesia Católica, debe reunir el martirio para que lo sea en realidad de verdad".[32]

---

[31] Un ejemplo es el culto venezolano a María Lionza, reseñado en los estudios de Nelly García y de Jacqueline Clarac, en el IV Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, México, ENAH, junio 1992. También el de Jorge Gregorio Hernández, estudiado por Loise Margolies en "Proceso de Canonización de un Santo Popular", III Reunión Latinoamericana Religión Popular y Etnicidad, México, ENAH, junio de 1990.

[32] Enumera las siguientes: que la persona que padece la muerte lo haga por Jesucristo, que el motivo que haya tenido el tirano sea "el odio a la fe y a la religión cristiana", que haya habido profesión de fe práctica y --para muchos teólogos-- que haya hecho acto de contrición perfecta.

Está convencido que estas condiciones se cumplieron en el caso de los fiscales. Insiste en que la denuncia se hizo en cumplimiento de su cargo; aunque, dice, de todos modos habría obligación de hacerlo, ya que se trataba de "un acto solemne de idolatría, realizado por la inmensa mayoría de un pueblo compuesto únicamente de cristianos" (ibíd., 218) (no habla, obviamente, de cómo muchas conversiones fueron coaccionadas). Además, tampoco faltan los milagros, como aquellos atribuidos a las cruces de la ermita-monumento, o las azucenas que se hallaron junto al lugar donde encontraron los restos de Jacinto de los Ángeles y que brotaban de su corazón (ibíd., 188).

La cosa no parece, empero, tan obvia. El supuesto "odio a la fe" puede también interpretarse como un movimiento de resistencia ante la invasión externa, teniendo en cuenta que la religión autóctona era lo que les proporcionaba su sentido de identidad. Durante el juicio, un testigo afirmó que los pueblos de la comarca "estaban unidos y confederados en todo lo que tocaba a guardar y observar las leyes y ritos de sus bisabuelos y antepasados" (ibíd., 130). Los supuestos "mártires" fueron vistos por sus paisanos como renegados, que no conformes con apostatar de la religión ancestral, los delataron ante los invasores. Por lo tanto, la asamblea de todas las autoridades de los pueblos comarcanos los juzgó, y para evitar que su ejemplo cundiese los sentenció a muerte.

Otra motivación que parece preocuparle bastante a Gillow es la

erradicación de la idolatría. En el siglo XIX la Iglesia había abandonado en mucho la atención al medio indígena, pues había dado prioridad a los intensos acontecimientos políticos que afectaban sus privilegios. A su llegada, el arzobispo encontró una diócesis prácticamente desmantelada: despojada de sus posesiones, con numerosas parroquias vacantes y un clero poco numeroso, empobrecido, poco instruido, víctima de la inmoralidad y la codicia y apartado de su misión para ocuparse de menesteres mundanos. No es extraño que en tales circunstancias, sin los controles eclesiásticos, el pueblo volviese espontáneamente a su religión ancestral, tal como constató en su visita pastoral.

Una motivación consciente del arzobispo fue exaltar en los mártires a todo el pueblo indígena.[33] Pero tal vez huela demasiado a populismo: estos mártires pertenecen más bien al campo espacial hispano (siempre acompañan a los españoles y son defendidos por ellos); mientras que los indios, más que salir exaltados en este acontecimiento, resultan vituperados, al aparecer como apóstatas y torturadores.

Al "fabricar" un nuevo santo, la Iglesia establece cierta relación para con la religiosidad popular ¿De cuál de los cuatro

---

[33] "Dicha canonización honraría indudablemente no sólo a la clase indígena, sino a la nación a que pertenecen, pues serían los primeros indígenas que de todas las Américas serían elevados al honor de los altares" (ibíd., 223). Una variante actual sería resaltar su santidad subjetiva, aun reconociendo haberse equivocado al denunciar a sus paisanos.

tipos de actitudes que se acaban de describir? Tal parece que se trata del segundo caso de relación, el de "simulación", pues juega con la ambigüedad semántica del mismo significante: la Iglesia oficial, al canonizar a un santo, lo presenta como modelo y estímulo para el cumplimiento del Evangelio. El pueblo lo recibe desde su propia religión sincrética: su "sistema de los santos" se enriquece con otro actante sobrenatural más a quien tributar, y le transfiere, mediante el mecanismo de alienación, su propia responsabilidad ante la vida. Más que importarle las circunstancias concretas de la vida del santo en la tierra, le inquieta aquellas que se dan en torno a la imagen: ¿fue "aparecida"?, ¿superó alguna prueba significativa, tal como un incendio o una sequía?, ¿qué tan poderoso o milagrero ha comprobado ser?, ¿de qué manera es como actúa en sus milagros? La iconografía da pistas respecto del poder del santo, en la medida en que le atribuye rasgos de la dominación. De ahí la devoción al apóstol Santiago, a San Miguel Arcángel o a San Pablo, santos guerreros, armados con sendas espadas y presentados con la apariencia de los conquistadores. Un santo fracasado, como serían estos mártires, no les despierta mayor simpatía. No es de extrañar el poco interés manifestado por los vecinos mismos de Cajonos hacia la causa (como constaté en dos visitas de campo al lugar), antes de que se pusieran a calcular la posible derrama económica que implicaría un santuario.

Existen otras razones, tal vez no conscientes, para gestionar esta canonización. Junto con los objetivos explícitos de la

Iglesia, una canonización puede responder también a intereses de otros agentes sociales no religiosos. Si tomamos a Gillow como portavoz de una clase --aquella que dominaba en el porfiriato, a la cual monseñor pertenecía--, podemos comprender mejor su interés por la causa. Al gobierno también le inquietaba el abandono religioso del pueblo, pues éste estaba tomando conciencia de su injusto empobrecimiento. Entonces como ahora, eran los pobres quienes financiaban la modernización y parecían cada vez mas desesperados. La llamada "pax porfiriana" no estuvo exenta de levantamientos indígenas (los yaquis, los nómadas norteños, los mayas, los nahuas de Papantla, etc.) o mestizos (Tomochic). Estas rebeliones frecuentemente tenían motivaciones religiosas: el movimiento guadalupano de José Joaquín Terrazas propugnaba una "restauración" católica; algunos líderes populares eran vistos como encarnaciones de algún santo y convocaban levantamientos mesiánicos; no faltaban curas levantiscos, como el de Pachuca, que apelaban a la religiosidad popular para suscitar insurrecciones... (Valadez, 1947: 176-90). Si se le permitía a la Iglesia cierta recuperaciión,[34] el gobierno le podía pedir mayor control social. En estas circunstancias hubiera sido muy conveniente la canonización de los "venerables mártires de Cajonos". ¿No habrá motivaciones similares en la renovación actual de la causa de canonización en el contexto de cuestionamiento a la pastoral indígena del Sr. Carrasco?

---

[34] De ahí el boato del aniversario sacerdotal del primado don Pelagio Labastida y Dávalos, a quien Gillow dedica ésta obra.

NOTAS

(1) "Aunque (...) no se hallan al presente templos y oratorios públicos de ídolos y falsos dioses (...); no obstante, en lo secreto, y a escondidas, y en partes muy retiradas, solas y apartadas de poblados, se hallan particulares sitios o lugares señalados, adonde persuadidos del demonio y no olvidados de sus antepasados (...) tienen ídolos y los colocan y ponen en altares como dioses, y los adoran e incienzan y ofrecen sacrificios.

Es cierto y es verdad evangélica, que aborrece la luz quien mal obra (...). Y siendo la idolatría la obra más perversa y mala de cuantas contra Dios se hacen, pues es quitar al verdadero Señor (...) su silla real y trono, y colocar en ella a su mayor enemigo, el demonio(...); esos miserables indios, no dejando de conocer por lo que les han enseñado en sus doctrinas los curas (...), se retiran, esconden y ocultan para ejecutar a oscuras y a ciegas sus vanas supersticiones y sacrificios sacrílegos...(p.78)

(2) Se podría citar múltiples ejemplos de aquella intransigencia: Zumárraga informaba que en 1531 ya se habían destruido 20,000 ídolos y 500 templos. Según Wechmann, el benedictino Luis de Boyl pulverizó 170,000 ídolos (*La herencia medioeval en México*, El Colegio de México, México, 1984, pp. 280, 378).

(3) Gillow, citando a Burgoa, relata el dramático testimonio de uno de los principales del pueblo de Choapam, entre los mixes, quien ante el requerimiento de fray Pedro Guerrero, se dirigió así a sus compañeros: "Sabéis que nuestros dioses, a quienes hemos servido con la sangre de nuestras venas y con los sacrificios, de que son mudos testigos los montes, nos tienen preparado el descanso en el otro mundo; y para gozarle luego, y salir del dominio de estos poderosos extranjeros y librarnos de la persecución de sus sacerdotes, que nos quitan nuestras divinidades, queriendo que sólo a su dios adoremos, desamparando a los nuestros, que durante tanto tiempo nos han dado aguas e hijos, es el mejor medio morir. Nos esperan fiestas y regocijos: si tenéis valor, seguidme a la muerte; si no queréis seguir mis pasos, esperadme, que intercederé con los dioses y vendré por vosotros." Se despidió de todos, tomó un lazo, se internó en el monte y, atado a las ramas de un árbol, se estranguló (op. cit., p. 68).

(4) Sigue siendo hoy un testimonio precursor de las luchas por los derechos humanos la denuncia profética de esta corriente, no obstante los condicionamientos sociales que la permitieron: los dominicos eran los más identificados con los intereses de la Corona, la cual prefería extraer directamente el tributo a los

indios que gravar a los encomenderos, pero dejándoles libres las manos para su explotación (Martínez Peláez, 1985: 68-74).

(5) Se pregunta qué significado tenía el que Dios hubiese dado tierras tan ricas y minas de otro y plata a "estos indios tan miserables en las almas y tan desamparados de Dios, tan inhábiles y bestias..." y responde con la parábola de un padre que tenía dos hijas: "la una muy blanca, muy discreta y llena de gracia y donaires; la otra muy fea, legañosa, tonta y bestial". Si quisiese casarlas a ambas, no tendría que preocuparse por la dote de la primera, y más bien proveer una cuantiosa dote a la segunda. Por ello, Dios les dio a los indios "montañas de oro y plata, tierras fértiles y deleitosas porque en este olor hubiesen gentes que por Dios quisiesen ir a esta predicación evangélica y los bautizasen..."

(6) Otro ejemplo significativo es este texto de un folleto popular, divulgado con licencia del obispo de Tehuantepec, D. Arturo Lona: "Dios, el único dueño, se las entregó [estas tierras] para mantener la vida y ellos la tomaron con cariño, respeto y veneración; la tierra de este Continente fue considerada Madre porque a todos sustentaba; en todos los corazones hubo agradecimiento a Dios Grande y Único que cuida la vida y que se le invocó (en todos los pueblos). [...] Invocaban y bendecían su nombre en distintos idiomas [...] y se entendía como Padre y Madre al mismo tiempo" ("500 años de resistencia indígena, negra y popular". Diócesis de Tehuantepec, Oax.).

CAPÍTULO 2

LOS DESFANATIZADORES DE IXTLÁN

En 1987 se realizó en Oaxaca el V Encuentro Nacional de las Comunidades Eclesiales de Base. Con motivo de la clausura, se organizó una procesión con la Virgen de la Soledad, el símbolo religioso más preciado de los oaxaqueños. Al pasar frente al zócalo, la procesión se encontró con el plantón que estaban realizando los maestros del Movimiento Democrático del Magisterio, sección 22 de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE). Los cristianos corearon consignas de apoyo a los maestros ("¡Maestro, escucha, hay cristianos en tu lucha!"), y éstos respondieron con vítores a los cristianos (¡"Se ve, se siente, la Iglesia está presente!"). Este hecho, aparentemente intrascendente, clausuraba años de incomprensiones y conflictos, que se remontan al menos hasta la época de Cárdenas, que será, cabalmente, el objeto del presente capítulo.

LA PROVOCACIÓN DEL MAGISTERIO RURAL

Cuando el Gral. Lázaro Cárdenas se postuló como candidato para ocupar la presidencia la Revolución ya se había consolidado. Nadie

discutía ya su hegemonía. Se trataba ahora de proponerse nuevas tareas, encaminadas a la reconstrucción nacional y a la formación del nuevo Estado, mediante la incorporación de las masas. Preocupaban los campesinos, principal apoyo durante el movimiento armado, cuyas demandas urgía satisfacer, pues ya estaba brotando entre ellos nuevamente el descontento. Preocupaba de manera especial el medio indígena, sector que la ideología revolucionaria pretendía resaltar. Ya desde su campaña como candidato, Cárdenas había expuesto los propósitos de lo que habría de ser su política de integración indígena:

> ... incorporarlos definitivamente a nuestra civilización, borrando las características de parias que por desgracia todavía conservan [...], para darles los atributos que, conforme a nuestra época, les corresponden a todos los seres humanos y que les capaciten realmente para considerarlos factores de interés en la economía mexicana, con el propósito de convertirlos en hombres aptos para el cultivo intelectual y en fuerza económica activa para provecho de su raza.[1]

Para ello proponía dos medios principales: las carreteras, para evitar la segregación de los indígenas respecto a la comunidad nacional y, sobre todo, la educación.[2] La escuela rural fue el pilar de la política indigenista de Cárdenas y la encargada de llevar hasta las regiones más apartadas los beneficios de la Revolución. Los maestros rurales eran jóvenes idealistas, imbuidos de la mística revolucionaria, muchos de los cuales sin terminar siquiera la escuela normal. No se conformaban con enseñar a leer y

---

[1] Manifiesto al Pueblo de Chiapas, 25 de febrero de 1934.

[2] Es significativo el lema con que terminaban todos los documentos oficiales de ese tiempo: "Sufragio efectivo, no reelección. Carreteras y escuelas".

escribir a los niños, sino que también enseñaban a los adultos. La escuela ("Casa del Pueblo") se constituía centro del desarrollo comunitario. Se organizaban campañas de higiene, se mostraban nuevos cultivos, nuevas formas de construir la vivienda ("con ventanas y lugar elevado para el fogón"), se fomentaba el huerto familiar y sobre todo, se promovía, mediante los actos cívicos, el ideario de la Revolución y las campañas "desfanatizadoras" (Cruz C. *et al.*, s/fecha).

En efecto, aunque desde el liberalismo decimonónico existía una tradición anticlerical, no fue sino durante el movimiento revolucionario cuando se gestó, acaso por contaminación stalinista, un espíritu antirreligioso, sobre todo dentro del Grupo de Sonora. Se ha señalado que fue precisamente dicho espíritu el utilizado por Calles para encubrir el viraje contrarrevolucionario que ya iniciaba. Suele decirse que este espíritu no llegó a Oaxaca; pero la realidad muestra lo contrario. Un ejemplo lo tenemos en el Informe de Gobierno ante la XXXV Legislatura Local, el 1 de abril de 1935. En él, el gobernador Anastasio García Toledo declaraba:

> Cinco años atrás fue reglamentado en el Estado el ejercicio de los sacerdotes, mas las transformaciones ascensionales que imponen las nuevas fuentes ideológicas de la Revolución, exigen la adopción de determinaciones cada vez más drásticas para nulificar los intentos de preponderancia clerical.
>
> Por esta razón, el Ejecutivo de mi cargo, respondiendo a una verdadera responsabilidad social, no tuvo inconveniente en sancionar como lo hizo, el decreto n. 213 del 11 de septiembre del año próximo anterior, por el que quedó reducido el número de sacerdotes católicos o de cualquier otra religión a un ministro por cada 60,000 habitantes.

Dada la dispersión de la población serrana, un sacerdote para 60,000 personas equivalía a la prohibición total en la región. Sin embargo, el decreto fue ampliamente difundido y urgía su cumplimiento.

Para conocer las dimensiones y las consecuencias del decreto, lo mejor será ubicarnos en alguna comunidad indígena: digamos, por ejemplo, Ixtlán de Juárez (del llamado Rincón Juárez en la Sierra Norte), a cuyo municipio, por cierto, pertenece Guelatao, cuna del Benemérito.[3] Hasta allá llegaron las nuevas disposiciones, por las que se expulsó al párroco del lugar, el padre Alfonso López Arenas, no obstante contar con un registro gubernamental exigido por Calles. El 17 de octubre de 1934, el mismo presidente municipal tuvo que encargarse de este engorroso asunto, previo inventario del templo.

Los sacerdotes de la región procuraban satisfacer de alguna forma las necesidades de la feligresía, a veces llegando al heroismo. Los vecinos del lugar todavía recuerdan aquellos tiempos turbulentos, cuando el padre Bernardo Martínez iba clandestinamente a oficiar en la "Montaña de los Cuarenta Días" o en algunas casas de particulares "intocables", como la del general Ezequiel Santillán. En el libro de Visitas Pastorales se lee la siguiente nota, sin firma, del 23 de febrero de 1936:

---

[3] La información de este apartado fue recogida directamente del Archivo Municipal de Ixtlán de Juárez y complementada con la tradición oral de algunos informantes del lugar.

Hago constar que el Sr. Vicario General, D. Carlos Gracida, por recomendación especial me encargó "que atendiera en lo que más pudiera, dado el conflicto religioso que nos limita nuestro ministerio", la parroquia de Sto. Tomás Ixtlán, que actualmente se encuentra sin párroco. Desde la cabecera de Santa María Yalina, del Distrito de Villa Alta, en donde tenía mi residencia como párroco. Hacía recorridos periódicamente, estando unas cuantas horas en el peso de la noche para celebrar la Santa Misa, bautizar y casar. En muchas ocasiones me vi en peligro inminente de ser apresado.

Las restricciones no se dirigían exclusivamente al clero, sino que se extendían a "todo culto fuera del templo", que es justamente el espacio privilegiado de la religiosidad popular. Gobernación había realizado una verdadera expropiación de las tradiciones del pueblo. Se prohibían incluso las mayordomías,[4] y se tenía que recurrir a la capital hasta para realizar las inocuas "calendas".[5] Bastaba que para la fiesta del pueblo llegase alguna ranchería sujeta al "rendimiento de culto", con su estandarte y sus ciriales, para que inmediatamente se armase el escándalo.[6]

La inquina se centraba sobre todo en las imágenes de los santos. Los vecinos de Xaltianguis, poblado de la misma parroquia

---

[4] El 26 de agosto de 1931, el Departamento de Estado reiteró a las autoridades municipales la prohibición de las instituciones religiosas denominadas "mayordomías", bajo la apariencia utilitaria: "como práctica dispendiosa de costumbre tradicional en completa pugna con las nuevas orientaciones".

[5] En el oficio 1093, la Secretaría General de Despacho autoriza a los vecinos "quemar cámaras y cohetes, recorrer calles con música y establecer diversiones que no prohíbe la ley, en el concepto que vigilará Ud. [el presidente municipal], bajo su estrecha responsabilidad que por ningún motivo se altere el orden, prohibiendo la venta de bebidas embriagantes, así como cualquier manifestación pública con imágenes o alusiones de carácter religioso..."

[6] Oficio del 20/XII/37.

de Ixtlán, recuerdan todavía cuando el "partido anticlerical" pretendió quemar una imagen muy venerada de la Virgen de Juquila, y siguen considerando como un milagro el que no hayan podido conseguirlo, atentado que sí consumaron en Yatzachi el Bajo. La ocasión era propicia para los vivales, que se apoderaban de las imágenes para venderlas por su cuenta.[7] El pueblo, en algunas circunstancias, lograba, empero, resistir el fanatismo de sus "desfanatizadores". Una anciana me relataba, divertida, cómo se le echaron encima con las velas y le quemaron los bigotes al general Onofre Jiménez, cuando éste pretendió interrumpir la "ceremonia del encuentro" un Viernes Santo.

No siempre el conflicto tenía esa connotación lúdica. Los ancianos del pueblo relatan una riña muy sonada, que está también consignada en las actas penales del municipio. Había en el pueblo un pequeño grupo muy activo de autonombrados "anticlericales", encabezado por Amado Pérez. Inicialmente se habían convertido al protestantismo y habían acudido a Gobernación para que se les autorizara la construcción de un templo. Pero luego cayeron en la cuenta de que en realidad lo que estaban haciendo era construirle la casa al pastor, por lo cual abandonaron la motivación religiosa. Autonombrándose "veteranos de la Revolución", formaron el Partido Liberal Sierra Juárez, que luego se convirtió en el Partido Anticlerical Felipe Ramírez, en honor de un revolucionario

---

[7] En documento del 12/II/38 se acusa a los Sres. Cruz Mendoza, Antonio Mendoza y Alfonso Cruz de vender los santos de la iglesia de Yagalaxi a Mauro Domínguez.

constitucionalista fusilado en 1916 por los "católicos" soberanistas.[8]

El grupo destacaba por su labor antirreligiosa, convirtiéndose, dentro del pueblo, en los ojos y las orejas de Gobernación. En Semana Santa trataron de oponerse a la procesión de la imagen de la Soledad, pero algunos vecinos, encabezados por Juan y Pedro Rodríguez, les respondieron a pedradas. Esto enemistó a ambos bandos, enfrentándose nuevamente el 4 de abril de 1935, con motivo del Carnaval, cuando perdieron la vida Juan Rodríguez y Moisés Jiménez.[9]

Sin embargo, el ariete de la "desfanatización" lo constituía naturalmente la escuela rural, por ser la vanguardia de la política indigenista. La llamada "educación socialista" pretendía dar una formación marxista (los textos de la SEP ostentaban la estrella roja, junto con la hoz y el martillo); pero en realidad no era sino un racionalismo positivista. En Oaxaca, el dogmatismo de la campaña antidogmática lo lideraba el mismo gobernador, que en su informe ya mencionado de 1935, alardeaba minuciosamente de sus prejuicios

---

[8] El 25 de abril de 1933, una comisión de vecinos compareció para disculpar a los generales Onofre Jiménez y Ezequiel Santillán de la acusación que les hizo dicho Partido Anticlerical por haber fusilado a Felipe Ramírez, supuestamente por la labor "desfanatizadora" que éste hacía. Los testigos aseguran que el general Otilio Jiménez Madrigal lo mandó fusilar, por acuerdo de otros generales serranos, por dedicarse a robos y asaltos en la región.

[9] Acta del 19 de junio de 1935; proceso 131935. Nota 53 de la solicitud enviada al Juez Mixto de Primera Instancia.

jacobinos. (1)

El gobernador tenía razones para albergar esta esperanza, siempre y cuando contase con las autoridades civiles y educativas de cada municipio. Para asegurarse, implantó el control recíproco: los presidentes municipales fueron responsabilizados de que los educadores cumpliesen con su encomienda,[10] comenzando por un juramento solemne que los maestros estaban obligados a prestar delante de todo el pueblo, en medio de un acto social preparado por el municipio. La primera proposición de dicho juramento era la siguiente:

> No creo en Dios. Por lo tanto, no practicaré ninguna manifestación de culto religioso y me empeñaré por desterrar de nuestro pueblo esta maléfica influencia fanática.

Los maestros que mantenían sus convicciones, simplemente eran expulsados, como les sucedió en Ixtlán a las maestras Ángeles Toro Flores y Felisa Carreño, pues

> ... no sólo obligan con su ejemplo a concurrir a los niños a sus órdenes, sino que también ejercen cierta presión e indirectamente sobre los mismos, para hacer flores y otros adornos, como si fueran labores escolares, para adornar el templo católico. Además, probablemente por consejo y permiso de las mismas, no concurrieron una tarde los niños a sus clases con el fin de que con banderitas fueran a recibir al tantas veces mencionado sacerdote Lino Vargas. Son asimismo asiduas concurrentes al templo y como es de imaginarse, esto es un ejemplo para la juventud a su cargo.[11]

---

[10] El Departamiento de Educación Pública del Estado encarga al presidente municipal "que promueva el comité de lucha contra el fanatismo y ordene que los maestros continúen desarrollando en esta campaña las instrucciones que tienen dadas con anterioridad" (circular núm. 1, del 10/I/33).

[11] SEP, División de Educación Federal. Oficio núm. 80, exp. IV-5, del 27/I/33. Firma Fernando Ximello H., director de Educación Federal. (Archivo Municipal de Ixtlán)

La represión alcanzaba incluso a los padres de familia que integraban el Comité de Educación. El director de la escuela expulsa a dos de ellos por haber tomado parte en la organización de un festival de carácter religioso, aludiendo como razones que aquello "lesiona los intereses del propio comité, porque desorienta su actuación como institución oficial, y los de la Escuela, que tiene un espíritu netamente revolucionario y no conservador" (ibíd.).

Por contraparte, las autoridades escolares controlaban a su vez a los presidentes municipales, para el estricto cumplimiento de la Ley de Cultos. Con frecuencia, los educadores prescindían de la autoridad en asuntos de incumbencia del cabildo[12] y hasta del mismo Consejo de Ancianos, instancia tradicional para la proposición de los candidatos a la presidencia.[13] La autoridad municipal se sentía totalmente controlada: el director de la escuela le giraba un oficio presionándolo a intervenir ante cualquier anomalía; era vigilado por el Partido Anticlerical, con nexos directos con el fanático secretario de Archivo y Estado de Oaxaca, licenciado

---

[12] El presidente de Tectillan Valerio Hernández, se queja ante el de Ixtlán de que no se le presentó al nuevo maestro: "como Ud. sabe, se valen de los maestros rurales para sorprender a la autoridad civil".

[13] Así, el agente municipal de Testlasco se dirige al presidente de Ixtlán a fin de que haga valer su autoridad para que en las próximas elecciones se cumpla la orden del inspector de Educación Federal, quien "ordena que se nombre para ello a ciudadanos de 30 y 35 a 40 años. Los muchachos están de acuerdo, pero hay 10 o 12 viejitos que no están conformes".

Aristeo V Guzmán; lo presionaban otros munícipes vecinos,[14] y hasta miembros del propio Ayuntamiento.[15]

En general, la comunidad tenía para con la escuela una actitud ambivalente. Por un lado, se les había introyectado la imagen afrentosa de que su cultura era "atrasada", debido a la "ignorancia" por falta de estudio, y veían en la escuela la representación del progreso y el remedio de algunas de sus carencias. Pero, por otra parte, le temían, pues atentaba contra su fe y sus costumbres. Procuraban, en lo posible, no pertenecer a las instancias educativas, como el Consejo de Educación o la Liga de Padres de Familia;[16] se esforzaban, según cuentan los ancianos que aún viven, por neutralizar en casa la influencia de los maestros y por último, empezaron a dejar de enviar a sus hijos a la escuela.[17]

---

[14] Por ejemplo, el presidente municipal de Cacalotepec, de la misma región serrana, reprende al de San Juan Quitepec, porque "tiene conocimiento que en esa municipalidad se celebran con toda pompa las procesiones" y le amenaza con reportarlo a la superioridad para que "se le imponga una multa y con perjuicio de redimirlo a prisión" (6/III/33)(Archivo Municipal de Ixtlán).

[15] Mario Jiménez, un concejal, amenaza con renunciar porque el presidente no ponía suficiente empeño en cumplir las órdenes del gobierno en materia de cultos. El presidente no le acepta la renuncia y lo remite a la Asamblea de Vecinos un día de tequio.

[16] En el oficio del 5/I/35 se les niega la renuncia a algunos padres de familia.

[17] En Oaxaca no se tiene noticia que hayan desorejado a los maestros, como en otras partes del país; pero en Huajuapan se logró una huelga general, iniciada con un mitin multitudinario contra la dicha "escuela socialista", como consta por el mismo informe del gobernador.

Al principio, las autoridades municipales atribuyeron esta conducta a posibles servicios que prestaban los niños en el templo;[18] pero cuando los mismos padres de familia dejaban de asistir a los "actos cívicos" porque en ellos se afrentaban sus creencias, se procedió a castigarlos.[19] Algunos vecinos más atrevidos se enfrentaban a los maestros, manifestando expresamente su inconformidad por la falta de respeto a su fe y a sus tradiciones.[20]

Cuando el boicot a la escuela se fue generalizando, las autoridades escolares la emprendieron contra las autoridades municipales para que hicieran valer su poder. Al presidente no le agradaban esta clase de presiones y optó por no responder. El 11 de octubre de 1935, el director Moisés González le reclama porque la

---

[18] Oficio del 30/XI/34.

[19] El presidente municipal Enrique Vargas, afirmó en su Informe de 1934, que el 2 de febrero del año anterior las organizaciones escolares se habían comprometido a hacer cumplir a los padres de familia la obligación de enviar a sus hijos, bajo pena de multa. El Comité de Educación pide que se castigue a los padres que no mandan a sus hijos a la escuela, no obstante las reprimendas de las agrupaciones pro escuela. El 7 de marzo de 1934, el agente de Yahuiche envía al señor Mauro Paz con el presidente municipal de Ixtlán, "por seguir sus caprichos de no querer mandar a su hijita a la escuela".

[20] El 27 de mayo de 1934, el agente municipal de Yagalaxi defiende al maestro, acusado por un vecino de castigar al pueblo por no haber asistido a las fiestas patrias y de no seguir las costumbres del pueblo. La autoridad alega que sí hay asistencia y que el susodicho vecino, a pesar de ser del Consejo de Educación, "embriaga a los ancianos". El 1 de abril de 1935, es el presidente municipal de Yagavila quien envía dos individuos al de Ixtlán para que los castigue por no haber hecho tequio en la escuela. Estando detenidos, la esposa de uno de ellos se presentó "con palabras insultativas, reclamando no haber visto misa".

asistencia a clases había bajado notablemente, y termina recriminándole: "Espero que por atención me conteste en esta ocasión, ya que ninguno de los oficios anteriores han tenido respuesta." El inspector federal Julián Brena le insiste desde Oaxaca, y como tampoco recibiese respuesta, cinco días más tarde le reitera nuevamente esta exigencia en términos más enérgicos.

La autoridad, entre la espada y la pared, tuvo al fin que tomar cartas en el asunto, echándose entonces encima a los padres de familia. Éstos estaban cada vez más indignados y decididos. El 4 de noviembre apedrearon la casa del director y abuchearon al maestro Emudio Ruiz. Ese mismo día, el inspector escolar envió desde Oaxaca el oficio 338, exigiendo a las autoridades de Ixtlán garantías para los maestros. La situación se caldeaba cada vez más, terminando por fin por ser removido el director, como consta en el mencionado informe del presidente municipal:

> El 16 de febrero vuelven las actividades escolares, con dificultad en vista a la asistencia reducida por la mala administración del director anterior, al que los padres de familia tuvieron desconfianza. [...] Se forzó la asistencia por el riesgo que se retrasaran el pago del ayudante de educación, que el municipio hubiese debido pagar, pero que felizmente se pudo solventar, aunque algunos padres de familia no comprendieron esto...

PARA UNA HERMENÉUTICA DEL CONFLICTO

Como en el capítulo anterior, el conflicto que ahora se estudia es también de tipo "diádico" (Rex, 1981), con tendencia al cambio de un sistema por otro, según la distinción de Coser. La pretensión de imponer una ideología nueva presuponía una transformación profunda, ya que provenía de un movimiento revolucionario que se decía portador de radicales transformaciones económicas. Se ubicaría, por tanto, en el nivel del "modo de producción" del diagrama de Melucci, traspasando el límite de tolerancia. Dado que lo que se jugaba en aquel enfrentamiento eran dos universos simbólicos antagónicos, exigiendo cada uno la adhesión total del campo simbólico cultural, tampoco cabría, en principio, ninguna negociación.

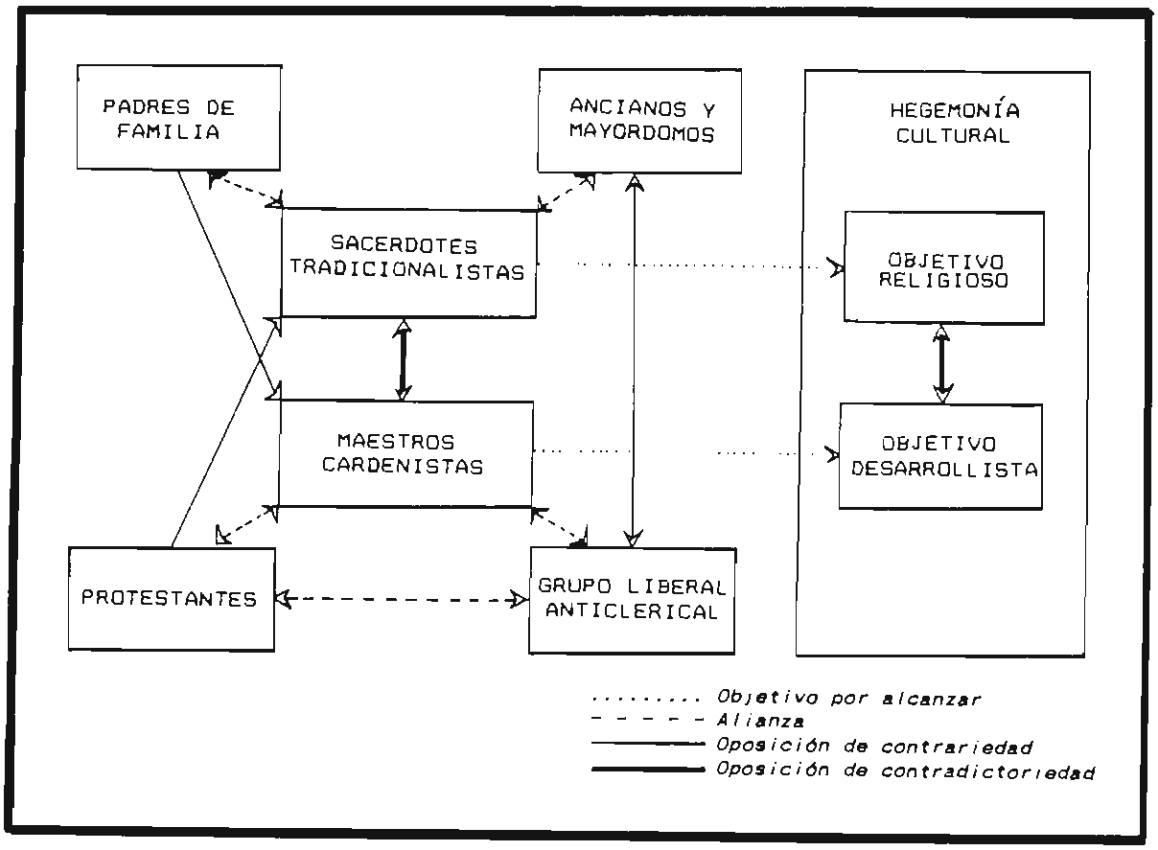
Nuevamente se observa la confusión de objetivos socioculturales traslapados con objetivos propiamente religiosos: el grupo revolucionario, comprometido con la mejoría de las condiciones de vida de la región, se proponía objetivos desarrollistas, fundamentados en la visión científica representada por la escuela. Como según la ideología racionalista en boga, la visión religiosa de la vida era una rémora para conseguir dicho objetivo, oponerse a ella era una meta subordinada, que en algunos

momentos parecía la principal. En el fondo, estaba implícito otro objetivo más fundamental: el proyecto populista del cardenismo, antes que interesarse sinceramente por el indígena, buscaba aprovechar su mano de obra barata para una naciente industria nacional. Según la antropología evolucionista del momento, los indígenas estaban atrasados respecto del progreso, por lo que habría que instrumentar una política cultural de tipo integracionista, desarraigándolos de sus comunidades y desintegrando aquellas pautas "primitivas" de comportamiento. Los sectores tradicionales locales percibieron que el mantenimiento de sus pautas multiseculares era un baluarte de resistencia cultual, y reconocían a la religión como el elemento central de su identidad. De este modo quedaron enfrentados los maestros, nuevos intelectuales progresistas, y los sacerdotes, quienes fungían como intelectuales tradicionales. Ambos congregan a sus respectivos aliados: por un lado, los sectores anticlericales --que en nombre de la ciencia se opusieron a la religión--, juntamente con el grupúsculo protestante, y por el otro, los cristianos practicantes y los padres de familia, que en nombre de la religión se opusieron a la escuela.

La crisis se desata al pretender la aplicación de las leyes anticlericales. La estrategia de los maestros fue la provocación abierta, respaldados --o mejor, presionados-- por las máximas autoridades gubernamentales; la de los sectores tradicionales, el boicot: táctica de la sociedad civil ante los abusos del poder. La

DIAGRAMA 6

EL CONFLICTO DE IXTLÁN



situación alcanzó niveles de violencia intensos; pero como ambos objetivos no eran en sí mismos irreconciliables (aunque se tenían por tales), fue posible alcanzar una solución negociada, por ejemplo, dejando en letra muerta algunas leyes constitucionales.

Como en el caso de Cajonos, se trataba también de imponerle a la comunidad una visión del mundo distinta de la establecida. Si este conflicto no fue tan violento como el anterior, es simplemente porque no se trató de una conquista armada en aras de la

explotación económica, sino de simple cambio ideológico inducido por medios coactivos. Sin embargo, el impacto cultural en los indígenas fue, si cabe, mayor que el de la conquista ibérica: efectivamente, en el caso de Cajonos, los indígenas se enfrentaron a la visión del mundo de los invasores, pero que por lo menos se mantenía en el mismo nivel de lo religioso, con muchas similitudes con su religión tradicional. Ahora, en cambio, tuvieron que enfrentarse al secularismo, una cosmovisión radicalmente distinta, pues niega la posibilidad misma de la religión como tal, cualquiera que ésta sea. Las categorías por elucidar serán, por un lado, el concepto de secularización y por otro, la valoración de las políticas indigenistas establecidas en aquel tiempo.

EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN

Hasta antes de arribar a Ixtlán los "logros" de la Revolución, durante el cardenismo, como todas las comunidades indígenas, conservaba su cultura tradicional prácticamente tal y como había quedado reconstruida desde el siglo XVIII (Carmagnani, 1988). En este tipo de sociedades **religionizadas**,[21] de acuerdo con algunos planteamientos de Levy-Bruhl, los individuos quedan absorbidos por la comunidad, y ésta, a su vez, parece estar totalmente inmersa

[21] Este término lo reservo para aquellas realidades sociales cuya visión del mundo se deriva de las religiones cosmológicas, en las que el proceso de secularización es aún incipiente.

dentro del orden cósmico, es decir, dentro de la totalidad. La realidad queda escindida por la dicotomía más antigua y radical de todas, la que se da entre lo "sacro" y lo "profano": ciertos sectores de la realidad --objetos, personas, tiempos o lugares-- se "separan" (santifican) para dedicarse a las divinidades. Esta distinción se rompe en los momentos insólitos de la fiesta, cuando el tiempo "profano" se interrumpe y se trastoca toda la vida cotidiana, para que la comunidad se celebre a sí misma a través de la imagen sagrada que la representa: el santo patrono, y se asegure el control climático. En momentos de catástrofe se acude a ciertos lugares "separados", en donde algunas aves domésticas u otros bienes útiles se "sacrifican" (es decir, pasan a la esfera de lo sacro).

Esta visión religiosa del mundo era compartida por todo el pueblo y gozaba de la firme adhesión propia del sentido común. La religión daba forma a todas las instituciones culturales: la estructura de los cargos políticos, la configuración del poblado (los santos de barrios o de "mitas", las cruces en los puntos cardinales), el sistema de parentesco y los ciclos vitales de los individuos, la dieta alimenticia, el calendario agrícola, el sistema de salud, la orientación de la vivienda, etc. -- instituciones todas que además se imbrican entre sí.

Muy diferente es la situación actual de nuestras ciudades. En ellas vemos que lo religioso se repliega cada vez más: la

asistencia al templo disminuye, como lo demostraron ya hace algunas décadas Godin y Daniel para el caso de Francia (1942).[22] Las vocaciones disminuyen. Los sacramentos (bautizos, matrimonios, primeras comuniones, funerales) reducen su contenido "cristiano" y representan un mero signo de estatus o de convencionalismos sociales o, a lo más, sirven para ritualizar el paso de una a otra etapa de la vida. Aunque el ateísmo no esté generalizado --sigue siendo un fenómeno de clase y de cultura--, se coexiste tranquilamente con personas que tienen otros credos. **La influencia de las instituciones eclesiales va en descenso**: la propiedad de la Iglesia ha dejado de preocupar (la riqueza del Vaticano intriga más por su misterio y mal uso que por su magnitud). Aún se trata con deferencia --aunque ya no tanta-- a los "representantes de Dios" y si las multitudes siguen acudiendo en masa a ver al Papa, ello no significa que todos estén dispuestos a seguir sus directrices. **En la moral misma**, los imperativos religiosos pierden fuerza y tienen que competir con éticas seculares, o son observados como simple moralidad ambiental. Aunque estos indicadores no sean definitivos --en principio lo religioso podría bien desplazarse hacia otros núcleos de interés (Duquoc, 1974: 51)--, no dejan de ser reveladores.

---

[22] Para el caso del México reciente, la disminución de la influencia de la Iglesia puede constatarse por la encuesta conducida por el Centro de Estudios de Opinión Pública encargada por el diario Excelsior y publicada por la revista *Este país* (núm. 3, junio 1991).

La categoría analítica que clarifica la diferencia entre ambas situaciones es, obviamente, el **proceso de secularización.**[23] No debe perderse de vista que el objeto último del análisis de este proceso no es tanto la religión como tal, cuanto la sociedad misma. Es por eso que desde sus orígenes la sociología consideró a este fenómeno como el lugar privilegiado del análisis social. Cuando Comte configuraba la nueva disciplina, se avocó a dar cuenta del proceso evolutivo por el que supuestamente atravesaban las sociedades modernas: el paso de la visión religiosa a la visión positivista de la vida. Dicho proceso ha sido calificado de diversas formas: "desencantamiento [*Entzauberung*] del mundo" (Weber, 1901), "decline de la religión" (Shiner, en Guizzardi, 1988: 198), "desmagificación" y "desclericalización" (Willaime, 1995), "laicización", "desacralización", "descristianización", etc.: la religión y las iglesias que la administran pierden plausibilidad y la sociedad transfiere el control, las actividades y las funciones ejercidas hasta entonces por aquellas, a otras instituciones que operan con criterios más pragmáticos o racionales (Wilson, 1985: 11; Berger, 1976: 154; Duqoc, 1974: 19-37; Guizzardi, 1988: 174).

---

[23] Según Lübbem, el término "secularización" fue empleado por primera vez durante la paz de Westfalia (1648), para indicar la sustracción del control eclesiástico de aquellos territorios episcopales (Guizzardi 1988: 173). Para el derecho canónico sería el estado de un sacerdote cuando deja el ministerio para insertarse en el mundo (*saeculum*). Se llama "clero secular" al que vive más en el mundo, a diferencia del clero religioso conventual. El liberalismo decimonónico hablaba de "secularización de los bienes del clero" cuando éstos pasaban a manos del Estado...

A partir de Max Weber (1922), los análisis se fueron haciendo menos ideologizados, se centraron más en el juego de influencias. Hasta la década de los sesenta, juntamente con mediciones sociométricas, los estudiosos hicieron aportaciones relevantes al correlacionar la secularización con ciertos rasgos propios de la industrialización. Se fijaron principalmente en el triple proceso *de racionalización, de diferenciación funcional y de individuación* (Willaime, 1995: 3) que estaría provocando la crisis de las culturas tradicionales y, por ende, la desestructuración de sus formas de religiosidad.

a) **La racionalización** hace a las sociedades más burocráticas y, por tanto, menos jerárquicas. Las verdades ya no se aceptan por autoridad, sino por la coherencia argumentativa. Se modifica la percepción misma de la realidad, al abandonar la mentalidad simbólica, en la que cada elemento remitía a otra realidad no directamente percibida. Ahora, cada cosa importa y es conocida por sí misma: la actividad científica es conducida por sus propios métodos, la política pierde sacralidad, la economía no contempla normas sobrenaturales.

b) En los tiempos modernos, lo religioso no parece responder a las nuevas demandas de cambio; deja de dar forma a la vida social, como anteriormente lo hacía en las comunidades indígenas, y --caso insólito respecto a las demás culturas-- queda relegado a una esfera exclusiva propia, en instituciones "ex profeso"

controladas por especialistas. El sistema social, en cambio, queda sometido a un **proceso de diferenciación interna**, por el cual los diversos sistemas culturales se articulan en ámbitos institucionalmente autónomos, relativamente independientes respecto a la legitimación religiosa. De esta forma, se emancipan diversos sectores que en otras épocas estaban dominados por las instituciones religiosas (el Estado, la educación, la salud, el control demográfico, la asistencia social, los controles ideológicos, etc.). La laicización de la asistencia pública y de la educación terminó con la posibilidad de su utilización como compra de sumisión; el temor al castigo eterno dejó de motivar a la gente, para aceptar que el clero le dirigiera sus preferencias políticas (Galbraith, 1988: 189-193); la cultura se desentiende de la censura eclesiástica y reclama su libre expresión. Es el fenómeno que los teólogos reconocen como "la autonomía de las realidades terrenas" (Thills, 1947).

c) Por último, la fragmentación institucional producida por el capitalismo afecta aquellas estructuras que regulaban la vida comunitaria cotidiana (la familia, el poblado, la parroquia, el gremio, etc.). El individuo, despojado de los apoyos corporativos, queda inerme y cada quien tiene que encargarse de su propio desarrollo. En este **proceso de individuación** se escinden las esferas pública y privada, por lo que las creencias religiosas se separan de las exigencias institucionales de las iglesias.

Donde pretende pertrecharse el control eclesiástico es en la esfera familiar:[24] la erótica (el divorcio, el control natal, el aborto, la homosexualidad, las campañas antisida, etc.) representa todavía un último reducto que por cierto, ya va siendo disputado por la sexología. Son sintomáticos al respecto los movimientos cívicos --con indudable participación de católicos-- que presionan para que los gobiernos asuman realmente su laicismo y en aquellas situaciones en donde coexistan diversas opiniones fundamentadas sobre la práctica sexual, dejen de respaldar oficialmente alguna de ellas, y reconozcan a las iglesias su derecho de normar el criterio de su respectiva feligresía.

Los autores prosiguen sus análisis señalando ciertas *consecuencias* de estos procesos:

a) **El pluralismo y el ecumenismo.** Una vez que desaparece la fuerza coercitiva (el apoyo estatal) a la religión, aumenta la tolerancia hacia otras confesiones, e incluso hacia visiones ateas de la vida, que coexisten en el mismo campo religioso, perdiéndose así la función de cohesión social que tenía la religión tradicional (Berger, 1967: 203 y ss.).

b) **La racionalización de la fe misma.** La secularización no implica necesariamente la desaparición de la religión, pues como se

[24] Berger encuentra también el repliegue de las iglesias en la esfera estatal. Probablemente se refiera a la "religión civil", ajena a nuestra historia nacional.

verá más abajo, ésta puede simplemente transformarse. El mismo Comte había observado un estadio intermedio de metafisización o, según Spencer, de "desantropomorfización", abandonando los componentes mágicos o míticos propios de las religiones cosmológicas.

c) Los **"equivalentes funcionales"**. Desde perspectivas funcionalistas, algunos investigadores atendieron al valor integrador de lo religioso. Éste respondería a una necesidad individual y social esencial: garantizar la regulación colectiva del comportamiento y de las expectativas que dirigen los procesos de construcción de la realidad. Estas funciones pueden transferirse --aún perdiendo parte de su contenido fenomenológico-- a otras instituciones laicas.[25] En este sentido, se cita la experiencia norteamericana de una "religión civil", según el naturalismo roussoniano (Parsons, Yinger, Bellah).[26]

INDAGANDO CAUSALIDADES

Parte de la interpretación de un fenómeno es comprender su

---

[25] Para Luhmann, más que transferencia de la religión hacia otras instancias que reconstituirían sus funciones, es el ejercicio autorreflexivo del propio sistema religioso, que decide sobre el control de sus prestaciones al ambiente que determina (Guizzardi, 1988: 194).

[26] Citados por Guizzardi, 1988: 190.

causalidad. Todos los autores que tratan el tema la han intentado, confundiendo a veces causas con efectos. Se descubren motivaciones religiosas de su origen occidental: al interior del judeo-cristianismo --precisamente por su antifetichismo, su rechazo creciente a los componentes mágicos y sacrificiales, y al menos en la versión protestante, su iconoclasia-- se hallan los gérmenes secularizantes. La paradoja estaría en que el engendro se volvió contra su genitor (Berger, 1981: 161-181).

Hay ciertos rasgos de la vida moderna que parecen acelerar el proceso. Se mencionan: el desarrollo industrial, que organiza a los trabajadores en torno a la máquina;[27] la elevación del nivel general de escolaridad, que debilita el peso de los magisterios por autoridad: la difusión de los "mass-media" y la comunicación electrónica, que desplazan el monopolio de transmisión ideológica de la religión. La interpretación prevalente, empero, atribuye la secularización al paso de la vida rural a la urbana: los rituales religiosos estuvieron originalmente vinculados a las actividades agrícolas. El trabajo en el campo depende en buena medida de la regularidad de las estaciones, la cual no puede ser directamente controlada, de ahí que se tenga que complacer al actante sobrenatural, para que éste se encargue directamente de ello. En cambio, en el trabajo urbano ya no cuentan los ritmos climáticos. Ahora se depende directa y exclusivamente de las destrezas humanas,

[27] Como bien se ha demostrado (Dahrendorf y otros), la industrialización no está necesariamente vinculada al modo capitalista de producción.

del cálculo racional y del pleno control sobre los fines y los medios, que la ciencia y la técnica modernas brindan.

Los estudios más recientes, al enfocar la secularización desde fenómenos más amplios, escrutan con mayor finura los entretejidos de la modernidad. Davison Hunter (1981), siguiendo a Gehlen (Berger y Kellner, 1965), parte de la constitución biológica del ser humano. Éste, a diferencia de los demás animales, nace con un organismo incompleto, en el sentido de una "deprivación instintual". Su organismo no está adaptado para ningún nicho ecológico en especial, sino que, a la inversa, adapta cualquier nicho a su organismo. La experiencia humana estaría así abierta desde su nacimiento, de donde provendría una situación sicológicamente intolerable. En compensación, las instituciones culturales sustituirían a los instintos para modelar la conducta individual y las relaciones sociales de modo habitual y predecible, proveyéndole, además, de intelegibilidad y sentido de continuidad. Las instituciones serían, por lo tanto, construcciones humanas artificiales que otorgan al ser humano lo que su biología no hace.

Ahora bien, en los tiempos modernos --debido entre otras cosas a la predominancia de los **mass-media**, la movilidad social y geográfica, el aumento de la burocracia y, sobre todo, a la disyunción entre la esfera pública y la esfera privada--, se estaría produciendo un fenómeno generalizado de "desinstitucionalización", dejando a los individuos inermes ante el

peso de sus libres decisiones. Por supuesto que este fenómeno no es uniforme: la esfera pública --la de las burocracias masivas que organizan las áreas de la política, el trabajo, las leyes, las comunicaciones, los negocios, la salud y la religión-- permanece altamente institucionalizada, imponiendo un férreo control social. Estas áreas, altamente racionalizadas, demandan a los individuos su pensamiento, su conducta y sus relaciones; pero permanecen demasiado lejanas a la esfera de su vida. Cada vez más, los individuos se encuentran insatisfechos en estas grandes instituciones de control que los enajenan, y se repliegan a la esfera de su vida privada. Sin embargo, este nivel de vida privada es el que se encuentra angustiosamente desinstitucionalizado, incapaz de proveer de un sistema plausible y bien integrado de significados que den sentido a la experiencia vital de las personas. De ahí la crisis en ese ámbito: el matrimonio, la sexualidad, la educación de los hijos, el ocio, y por supuesto la vivencia religiosa... áreas que anteriormente estaban bien institucionalizados, quedan ahora a la inventiva personal.

Para Hervieu-Léger (1995), la matriz secularizante sería el imperativo del cambio que rige las sociedades modernas. Ante la mutación incesante y el apremio de lo inmediato, aquellas "instituciones de memoria" (la familia, la escuela, las iglesias... y hasta los partidos políticos y las empresas), inscritas en la continuidad de generaciones y en la lógica de transmisiones, pierden importancia en beneficio de la comunicación directa y del

compromiso puntual. Las sociedades modernas serían, pues, "sociedades amnésicas", en las que la memoria colectiva estaría desestructurada y atomizada, hasta el punto de ser incapaces de pensar en su propia continuidad. Ahora bien, lo que según la autora caracterizaría a toda religión sería justamente la referencia a la autoridad legitimadora de una tradición; la conciencia de estar vinculado a un linaje de creyentes, pasados, presentes y futuros. De modo que la secularización tendría más que ver con esta pérdida de memoria que con la supuesta racionalización.

SECULARIZACIÓN Y SECULARISMOS

Como toda categoría analítica, el concepto de secularización está históricamente condicionado: la emergencia de un nuevo sujeto histórico, cuyo proyecto implicaba la abolición del "viejo régimen" feudal, hegemonizado por la Iglesia. Enarbolando la bandera evolucionista, las tesis darwinianas son traslapadas a la naciente sociología. Los clásicos (Comte, pero también Spencer, Frazer y otros) estaban convencidos de que todas las sociedades recorrerían un mismo proceso evolutivo -unilineal, determinista y mecánico- que conduciría ineluctablemente hacia el fin de las religiones. Los neoevolucionistas, viendo que el devenir de la historia no parece augurar el pronto cumplimiento de esta utopía, alegan momentos de "resacralización" o de alentamiento del proceso. Algunas explicaciones atribuyen este retraso a que las disposiciones

religiosas estén depositadas en la esfera irracional de los seres humanos, que resisten al proceso de racionalización, o bien porque tales disposiciones se refugian en el folclore, la costumbre o el localismo étnico, sirviendo como signos de identidad cultural, o porque las instituciones religiosas cumplen otras funciones secundarias que les sirvirían de soporte, etc. (Wilson, 1985: 18).

Los clásicos proponían una ciencia no valorativa, que simplemente diese cuenta de los hechos sociales; pero sus conclusiones habrían de justificar entre sus seguidores, intentos por imponer desde fuera una visión laicista y antirreligiosa de la vida. En el campo de la filosofía, se descalifica a la religión por su explicación ingenua y primitiva de la realidad, producto del miedo y de la ignorancia (Freud). Se la ve como justificación represiva de las potencialidades vitales (Nietzsche) o como "opio del pueblo" o refugio ante la intolerable miseria de las masas (Marx). Se precisa, pues, distinguir entre la "**secularización**", como proceso sociológico factualmente constatable, y los "**secularismos**" o ideologías que impugnan positivamente el recurso de lo divino, o al menos, la reducción del poder clerical (Doquoc, 1974). La confusión entre ambas realidades explica la sospecha de ciertos eclesiásticos hacia los sociólogos, atribuyéndoles a éstos intenciones aviesas de pretender acabar con la fe.

Dichos **secularismos** "jacobinos" se mostraron actuantes en nuestra historia mexicana, al menos en dos momentos: el primero se

remonta al tiempo mismo de la Independencia. Al cortar los nexos con la metrópoli hispana, la Nueva España quedó totalmente desorganizada, evidenciándose con más claridad las antiguas estructuras de dependencia. Ante el vacío de poder, las clases más identificadas con la Colonia se replegaron en torno a la institución que ofrecía mayor estabilidad: la Iglesia. Beneficiada hasta entonces con numerosas prebendas, donaciones y diezmos, no sólo acaparaba grandes extensiones de tierra y administraba numerosas instituciones sociales --los controles demográficos, las obras de beneficencia, la enseñanza, e incluso el aparato represivo por medio de la Santa Inquisición--, sino que ejercía el monopolio ideológico. Fue, pues, necesario que el nuevo sujeto liberal, en sus tareas de construcción de un Estado laico, tuviera que enfrentarse al clero. No obstante, la mayoría de aquellos reformadores mexicanos mantuvieron sus antiguas creencias religiosas --aspirando tan sólo a reducir políticamente al clero, según el modelo galicano--, de modo que el proceso, con todo y sus rupturas, pudo darse sin mayor crisis cultural. El segundo momento tuvo lugar con la Revolución Mexicana. Como se dijo más arriba, se había gestado especialmente entre el Grupo de Sonora, un espíritu abiertamente antirreligioso: presentándose como portadoras de una revolución socialista, encubrían con ello su viraje reformista.

Una característica de estos secularismos es su conversión en "doctrina", es decir, un discurso producido en un contexto distinto y distante del que es recibido. Al no atender al proceso paulatino

de cambio cultural, sino imponerse desde fuera, asumen paradójicamente algunos elementos sacrales: así, los maestros rurales de Ixtlán, de acuerdo con el "ateísmo militante" soviético en boga, hacían profesión pública de fe en el ateísmo dogmático; sustituían los santos por los héroes patrios, y los actos religiosos, por la liturgia cívica, con la consiguiente veneración de sus símbolos (la bandera). Imponían el secularismo con un fanatismo que no pedía nada al de las guerras de religión.

¿RETORNO DE LO SAGRADO?

El mejor crisol valorarativo de cualquier teoría sociológica es el implacable devenir de la historia. Así como "la clave de la anatomía del mono está en la anatomía del hombre", el desarrollo de los acontecimientos nos permite comprender mejor las etapas iniciales de los fenómenos sociales. Los maestros rurales propulsores de la "educación socialista" no pudieron imaginar que medio siglo más tarde sus descendientes más progresistas encontrarían apoyo justamente en los cristianos: aquellos miembros de comunidades de base que desfilaban por las calles de Oaxaca, cargando sus símbolos religiosos tradicionales y gritando consignias, eran ahora aliados de aquellos cuyos antecesores habían perseguido. La profecía secularizante obviamente no se ha cumplido, ni parece, según se ven las cosas, que pronto vaya a cumplirse; pero los nuevos cristianos tampoco tienen mucho que ver con los del Ixtlán de entonces.

¿Qué ha pasado? ¿Hacia dónde va realmente la sociedad? ¿Estaremos deslizándonos, conforme a los vaticinios decimonónicos, hacia la lenta desaparición de las creencias y de las prácticas religiosas? ¿O más bien la interpretación de los fenómenos descritos fue ilusoria y la religión (esa "religión invisible" de la que habla Luckmann) siempre había estado presente, si bien expropiada de las grandes instituciones eclesiales? Como observa Hervieu-Léger, los investigadores que hace menos de tres décadas describían un mundo sin dioses, ahora descubren lo religioso por todas partes. Observando el presente, percibimos con más claridad que el concepto estaba demasiado ideologizado, que se le trataba en forma totalmente homogénea y que la instrumentación analítica utilizada no permitía ver ciertos aspectos del fenómeno. Una nueva generación de estudiosos, partiendo de los recientes movimientos religiosos, se proponen cambiar de paradigma y reubicar el fenómeno, hasta el punto de sugerir que se abandone del término mismo de "secularización" (Guizzardi, 1988: 205 y ss.).

La sicología social de nuestro tiempo sufre las alteraciones existenciales que produce la ciudad: el abandono del ser humano, despojado de sus costumbres ancestrales, a la soledad y al anonimato. Al quedar los mitos convertidos en simples fábulas, el sentido poético y lo simbólico se expulsan hacia la periferia marginal. Los valores se trastocan: se pierde el sentido de la fidelidad, se aprecia sólo lo inmediato y lo eficaz, eludiendo las mediaciones que daba anteriormente la fe (se amaba al prójimo para

agradar a Dios). La ciudad aumenta el lote de los sufrimientos, al tiempo que éstos pierden su significado. No es extraño que ante este estado de angustiosa incertidumbre, de pérdida de seguridades, de errancia existencial... se quiera retornar a la visión religiosa de la vida.

Todo esto no significa que haya quedado falseada la teoría de la secularización. Sólo que el fenómeno descrito estaría implicado dentro de una causalidad más amplia: *la desestructuración de las instituciones que regulan la vida privada*, incluyendo las eclesiales. Dicha desinstitucionalización provoca un estado de "**anomia religiosa**", que si bien deriva en muchos ambientes en el proceso de secularización reseñado, en otros, lo religioso tiende a reestructurarse según varias posibilidades que evidencian la vitalidad que aún conserva. Se citan algunas:

1. Algunos de los sectores que perdieron interés en las prácticas e instituciones religiosas, conservan **reminiscencias sacrales sustitutivas**, como en los movimientos políticos nacionalistas o en los movimientos revolucionarios radicales. Otras veces se presta adhesión "devocional" hacia profesiones laicas o hacia otras instituciones culturales: La televisión se convierte así en la nueva catedral, el sicoterapeuta sustituye al confesor, el profeta cede su lugar al perito en informática, el médico moderno --con su ritual purificatorio, su hábito blanco y su jerga esotérica--, sustituye al antiguo chamán. Los jóvenes cambian las

estampas de los santos por los "posters" de sus "ídolos" de la canción o del deporte; asisten puntualmente a su liturgia de fin de semana en la *discotheque*, donde ayudados de luces, enervantes y la música monótona en altos decibelios, entran en trance. Los ritos colectivos retornan en los partidos de futbol o en los conciertos de rock. Los horóscopos son los oráculos del antiguo agorero; el yoga y la meditación trascendental sustituyen a la oración; la creencia en los ovnis y la curiosidad por la parasicología parecen ser la búsqueda de la voz extraterrestre, como paliativo al insoportable silencio del cosmos, etc. Por último, la necesidad de sentido puede empujar hacia "religiones sustitutivas" o "de reemplazo" (Hervieu-Léger, 1987: 18-19), sin que implique reconocer lo sobrenatural.

2. Si es verdad que la sociedad tiene necesidad de la religión, la secularización no implica forzosamente el "triunfo de la ciencia", sino que más bien la ciencia puede ser absorbida por la religión. Entonces, como se mencionó, **la secularización alcanza también a la fe misma**, de manera contraria a la anterior "religionización" de los secularismos. Después de la inviable resistencia integrista, el cristianismo demostró suficientes recursos de adaptación a la modernidad. Incluso se han elaborado "teologías de la secularización" (Cox, 1966; Thills, 1947; Duquoc, 1974; Bonhoeffer, 1971), para las cuales el fenómeno representaría formas de purificación de la fe, al despojarla de las contaminaciones espurias de las relígiones cosmológicas o de los

residuos de teocracia. De esta forma, el cristianismo de las élites reinterpreta las creencias, sobre todo en el campo protestante, desde formas más racionales y éticas; se desconfía de los milagros y de lo insólito; la liturgia se purifica de elementos mágicos y prefiere lo simbólico en cuanto a sobriedad y estilización. Juntamente con esto se exaltan las ventajas sociales de la fe, se hacen interpretaciones sicologizantes del Evangelio, se procura una gestión más funcional y burocratizada de la parroquia y, como en aquella "manifestación" realizada por las comunidades de base en apoyo a los maestros indígenas, se alienta el compromiso político.

Esta modalidad "secularizada" de la fe no debe fascinarnos demasiado. Según las investigaciones realizadas por R. Stark, las organizaciones religiosas que se mueven en esta dirección van hacia la ruina: las iglesias liberales van en declive y la gente que sale de ellas no deriva, ciertamente, hacia la incredulidad; pero sí se vuelve gente sin iglesia. Se constata, es verdad, que hay más conversiones de grupos conservadores hacia los liberales, que a la inversa; pero mientras que los grupos liberales están estancados, los conservadores siguen creciendo, atrayendo a gente que creció sin religión o, incluso, a los hijos de los liberales o de los ateos (parece ser que es difícil transmitir a los hijos una visión atea, ya que ellos no tuvieron la experiencia vital que orilló a sus padres a tomar dicha opción) (1981: 163-173).

3. Paralelamente a estas expresiones seculares de las religiones, la anomia religiosa impulsa también hacia la "reconfesionalización". Se observa el embeleso por los monasterios contemplativos y los grupos de oración. Se juzga que las adaptaciones al mundo moderno fueron demasiado lejos (abandono del ministerio de muchos clérigos) y se da un repliegue hacia la disciplina y la ortodoxia. La religión no debe cambiar, exige fidelidad al pasado (Willaime, 1995). Se observa en todo el mundo el ascenso imprevisible de corrientes religiosas antimodernas --integristas, ultraortodoxas o fundamentalistas-- (islámicas, judías, católicas, etc.), las cuales no ocultan sus aspiraciones de recuperación del peso político de la religión (Hervieu-Léger, 1995). En esta dirección iría el proyecto restauracionista del Vaticano, para recomponer una nueva "cultura católica" (Zizola, 1985).

No se descarta cierta intencionalidad de factores externos en este aparente repunte integrista: el neoliberalismo hace las paces con sus antagonistas conservadores y reivindica la vuelta a la religión tradicional, para llenar el vacío que dejaron los secularismos y reconstruir el tipo de trabajador racional y austero que exige la economía, funciones ejercidas antaño por las religiones y que la liberalización cultural de la era posindustrial había renunciado hacer (Bell, 1976: 146-174).

4. La **religiosidad popu**lar, con sus consabidos componentes

mágicos, se resiste tercamente a perecer. Ante la movilidad del mundo actual, en la que todo parece cambiar, se precisan fijaciones en lo ya conocido. El anonimato urbano exige el reforzamiento de los orígenes y la reafirmación de las etnicidades. Incluso se da un repunte, con el aumento de peregrinos a los principales santuarios marianos europeos (P. Giuriati y F. Gemo, 1995), y los santos patronos y sus fiestas siguen brindando identidades a los pueblos.

5. Por último --acaso el elemento más aparente de un proceso más amplio-- proliferan en el núcleo mismo de las sociedades más modernas, una variedad abigarrada de **nuevos movimientos religiosos**, que abarcan grupos orientalistas o esotéricos, sectas fundamentalistas protestantes, movimientos paracientíficos (de meditación, de iluminación interior), etc. Una característica de estos movimientos es su maleabilidad: individuos y grupos reinventan su propia fe formando pequeñas (¿microscópicas?) subculturas particulares: errancias y *bricolages*, en los que suele haber elementos de las grandes tradiciones religiosas. Otra característica es la del seguimiento de líderes carismáticos, a los cuales, en extremo, se les puede llegar a dar una adhesión totalmente ciega (Guyana, Wayco, Tokio).

LA TRIBALIZACIÓN DE LA FE

¿De qué forma explicar a la vez todas estas salidas a través de las cuales lo religioso logra recomponerse en la actualidad? Habrá que volver una vez más sobre las interminables caracterizaciones de la modernidad. Davidson Hunter (1981) indaga en la misma antropología filosófica: la capacidad que tienen los humanos para adaptarse a los ambientes naturales o sociales tiene un límite (la muerte o la locura, respectivamente). Antes de alcanzar dicho límite, se resistirá mediante la protesta. La modernidad plantea un dilema radical: o bien, la formidable esfera pública, omniabarcante y opresiva, incapaz de proveer a los individuos de la confirmación social significativa de su sentido de la realidad --la "jaula de hierro" foucauliana--, o bien, una esfera privada endeble y angustiosamente desinstitucionalizada, incapaz, por tanto, de proveerle de parámetros para su precaria vida cotidiana (sentido de privación de hogar ["*homelessness*"]). El individuo reaccionará mediante el *"impulso desmodernizante"*, protestando contra la modernidad, una de cuyas formas sería cabalmente estos nuevos movimientos religiosos (que a la vez, pardójicamente, ayudan a la adaptación moderna). Recelando de cualquier pretensión de institucionalidad de la esfera pública, pero a la vez necesitado de seguridades en la esfera privada, muchos individuos se apartan de las grandes instituciones eclesiales tradicionales, se repliegan en el subjetivismo de sus

propias creencias o se unen en pequeños grupos iniciáticos o incluso al interior de las mismas iglesias, en movimientos carismáticos organizados en pequeños grupos.

De esta manera, por un lado se explica el pretendido restauracionismo de la función pública de las instituciones eclesiales y sus relativos éxitos a nivel social --los Estados revalorizarían las grandes iglesias, al estar ambas instancias integradas en el mismo sistema institucional global--. Por otro lado, comprendemos la pérdida de influencia de estas grandes instituciones a nivel de la esfera privada individual, que se siente más cómoda en los nuevos movimientos religiosos.[28] La utopía antimoderna y el absolutismo de estos grupos se expresan cognoscitivamente en estados de iluminación o "conciencia pura" y, conductualmente, en movimientos hacia pequeñas comunidades cálidas. Se trata, pues, de la "*tribalización de la fe*", en el que el "cosmos sagrado moderno" pasa a ser "invisible", sin las mediaciones de las instituciones eclesiásticas (Luckman, 1969).

La recomposición de "*bricolage*" les permite, además, compensar el vacío simbólico y la amnesia societal modernos, con estos retazos de "*memorias de sustitución*" --múltiples y fragmentadas--,

---

[28] Esta disyunción entre la esfera pública omniabarcante y la esfera privada desinstitucionalizada descrita por Davidson y Hunter, explica el fenómeno de mejor manera a como lo hace la "religión dual con dos polos, el individual y el comunitario", expuesta por Willaime.

recomponiendo una visión del mundo que asegure un mínimo de continuidad con cierto linaje, bien sea inventado, para conservar la seguridad que brinda toda comunidad de creyentes (Hervieu-Léger, 1995). Los significantes religiosos tradicionales quedan a disposición para cualquier empleo: algunos se utilizan para nuevos significados (el vocablo "Dios", para ser aplicado a la realidad total, no personalizada) o aparecen otros nuevos para los significados antiguos (el pecado se convierte en simple error) (Willaime, 1995).

A mi parecer, ambas interpretaciones --la irreversibilidad de la secularización y la persistencia de lo sagrado-- pueden concordarse: los tiempos modernos, desde sus mismos orígenes, auguraban como verdad, grandes potencialidades de emancipación, creatividad y aventura; pero al mismo tiempo se vislumbraban también sus tremendas posibilidades de destrucción, enajenación y control. La novedad actual radicaría, según argumentan los "posmodernos", en que aquellas críticas que entonces hicieran algunas mentes lúcidas, ahora se extienden, a manera de "*zeitgeist*", a vastos sectores de la población. Hace unas décadas, todavía bajo la euforia desarrollista, se pensaba que las contradicciones económico-culturales pronto habrían de ser resueltas por la ciencia y la técnica modernas. Fue el momento de los *secularismos* doctrinarios, como el de aquellos maestros rurales del cardenismo que, en nombre de la nueva política indigenista llevaban el progreso a las comunidades oaxaqueñas y en sus campañas

"desfanatizadoras" combatían la religión y las pautas culturales tradicionales, por significarles rémoras para la vida moderna.

Hoy, en cambio, cuando aquella euforia está siendo sustituida por el desencanto hacia el "mito del desarrollo", conscientes del peligro de una catástrofe ecológica y de los "límites del crecimiento", se constata el contraste existente entre la rígida racionalidad sobre medios y mediciones, y la irracionalidad de los fines (Castoriadis, 1980). Angustiados ante la deshumanización tecnológica, vaticinando el apocalipsis al que podría conducirnos, y, transidos por múltiples incertidumbres, se moderan los secularismos antirreligiosos.

La modernidad no sustituye del todo a la tradición, sino que ambas culturas se imbrican: junto a elementos, instituciones y actividades nuevos, persiste lo tradicional, con adaptaciones y transformaciones. Aunque con mayor humildad y menor ideologización, sigue siendo real la pérdida de la religión, tanto a nivel societal (secularización de varias esferas anteriormente influidas por las religiones), como individual (ateísmo creciente entre los escolarizados). Pero este fenómeno se complementa --y se comprende mejor-- desde la protesta contra la modernidad misma, en el que lo religioso se conservaría, si bien expresado de otras formas menos institucionalizadas.

Esta **recomposición de lo sacro**, que se da incluso en los

ambientes ubicados en el mismo centro --urbano y escolarizado-- de las sociedades más modernas, se transfiere también hacia los ambientes periféricos, como son las comunidades indígenas de Oaxaca. No se puede negar la desestabilización que introduce la modernidad en estas culturas y en su sistema religioso tradicional. Pero los indígenas poseen capacidades inéditas para incorporar las nuevas demandas, recomponiendo su ethos cultural. Contra los intentos de los maestros rurales por imponer el secularismo, más bien derivan hacia otras opciones religiosas, como serían las sectas pentecostales, las cuales a la par que les permiten refuncionalizar antiguas tradiciones religiosas, les facilitan cierta adaptación a la modernidad, no obstante su protesta contra ella. ¡La ruptura queda así inscrita en la permanencia!

POLÍTICAS INDIGENISTAS Y ACCIÓN PASTORAL

El secularismo que trató de imponerse en la sierra de Ixtlán fue corolario de la política indigenista que se estaba poniendo en práctica. Cierto tipo de política cultural resulta imprescindible en situaciones donde una cultura invasora se impone sobre la población autóctona. Se refiere a los proyectos, programas o planes

administrativos diseñados por los sectores dominantes, sean éstos civiles o eclesiásticos (De la Fuente, 1965; Caso *et al.*, 1981; Villoro, 1979).[29] A ellas corresponden las políticas estratégicas de resistencia de los nativos (rebelión, simulación, refuncionalización), con las que se llega a modificar las políticas dominantes. La conjunción de sendos factores será lo que marque en cada período las relaciones interétnicas.

De forma simplista, es posible reducir a dos los modelos de políticas indigenistas aplicadas en América por los grupos dominantes: uno "segregacionista", que aprovecha los recursos del lugar y mantiene separados a los nativos, y otro "integracionista", que procura el aprovechamiento directo de su fuerza de trabajo. Esta alternativa se planteó en la Nueva España desde sus inicios: los colonos presionaban a la metrópoli para que les cobrasen a ellos las gabelas y alcabalas y no se gravase a los indios, a cambio de que les dejasen las manos libres para explotar aquella mano de obra en sus encomiendas, repartimientos y haciendas. En cambio, la Corona prefirió apropiarse del plusproducto indio, subsumiendo la forma preexistente de tributo en trabajo o especie, cobrado directamente a las comunidades. Se impuso esta segunda forma, se separó la "República de Indios" de la "República de

[29] En cierta forma, ya desde los tiempos prehispánicos se puede hablar de las políticas que los aztecas tuvieron para con los otros pueblos vencidos, las cuales no destruían su cultura ni su religión, sino que simplemente incorporaban sus dioses al propio panteón y no modificaban su producción material, sino que simplemente les exigían parte de ella.

Españoles". Con esta política segregacionista, cada sector se gobernaba con sus propias leyes y autoridades, y aunque se reconoció a la aristocracia india, ésta pronto imitó el modo de vida hispano. Los indios, por su parte, incorporaron elementos de la civilización dominante en una nueva síntesis cultural que más o menos lograron mantener, constituyendo el sustrato cultural de base de la sociedad nacional, si bien quedando en situación de subalternidad, que es justamente lo que les caracteriza (el "México profundo" de Bonfil Batalla, o la "intraestructura" de Ricardo Pozas).[30]

La pastoral de los misioneros correspondió a esta política. Fueron ellos quienes congregaron en "pueblos" a la mayoría de la población, hasta entonces dispersa,[31] y contribuyeron a que la Corona diseñase una política más humanista para con los indios, de modo que hasta llegó a plantearse la posibilidad de retirarse del lugar. Las Leyes de Burgos reflejan este espíritu, si bien hay que reconocer que no fueron inspiradas tanto por una filantropía sincera, cuanto por las necesidades mismas de la explotación.[32]

---

[30] Franco Gabriel Hernández considera lo "indio" en los siguientes factores: explotación económica, dominación cultural, discriminación racial, manipulación social e invisibilidad política.

[31] Muchos indios se resistieron a este reacomodo y a la nueva fe, y huyeron hacia lo inhóspito, motivo por el cual fueron considerados "salvajes", de acuerdo con el mito europeo reseñado por R. Bartra (Marroquín, 1992: 34-36).

[32] En la presentación de las leyes leemos las verdaderas intenciones: "todos servirán con menos trabajo y a más provecho de los españoles". Por tanto, habría que "ganarse a los indios con

Estas políticas indigenistas cambiaron radicalmente con el liberalismo decimonónico, pasando del segregacionismo, al modelo integracionista. Ya Hidalgo y Morelos proclamaron la igualdad social y política de españoles, indios y mestizos, si bien manteniendo ciertas restricciones al ejercicio de los derechos cívicos. Con el pretexto de abolir la discriminación colonial, suprimieron de la legislación la palabra "indio", pues se suponía la igualdad de todos ante la ley.[33] La práctica habrá de demostrar que la igualdad entre desiguales se traduce en mayor desigualdad. Los liberales mostraron miopía en su política hacia el indio: en realidad, sólo se suprimieron las trabas legales para permitir una explotación más despiadada: aumentaron los impuestos, se siguieron exigiendo trabajos personales con pretexto de las deudas, se declaró la guerra a los indios bravos del Norte y, sobre todo, se afectaron los "bienes de las corporaciones", entendiendo con esta expresión tanto las tierras del clero como las tierras comunales indígenas. De esta manera, al luchar contra el enemigo común, se estrecharon más los vínculos entre la Iglesia y las comunidades indias.

---

halagos, persuasión y medios suaves, pero sujetarlos por la fuerza, si de grado no se entregan, y si no sucediere el caso, ni se adelanta lo otro, abandonar la penetración europea" (citado por Genaro Vázquez, 1935: 28).

[33] Fue con esta pretensión de suprimir por decreto al indio, que Guillermo Prieto propuso que fuese sustituida por la de "indígena", aludiendo a que las disposiciones especiales de que gozaban obedecían más a la situación de indigencia en que se encontraban, que a su raza.

EL INDIGENISMO CARDENISTA

Para el gobierno de Cárdenas, como se dijo, era sumamente importante redefinir la política indigenista (Medin, 1980; Córdova, 1981). Para ello pudo contar con intelectuales lúcidos, de la talla de Manuel Gamio, con los cuales avanzó enormemente en su propósito[34]. Este autor, de gran sensibilidad hacia la problemática indígena, se deslinda de la política liberal anterior y denuncia la postergación de que el indio ha sido objeto. Ve en la Revolución un nuevo momento y le reconoce su misión redentora. La antropología evolucionista de su tiempo condicionó su fe ciega en el progreso y en la ciencia occidentales, con cuyos criterios tuvo que aceptar el "atraso" del indio debido a su ignorancia. Al confundir la "miscegenación"[35] (mestizaje racial) y la "aculturación" (préstamos culturales) derivó más bien hacia el antirracismo, reivindicando que en los aspectos biológicos el indio tiene las mismas capacidades que los europeos. Su política es "incorporacionista" y no deja de percibirse cierto paternalismo, puesto que si el indio no sabe lo que le conviene, toca al antropólogo conocerlo y dárselo. El objetivo último de su política indigenista consistió en la fusión de razas y de culturas (indianizarnos un poco para

---

[34] Manuel Gamio: *Forjando patria*, México, Porrúa, 1982.

[35] Miscegenación: "Matrimonio o unión de individuos pertenecientes a distintas razas." (*Enciclopedia del idioma*, de Martín Alonso, Aguilar, México, t. D-M, p. 2850)

comprender al indio) e ingenuamente, en pensar que con buena voluntad se lograría una cultura homogénea.

En Oaxaca, esta corriente tuvo también representantes preclaros, siendo el principal el licenciado Genaro V. Vázquez, quien fuera gobernador del estado de 1925 a 1928. Sensible a las carencias de los indígenas, reconoce su alimentación deficiente, la escasez de trabajo productivo, la habitación primitiva y el estado deficiente en que se encontraban la educación, la salubridad, la economía y la justicia.[36] No obstante ser los indios factores vitales para el desenvolvimiento institucional de nuestra patria --se quejaba--, se les presta poca atención. Por ello, el indio se refugia en sus ritos y en sus ejidos, como formas mínimas de resistencia de los despojos y atropellos.[37] Causas de esta situación son, primeramente, "una organización jurídicamente atrasada y socialmente censurable"; aunque también influían otros factores. Para enumerarlos, recopila los trabajos de Ramón Robles entre los mixes, para quien, entre estos factores adversos, contaba mucho la terrible geografía: terrenos accidentados, poblados por serpientes o fieras, proclives a enfermedades, que dificultan abrir

---

[36] Ponencia al I Congreso Obrero-Campesino-Indígena, realizado en Oaxaca del 25 al 27 de diciembre de 1934.

[37] Ponencia al VII Congreso Científico Americano, en *Los Indios de México*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1935.

caminos.[38] Otros dos factores le parecían de mayor importancia: la lengua y la religión. Era lugar común afirmar que la ignorancia del castellano era "el principal obstáculo para llevar el comercio, la cultura y el progreso material a los indios [...] y causa que vivan fuera de la evolución."[39] En cuanto a la religión, era tildada de "fanatismo" y atribuida a la ignorancia ("lleva la noche en su conciencia y en su cerebro"[40]).

La toma de conciencia respecto a que se tenía que hacer algo por los indígenas fue creciendo durante el período en que tuvieron lugar los conflictos reseñados en Ixtlán, de modo que México era el catalizador de todo el continente. En diciembre de 1933 se tuvo el Congreso Indigenista de Montevideo, en el que Genaro V. Vázquez, entonces ministro de la Suprema Corte, propuso celebrar en México un congreso indigenista continental. En Oaxaca se realizó un importante congreso local (I Congreso Obrero-Campesino-Indígena), en diciembre de 1934, como preparación al Congreso Nacional Indígena, el cual, a su vez, fue preparación para el Congreso Internacional. Los principales teóricos mexicanos fueron preparando el II Congreso Panamericano, celebrado en Washington, y,

---

[38] Ramón Robles: *Las comunidades indígenas necesitan libertad económica y una inteligente organización que las gobierne*, en Vázquez G., 1935: 11-15.

[39] "Los idiomas aborígenes y su conservación." Ponencia para el Congreso Local de Oaxaca, septiembre de 1935, citado por Genaro Vázquez, op. cit.

[40] Licenciado Antonio Islas Bravo, citado por Gutiérrez y Oliveros (1929).

posteriormente, el VII Congreso Científico Americano (septiembre de 1935) y el XIX Congreso de Americanistas, en los que se superaron las políticas segregacionistas, como la seguida en las reservas norteamericanas. Toda esta actividad habría de culminar con el célebre Congreso Interamericano Indigenista, celebrado en Patzcuaro en 1940, donde se estableció el Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México. Igualmente, aquí se creó el Instituto Nacional Indigenista --sucesor del Departamento de Asuntos Indígenas--, al frente del cual quedó Gamio.

Para juzgar acerca de la política indigenista de un período, no hay que recurrir tanto a la propuesta normativa, por importante que ésta sea. Más que a los congresos, hay que verificar en el terreno de lo concreto las actuaciones de las dependencias gubernamentales, sobre todo aquellas que NO se encargan expresamente de los asuntos indígenas (pues el discurso de éstas es triunfalista y proclamativo). Revisando el archivo municipal de Ixtlán en las fechas que estudiamos, sorprende la intensa actividad en beneficio de las comunidades. Los pocos recursos con los que entonces contaba el gobierno posrrevolucionario son suplidos con el entusiasmo de aquellos años. Siendo gobernador entonces el licenciado Anastasio García Toledo, según consta en su informe de 1935: se mejoraron los caminos de herradura entre las cuadrillas y la cabecera de Ixtlán y entre ésta y Oaxaca; se crearon circunscripciones foráneas para dotar a cada localidad de un médico, una enfermera y un inspector sanitario; se organizaron

brigadas de vacunación; se hicieron encuestas constantes para conocer los productos de la región, se organizaron campañas en pro del maíz, se hicieron llegan nuevas técnicas de cultivo y nuevas especies; se instaló la luz, el teléfono y el telégrafo; se organizaron campañas antialcohólicas, etc. La delicada situación política de la entidad exigió la presencia del mismo general Cárdenas a la Sierra Juárez, el 15 de marzo de 1937, para apoyar al candidato a gobernador. En esta visita se concedió una planta hidroeléctrica, un hospital, la carretera, el agua potable y los internados para indígenas en Guelatao y Zoogocho. Sin embargo, como se dijo, el pilar de la política indigenista fue la escuela rural, convertida en "casa del pueblo". Desde ella salían todos los proyectos de desarrollo de las comunidades, pero también los embates del integracionismo desculturizador.

El sacerdote, en cambio, era el principal mantenedor de las costumbres. Era difícil que renunciara a una situación ventajosa: habiendo poco clero en la sierra y teniendo las parroquias grandes dimensiones, las visitas a las comunidades --por lo general con motivo de las fiestas--, constituían verdaderos eventos. Según recuerdan todavía hoy los sacerdotes ancianos, llegaban al pueblo en bestias y con toda una comitiva de fiscales, topiles, sacristanes y hasta con su cocinera; cargaban toda la palafernalia litúrgica, la escopeta para las fieras y hasta el anafre, para librarse de los dañinos moles. Eran recibidos por las autoridades y por todo el pueblo (los niños portaban banderitas de papel). Dado

que el obispo se conformaba con exigir solamente lo esencial, celebraban la misa de colocación, las vísperas y los maitines; al día siguiente, la misa de función y la misa de consumación. Se aprovechaba también para bautizar y medio repasarle a las catequistas alguna oración. Luego regresaban cargados de gallinas y del maíz que había sobrado gracias a las argucias de la cocinera, después de compartir los alimentos con las autoridades locales. En los tiempos de confrontación religiosa, por supuesto todo esto tuvo que suspenderse, llegando a situaciones en las que peligraba la misma sobrevivencia.[41]

En consecuencia, la confrontación tenía que darse entre el maestro, líder del progreso moderno, y el sacerdote, líder de la tradición. El maestro --tal como describía Gramsci para el agro del *mezzogiorno* italiano-- fungía como intelectual orgánico de un sujeto emergente, "a quien el campesino admira y desprecia a la vez". Pero aparte de todos los indudables beneficios que llevaba la escuela rural, con los maestros se introducía la visión liberal de la vida, frecuentemente atea. Es significativo que los censos de 1940 registrasen un alto índice de ateísmo, superior al actual y, en muchos lugares, a los mismos protestantes, que ya comenzaban.[42] Por lo tanto, el maestro tenía que oponerse y chocar con el cura,

---

[41] En el libro de visitas de la parroquia se lee la siguiente nota, sin firma, que resalta con una flecha roja su dramatismo: "Hoy dejé la Parroquia, porque ya no tenía que comer..."

[42] En el censo de 1940 en Oaxaca se registraron 1,173,057 católicos, 4,804 protestantes y 14,661 ateos.

que es un intelectual tradicional (por más que en ese tiempo haya sido "orgánico"). La mayoría del clero oaxaqueño tenía un origen popular y no se había desculturizado mucho en el seminario. Los ritos y creencias religiosas del catolicismo indígena se habían convertido desde el siglo pasado en signos de la propia identidad cultural. Los indudables beneficios que aportaba la escuela exigían como precio renunciar a la lengua, al vestuario y a las costumbres religiosas, introyectando en los indígenas sentimientos autovergonzantes. De ahí la animosidad entre ambos agentes.

La política indigenista fraguada durante el cardenismo conservó su hegemonía prácticamente hasta fechas recientes. En los últimos años, cuando la antropología evolucionista preponderante fue desplazada por las corrientes culturalistas --todas ellas con el común denominador del "relativismo cultural"--, se ha convertido en axioma afirmar que no hay culturas superiores y que no tenemos derecho de adjetivar a las culturas autóctonas como "inferiores" o "atrasadas". Más aún, la crisis a la que nuestra cultura occidental nos ha conducido,[43] se torna caldo de cultivo para los antimodernismos. Muchos promotores se vuelven hacia la vida indígena, idealizándola, en una especie de "etnocentrismo al

[43] Baste recordar los fenómenos estudiados por el Club de Roma durante los años sesenta, que marcan los límites de nuestro crecimiento: la sobrepoblación, la disminución de la tierra laborable, el agotamiento de los energéticos, la contaminación... a los que cabría añadir muchos otros, tales como los peligros de una conflagración mundial, la manipulación de los mass-media, la "microfísica del poder" por parte de las instituciones médicas, educativas y religiosas, etcétera.

revés". A estos habría que recordarles que el verdadero respeto a las culturas no radica en "recuperarlas" como piezas inertes de museo, sino reconocerlas en su dinamismo vital y, al mismo tiempo, en el derecho que tienen estas culturas de gozar de los bienes de la modernidad, si bien desde su propio "ethos".

Los intereses de los mismos sectores dominantes parecen exigir ahora un cambio en la política indigenista. Si durante el cardenismo se requería la mano de obra indígena, tanto para el extranjero como para la naciente industria nacional, de lo que se trata hoy en día es de impedir el flujo migratorio y, por consiguiente, de arraigar a los indios en sus comunidades. La introducción de carreteras a estas regiones permiten al gran capital la explotación directa de los recursos naturales aprovechando la mano de obra local. Además, el turismo que se pretende atraer hacia Oaxaca demanda fiestas y artesanías "auténticas", es decir, producidas por mente india. Se puede hablar de un populismo neoliberal, que con un lenguaje de "respeto a las culturas" busca beneficiarse de ellas.

Por último, hay que tomar en cuenta la formación de una nueva generación de profesionistas indios que no están dispuestos a desculturizarse sino que se convierten en los intelectuales orgánicos del movimiento étnico de gran envergadura. Ayudados con la tecnología moderna han logrado hacer llegar sus demandas a los foros internacionales, incluyendo la ONU. Aún con ciertas

ambigüedades, trabajan en el reconocimiento de los derechos humanos indígenas y en regular el artículo 4o de la Constitución, que reconoce a México como una nación pluriétnica y pluricultural. Son estas dos últimas políticas --más que la antigua dicotomía entre segregacionistas e integracionistas-- las que se enfrentan actualmente, como se manifestaron en Chiapas, en los diálogos de San Andrés Larraínzar.

A los "maestros bilingües", herederos de una larga tradición integracionista, les cuesta trabajo adquirir el nuevo espíritu. Por ejemplo, las orientaciones para la "lectoescritura en lengua indígena", que parecen tan avanzadas en los documentos de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública (SEP), se desconocen todavía en las escuelas de la Sierra de Ixtlán. Las motivaciones del indigenismo neoliberal de este programa educativo se evidencian en la falta de manuales y textos escritos en zapoteco; en que los maestros pertenecen, por lo general, a otras comunidades y desconocen la variante lingüística; en las presiones a que están sometidos para cumplir el programa. Todo esto, las presiones de los padres de familia para que los niños aprendan el español y la propia inercia les hacen desentenderse de experimentos educativos... (Ruiz López, 1993).

En cambio, las nuevas corrientes antropológicas influyeron la teología de la inculturación. En los tiempos del arzobispo Bartolomé Carrasco se promovió la participación de los mismos

indios en una nueva pastoral indígena (no indigenista), tendiendo a formar iglesias autóctonas, incluso con sus propias expresiones simbólicas en el culto. Por lo tanto, son ahora los curas quienes les toman la delantera a los maestros. En muchas comunidades se percibe ya un cambio de actitudes, y dejando confrontaciones estériles va habiendo mayor colaboración entre los agentes externos (maestros y sacerdotes), para acompañar a las comunidades en la respuesta creativa, desde su propio ethos, a los tremendos desafíos del momento actual, como lo mostró el significativo saludo de los cristianos y los maestros, citado al comienzo de este capítulo.

NOTAS

(1) "Sin falsas actitudes pero con una clara conciencia de nuestra responsabilidad, hemos creado también en relación con la Escuela Socialista un Comité Desfanatizador, cuyo programa de acción se endereza preferentemente sobre los aspectos de la escuela religiosa, dentro de la aplicación práctica de nuestro medio. Para que pueda justipreciarse el programa que estamos desarrollando en nuestras escuelas, me permitiré citar en seguida algunos de estos temas:

La religión. Su origen, sus primeras manifestaciones. Las supersticiones, sus diversos aspectos... La personalidad de Cristo, la historia y la filosofía. Los milagros y su inconsistencia ante la verdad científica. Las indulgencias como medios de explotación de la credulidad. Los llamados sacramentos y la inmoralidad de la confesión auricular. El culto de las imágenes como manifestación idolátrica de la religión. Las gabelas religiosas como demostración de la avaricia clerical, tales como los diezmos, las primicias, las limosnas, etc. Las erróneas virtudes atribuidas a los 'abogados celestiales'. El sarcasmo del celibato eclesiástico en nuestro país. La imposibilidad de la justicia de Dios frente a las injusticias de la vida de los explotadores del hombre.

En todas las escuelas del Estado se está realizando este programa y tenemos la certeza de que los maestros están cumpliendo su alta misión de educadores."

CAPITULO 3

LOS DISIDENTES RELIGIOSOS:

¿INTOLERANCIA O RESISTENCIA CULTURAL?

En los dos conflictos anteriores se enfrentaron dos sistemas religiosos antagónicos (la religión indígena contra el catolicismo oficial o contra el secularismo). El cambio no podía darse a menos de abandonar un sistema y adoptar otro ("cambios de sistema", en la alternativa de Coser), de ahí la intensidad que dichos conflictos asumieron. En el presente capítulo se contrapondrán dos versiones de la misma religión cristiana: la "evangélica" y la católica. No se trata, por tanto, de cosmovisiones antagónicas; sin embargo, dado que constituyen denominaciones eclesiales diferentes, se colocan dentro del mismo grupo de conflictos entre sistemas opuestos. La resolución, por el contrario, no implicará necesariamente el aniquilamiento del grupo disidente, sino que tenderá a la negociación, en dirección a un estilo de vida pluralista, más tolerante y ecuménico.

Tan pronto prende un grupo "evangélico" en el poblado, comienza a ejercer una función proselitista de conversión. A pesar

de que dicho grupo sea minúsculo, la comunidad se siente amenazada y, alegando su derecho a la defensa, responde con fuertes represalias. Esto es lo que acontece en toda situación en donde una religión constituye el universo simbólico de la colectividad, equivaliendo a la visión proporcionada por el sentido común. Cuando el grupo disidente adquiere tal relevancia que no pueda ser despreciado como demente, se vuelve peligroso, pues representa otra visión del mundo alterna, que pone en entredicho la que hasta entonces imperaba como única y, por tanto, como garantía de la conservación grupal.

La modalidad del conflicto sigue siendo, como en los casos anteriores, de tipo **"diádico"**. Hay quienes quieren ver en estos conflictos un desplazamiento que partiendo de la situación de monopolio religioso, retenido por una iglesia, se deriva hacia la situación de "mercado", donde diversos grupos religiosos se disputan una posible clientela, haciéndole ofertas o concesiones, para allegarse o para conservar mayor feligresía. En este caso, los conflictos asumirían la forma "multipersonal", tal como acontece en aquellos ambientes pluralistas, de modernidad urbana. No parece que sea este el caso. Aquí se trata de grupos exógenos, portadores de un nuevo sistema religioso, que tratan de conquistar espacios no suficientemente controlados por la religión hegemónica. Con los prosélitos conquistados, forman grupúsculos de selectos iniciados en un privilegio salvífico del que los demás quedarían excluidos.

LOS EVANGÉLICOS: UNA NUEVA PRESENCIA

SAN JUAN LOGOLAVA

San Juan Logolava es una ranchería de difícil acceso del municipio de Ejutla de Crespo, ciudad que funge también como cabecera de distrito, cuya población vive casi exclusivamente del maíz. Hasta hace poco tenían la higuerilla como cultivo complementario, planta de la cual se saca cierto aceite, y los martes iban a venderla al mercado de Ayoquesco; pero de unos tres años para acá, su precio se desplomó. Cuenta actualmente con un centenar de jefes de familia (poco más del medio millar de personas), casi todos emparentados, la mitad de los cuales, aproximadamente, se encuentran trabajando en Estados Unidos, de modo que la localidad está semipoblada.

Fue precisamente uno de estos jóvenes emigrados, anteriormente cantor de la iglesia, quien en una visita que hizo al pueblo en 1988, trajo una innovación religiosa: la Iglesia del Señor Jesucristo, de filiación pentecostés. Su padre, Crispín Cortez, fue el primer converso y propagador de la nueva fe. A mediados de 1991 ya había unas ocho familias, y como el muchacho era músico, reclutó a los neoconversos entre sus compañeros de la banda filarmónica, la

cual, por tanto, dejó de existir (la música, de no ser alabanza a Dios, les parece una actividad frívola: "sólo se canta al valiente o a la mujer amada"). En el momento de mi visita al pueblo tenían su culto en el domicilio de uno de ellos, pues aún no completaban las diez personas requeridas por Gobernación para poder tener su propio templo, y allí les suelen visitar cofrades del pueblo cercano.

Al principio los vecinos los veían con curiosidad benevolente (los oyen palmotear y cantar por las noches) o incluso hasta con lástima. El nuevo grupo se fue marginando: ya no frecuentan a sus compadres, ni invitan a los familiares en caso de velorio. Una pariente, advirtiendo que cuando tienden a un muerto no le ponen ninguna vela, sino que la pasan a obscuras, decía: "si ahora están en obscuridad, ¿cómo será después?. Así se muestra que son hijos de las tinieblas"... Y se abrió en el pueblo la polémica religiosa, en la que los versículos bíblicos iban y venían y en la cual los protestantes mostraron más competencia, pues a juicio de nuestra informante, "los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la Luz".

Los problemas comenzaron a propósito del templo, único patrimonio cultural del pueblo --data de 1611-- y testigo mudo de un pasado floreciente. Ahora se halla bastante deteriorado. Sus gruesos muros estaban agrietados, por efecto de filtraciones, así que el pueblo decidió repararlo. Una ley no escrita entre los

comuneros es el que todos deben prestar su "tequio" para estas obras comunitarias; pero en esta ocasión sorprendió la actitud de los nuevos "evangélicos", que para entonces ya estaban más consolidados y que rehusaron hacerlo, alegando como razón el que su religión no se los permitía. Algunos vecinos protestaron, pues el pueblo es chico y estas abstenciones cargaban el peso sobre los demás.

Al poco tiempo se citó a los líderes del grupo, Crispín Cruz y Octavio Cortez, para notificarles, ya que ellos no solían acudir a las asambleas, el acuerdo comunitario sobre la próxima fiesta de La Candelaria. El pueblo tiene dos fiestas principales, la de San Juan Bautista y La Candelaria, que marcan respectivamente los tiempos de siembra y cosecha del maíz. Actualmente, las mayordomías, dado lo gravoso que resultan, van siendo sustituidas por cooperación de todos los vecinos. Pero en aquella ocasión, el grupo se negaba a cooperar. Hasta ahora, a los emigrados que dejan de hacerlo se les suspendían sus derechos comunales al monte (pastos de ganado, leña y tala de árboles). Por lo tanto, la negativa sentaba peligroso precedente, pues muchos presionaban al agente diciéndole que si los protestantes no cooperaban, tampoco ellos lo harían. Pero los disidentes, no obstante las amenazas de encarcelamiento o expulsión, mantuvieron su negativa a cooperar. En la fiesta, efectivamente, apenas se asomaron, pues Crispín había sido advertido de que si asistía a las carreras de caballos o a oír la banda traída de fuera, podían entonces encarcelarlo.

La situación se hizo más tensa a principios de 1992. Con el cambio de autoridades, se habían nombrado a seis miembros de este grupo como policías; pero inesperadamente rehusaron el servicio, alegando de nuevo motivos religiosos: una de las tareas de los policías es que en Semana Santa se encargan de construir la cárcel al Cristo preso. La cosa llegó al Departamento de Culto y Asuntos Religiosos, al que un grupo de vecinos católicos enviaron una carta de denuncia: "Desde nuestros antepasados, hemos venido siguiendo costumbres y tradiciones, trabajando siempre unidos por el bien común, hombres y mujeres en busca del progreso", y añaden: "ante esta situación, hemos considerado que esta religión es causante de un rompimiento de unidad en nuestro pueblo, ocasionando divisionismo". Sin embargo, el Departamento se inclinó en favor de los "evangélicos", advirtiendo al agente municipal, el 29 de enero, que no obligase a los policías a prestar servicios dentro del templo católico, o a participar en las procesiones o calendas, "sino con motivo de alguna función específica, es decir, guardar el orden. En caso contrario se procederá en forma legal en contra de quien resulte responsable por los delitos correspondientes".

Las tensiones alcanzaron a la escuela, pues de los 25 alumnos que cursan la primaria unitaria, 9 son hijos de protestantes. El maestro pudo convencer a los niños de que saludaran a la bandera y cantaran el himno nacional, y éstos lo hacían no sin cierto sentimiento de culpa; pero no logró que sus padres les permitieran participar en los actos cívicos, donde suele haber bailables, a los

que se oponen, alegando que la vida moderna convirtió la danza, permitida por la Biblia, en el baile, signo de frivolidad. Igualmente, el maestro dice que ha tenido problemas al explicar la teoría de la evolución biológica, pues estos alumnos se quejan de que al hacerlo, les falta al respeto a su religión. Ha sostenido también fuertes controversias con los padres de familia, que interpretan como agresión a su fe cualquier corrección a sus hijos. Ante todo esto, el pueblo decidió no tolerar más a los disidentes, y tomó el siguiente acuerdo:

> 1. Que no se siga extendiendo esta religión, porque ocasiona divisionismo entre los vecinos.
>
> 2. No permitir la entrada a personas ajenas al pueblo a propagar esta religión, pues ocasiona intranquilidad entre los habitantes.
>
> 3. Exigimos a todas las familias de esta religión a que cooperen y participen en los trabajos comunitarios; además de seguir cooperando para las fiestas más importantes del pueblo.
>
> 4. Acatar los acuerdos emanados por la mayoría.
>
> 5. Responsabilizamos a Octavio y a Erasmo de cualquier enfrentamiento.

A fines de 1991, la reacción del pueblo se fue endureciendo más. El 20 de diciembre, Crispín Cruz fue detenido. El 21 de diciembre incendiaron un montón de milpa seca con mazorca que era de su propiedad, y pocos días después mataron a su perro. El 31 de diciembre celebraban su culto en el domicilio de Octavio Cortez, cuando dos individuos se introdujeron con amenazas. A medida que se acercaba la fiesta de La Candelaria, crecían las tensiones. El 27 de enero de 1992 se le pidió a Octavio que apagara su aparato de

sonido, pues en la casa de enfrente estaba tendida una difunta y sus cantos protestantes denotaban poco respeto. Poco después de la fiesta, el 6 de febrero, fueron encontrados en el campanario dos santos del templo católico. Igualmente, apareció un tlacuache muerto en medio del camino, lo cual asustó a las personas que iban al rosario. Estos actos se atribuyeron también a provocaciones de Octavio y se le volvió a citar para aclarar el asunto. No se le encontró en su casa (aunque el topil enviado asegura que sí estaba), así que posteriormente fue encarcelado por 24 horas y, "dada su actitud negativa", fue enviado a la cabecera de distrito, en donde no se pudo comprobar la acusación. Nuevamente, el 24 de mayo, fue citado a la agencia, pues se había rehusado a pagar la cooperación de $2,000 por pasar un puente colgante. Entonces se le impuso una multa de $25,000, y como tampoco la dio, se le detuvo 24 horas y fue enviado nuevamente a la cabecera de distrito. En otra ocasión, se encarceló al pastor que los visitaba desde San Andrés Zabache; en marzo, a dos muchachos, acusados de un robo de prendas de vestir, lo cual tampoco pudo probarse...

Los evangélicos mostraron buena capacidad de defensa, utilizando las tácticas de resistencia pasiva y no-violencia. Se apoyan en la Constitución y en la separación entre Iglesia y Estado, promovida por Benito Juárez, exigiendo que la autoridad sea laica y libertad de creencias. El 7 de febrero de 1992, once de ellos se dirigieron al Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos, para quejarse de malos tratos: el encarcelamiento del pastor y del

hermano Octavio "únicamente porque pone su estéreo a tocar música evangélica, lo cual no es delito", "ya que sí estamos de acuerdo en que tenemos que sufrir; pero también creemos que todo será a su debido tiempo". La Dirección Jurídica del gobierno de Oaxaca, a la que pertenece el Departamento, les apoyó con una enérgica carta enviada al agente con motivo de la detención de Octavio. Éste mismo llevó su caso al agente del ministerio público, denunciando el destrozo que habían hecho a su planta. Recurrió también al Cuerpo de Defensa Rural Federal, quien citó al agente municipal. Este acudió acompañado de algunas mujeres, y se comprobó que eran falsas las acusaciones. La situación se fue calmando; pero las tensiones han quedado latentes hasta la fecha.

UNA PROBLEMÁTICA GENERALIZADA

El conflicto relatado es uno entre los muchos que cotidianamente se están dando en el campo oaxaqueño.[1] Aunque al interior de cada localidad el grupo protestante sea aún minoritario, su crecimiento en todo el estado amerita que se le considere como un movimiento sociorreligioso de proporciones masivas, que -junto a la politización de sectores del catolicismo popular- constituyen ambos, sin lugar a dudas, los fenómenos

[1] Otro conflicto importante en el estado fue el de San Miguel Aloapam, estudiado acuciosamente por Alfredo Ramírez (Marroquín, 1995).

religiosos más relevantes para Latinoamérica en las postrimerías del milenio. Efectivamente, el "campo religioso" se ha ido modificando bruscamente a partir de los setenta a tal punto que cuando cualquier antropólogo decida investigar la religión indígena actual, ya no le será posible ignorar al pequeño grupo disidente en cada poblado.

Elementos sociométricos.

En México, desde los últimos veinte años la población creció un 40%; pero los católicos apenas lo hicieron el 30%, a diferencia de los protestantes, que se incrementaron un 174%. Una de las características que ostenta este proceso es el desplazamiento evangélico, de las zonas urbanas y del norte del país, hacia las zonas rurales del sureste, estados que concentran el 22.5% de la membresía total de dichas confesiones (Giménez, 1988: 13), a los que Oaxaca colabora con otro 5.5% más. Hay que insistir que su crecimiento en este estado no se finca tanto en las ciudades, donde incluso quedan por debajo de la media, sino que prefieren el medio rural, es decir, según los criterios censales, poblaciones menores de 2,500 habitantes, muchas de ellas congregaciones, rancherías o núcleos rurales.[2]

---

[2] De los 25 municipios con mayor porcentaje protestante, sólo 3 rebasaron los 5,000 hbs. De 308 conflictos registrados, 141 (40%) tuvieron lugar en las agencias, rancherías y congregaciones. De los 235 conflictos registrados hasta 1987, 153 (65%) se dieron en localidades entre los 500 y los 2,500 hbs., a los que se añaden otros 48 (20%) entre 2,501 y 5,000 hbs.

De este modo, mientras que a nivel nacional, en los últimos 20 años, la feligresía protestante pasó del 1.8% al 4.8% de la población total, en Oaxaca el crecimiento protestante se disparó del 1.5% al 7.3%, es decir, creció el 531% (vid. gráfica 1 en el anexo, al fin del trabajo). Con ello, la Iglesia católica perdió su monopolio religioso, pues en Oaxaca sólo creció el 15.4%; mientras que la población lo hizo el 50%, y todas las demás opciones contempladas por los censos lo hicieron por encima de ella (cuadro 1 y gráfica 2).

Otro criterio para comprobar el crecimiento protestante es su difusión territorial. Es patente que los nuevos grupos religiosos han conquistado la mayoría de los municipios, y aunque se dan casos de estancamiento[3] o de franca recuperación,[4] en el seno de cada municipio también crecieron: en 87 municipios, los disidentes alcanzan el 10% de la población; en 24, son la cuarta parte; en 13, la tercera parte y hay 5 en donde los católicos son ya minoría (véase cuadro 2), habiendo incluso poblados -como Delicias, en San Juan Juquila Vijangos- en donde la totalidad de la población ya es conversa.(1)

---

[3] Es significativo el caso de Santo Domingo Nuxaa, que en 1940 era el lugar donde había mayor población de protestantes (583), alcanzando ya entonces el 39% de la población. En 1950 descendieron al 30%; en 1980 volvieron a ascender al 39% y en 1990 llegaron al 40%.

[4] Como en San Juan Petlapa, que, de creer en el censo de 1980, presentaba 67% de protestantes y para 1990, de no haber algún error, se redujeron a sólo 5.5%.

¿De qué grupos se trata?

En la documentación acerca de los conflictos religiosos o en las referencias de la prensa, suele hablarse en general de los "protestantes", las "sectas" o los "evangélicos". Estas calificaciones genéricas dicen muy poco acerca del fenómeno, pues no toman en cuenta que el protestantismo como tal no existe, sino que en realidad se trata de vivencias religiosas del cristianismo muy diferenciadas. Una primera distinción es la que se hace entre "iglesias", "denominaciones", "sectas" y "movimientos místicos". Los protestantes rechazan ser llamados "sectas", por considerar el término excesivamente cargado de connotación despectiva.[5] Si para no herir susceptibilidades, se evita su empleo, no considero que haya razones científicas (independientemente de consideraciones teológicas) para prescindir de esta categoría, tan finamente elaborada en los análisis de Weber y Tröeltsch, máxime que las alternativas propuestas (por ejemplo, "nuevos movimientos religiosos") resultan vagas y confusas.

Las "iglesias" son "organismos religiosos" permanentes, bien institucionalizados, con un sistema teológico muy sistemático y un cuerpo burocrático de funcionarios encargados de organizar en lugares y momentos determinados el culto público a Dios. Estos organismos están más o menos integrados al mundo secular (y por

---

[5] Para Willaime, el uso peyorativo del término "secta" responde a "la manera en que un grupo religioso dominante suele designar a un grupo dominado en un proceso de descalificación" (1995: 2).

consiguiente, formando parte del orden social). Su membresía, por tanto, es en buena parte sociológica; sus procedimientos de reclutamiento no son muy exigentes y reivindican con mayor o menor éxito el monopolio de la administración de bienes de salvación (*"extra ecclesia nulla salus"*) (Bourdieu, 1971b: 12, 17-18). La "denominación" tiene las mismas características que la "iglesia", con la diferencia de que mientras que ésta se dan en situaciones de religión de Estado o de clara hegemonía, aquella coexisten en espacios de tolerancia o pluralismo religioso.

Gilberto Giménez, inspirado en Ernst Tröeltsch, entiende por "sectas" a los "grupos ideológicos (no necesariamente religiosos) dotados de la estructura y la organización requeridas para 'administrar' la identidad de sus adherentes, en función de un conjunto claramente definido de creencias o ideologías". Sus características principales serían: el ser una comunidad de personas cualificadas carismáticamente de manera estrictamente personal; el inconformismo frente al mundo secular y frente a las iglesias y denominaciones mayoritarias; el carácter voluntario de adhesión, que implica una experiencia de conversión personal; el sentirse depositarias de verdades absolutas (de ahí su intransigencia); su activismo proselitista (dado que no admite miembros pasivos) y el énfasis en la ética (modo de vida) antes que en la doctrina (Giménez, 1989: 119-130; Willaime, 1995: 2-3; Bourdieu, 1971b: 12, 17-19).

En Oaxaca, algunas iglesias denominacionales tuvieron presencia histórica más antigua (bautistas, metodistas, presbiterianos, nazarenos, episcopalistas), a pesar de lo cual muestran ahora un crecimiento estacionario. Atendiendo a los templos registrados ante la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (SEDUE) (cuadro 3), así como a los grupos implicados en los conflictos, se concluye que la disidencia religiosa actual se centra claramente entre las "sectas", de modo que las iglesias históricas tradicionales han tenido que "pentecostalizarse" (Bastián, 1983: 222).

Hay que advertir que también la palabra "secta" resulta aún demasiado genérica. Atendiendo a la protagonización en los conflictos, se pudieron distinguir en Oaxaca dos grandes grupos más o menos iguales.[6] El primero lo constituyen las sectas **fundamentalistas**, que provocaron la inmensa mayoría de los conflictos y que abarcan todos los grupos pentecostales --con sus títulos variados y complejos--, los Adventistas del Séptimo Día, la Iglesia del Evangelio Completo, los Interdenominacionales... (a las que añado la Luz del Mundo). En el otro grupo se colocaron los paracristianos (testigos de Jehová, mormones, espiritistas...), no identificados --ni por sí mismos, ni por los demás-- como

[6] Sigo en esto la clasificación ofrecida por Vázquez Palacios (1991: 54-65).

"protestantes"[7] (véanse gráfica 3 y cuadros 4 y 5).

Para una mejor caracterización, habría que recurrir a la tipología de B.R. Wilson (1963: 332-338).[8] El autor coloca a los grupos pentecostales entre las sectas de tipo "conversionista", consideradas como propias del fundamentalismo cristiano. Para ellos, el mundo estaría corrompido porque el hombre lo está, por ello es preciso comenzar transformando su corazón. Prefieren reuniones masivas y plegarias emotivas intensas (no extáticas) y privilegian la relación íntima con el Salvador. Los testigos de Jehová y los Adventistas del Séptimo Día quedarían, en cambio, dentro de las sectas "revolucionarias". Propio de este tipo es desear que el mundo se destruya, si es necesario con la violencia, esperando un orden nuevo bajo la dirección de Dios. Se proclaman las profecías que anuncian los signos de la venida inminente del Salvador, quien lo arreglará todo. Por lo tanto, son menos moralizantes que el grupo anterior y prefieren la pureza doctrinal

---

[7] Esta dificultad puede encontrarse en los Censos Generales, en los que es posible, por las razones aludidas, que muchos testigos de Jehová se hayan colocado bajo el rubro de "otras religiones" y no como "protestantes". Esto quiere decir que si los consideraramos también como tales, las estadísticas tendrían que modificarse.

[8] Distingue siete tipos de sectas, según la respuesta que dan al mundo y la clase de reacción dominante en las prácticas y creencias usuales de sus miembros: conversionista, revolucionario, introversionista, manipulacionista, taumatúrgico, reformista y utópico.

NOTAS

(1) "Sin falsas actitudes pero con una clara conciencia de nuestra responsabilidad, hemos creado también en relación con la Escuela Socialista un Comité Desfanatizador, cuyo programa de acción se endereza preferentemente sobre los aspectos de la escuela religiosa, dentro de la aplicación práctica de nuestro medio. Para que pueda justipreciarse el programa que estamos desarrollando en nuestras escuelas, me permitiré citar en seguida algunos de estos temas:

La religión. Su origen, sus primeras manifestaciones. Las supersticiones, sus diversos aspectos... La personalidad de Cristo, la historia y la filosofía. Los milagros y su inconsistencia ante la verdad científica. Las indulgencias como medios de explotación de la credulidad. Los llamados sacramentos y la inmoralidad de la confesión auricular. El culto de las imágenes como manifestación idolátrica de la religión. Las gabelas religiosas como demostración de la avaricia clerical, tales como los diezmos, las primicias, las limosnas, etc. Las erróneas virtudes atribuidas a los 'abogados celestiales'. El sarcasmo del celibato eclesiástico en nuestro país. La imposibilidad de la justicia de Dios frente a las injusticias de la vida de los explotadores del hombre.

En todas las escuelas del Estado se está realizando este programa y tenemos la certeza de que los maestros están cumpliendo su alta misión de educadores."

CAPITULO 3

LOS DISIDENTES RELIGIOSOS:

¿INTOLERANCIA O RESISTENCIA CULTURAL?

En los dos conflictos anteriores se enfrentaron dos sistemas religiosos antagónicos (la religión indígena contra el catolicismo oficial o contra el secularismo). El cambio no podía darse a menos de abandonar un sistema y adoptar otro ("cambios de sistema", en la alternativa de Coser), de ahí la intensidad que dichos conflictos asumieron. En el presente capítulo se contrapondrán dos versiones de la misma religión cristiana: la "evangélica" y la católica. No se trata, por tanto, de cosmovisiones antagónicas; sin embargo, dado que constituyen denominaciones eclesiales diferentes, se colocan dentro del mismo grupo de conflictos entre sistemas opuestos. La resolución, por el contrario, no implicará necesariamente el aniquilamiento del grupo disidente, sino que tenderá a la negociación, en dirección a un estilo de vida pluralista, más tolerante y ecuménico.

Tan pronto prende un grupo "evangélico" en el poblado, comienza a ejercer una función proselitista de conversión. A pesar

de que dicho grupo sea minúsculo, la comunidad se siente amenazada y, alegando su derecho a la defensa, responde con fuertes represalias. Esto es lo que acontece en toda situación en donde una religión constituye el universo simbólico de la colectividad, equivaliendo a la visión proporcionada por el sentido común. Cuando el grupo disidente adquiere tal relevancia que no pueda ser despreciado como demente, se vuelve peligroso, pues representa otra visión del mundo alterna, que pone en entredicho la que hasta entonces imperaba como única y, por tanto, como garantía de la conservación grupal.

La modalidad del conflicto sigue siendo, como en los casos anteriores, de tipo **"diádico"**. Hay quienes quieren ver en estos conflictos un desplazamiento que partiendo de la situación de monopolio religioso, retenido por una iglesia, se deriva hacia la situación de "mercado", donde diversos grupos religiosos se disputan una posible clientela, haciéndole ofertas o concesiones, para allegarse o para conservar mayor feligresía. En este caso, los conflictos asumirían la forma "multipersonal", tal como acontece en aquellos ambientes pluralistas, de modernidad urbana. No parece que sea este el caso. Aquí se trata de grupos exógenos, portadores de un nuevo sistema religioso, que tratan de conquistar espacios no suficientemente controlados por la religión hegemónica. Con los prosélitos conquistados, forman grupúsculos de selectos iniciados en un privilegio salvífico del que los demás quedarían excluidos.

LOS EVANGÉLICOS: UNA NUEVA PRESENCIA

SAN JUAN LOGOLAVA

San Juan Logolava es una ranchería de difícil acceso del municipio de Ejutla de Crespo, ciudad que funge también como cabecera de distrito, cuya población vive casi exclusivamente del maíz. Hasta hace poco tenían la higuerilla como cultivo complementario, planta de la cual se saca cierto aceite, y los martes iban a venderla al mercado de Ayoquesco; pero de unos tres años para acá, su precio se desplomó. Cuenta actualmente con un centenar de jefes de familia (poco más del medio millar de personas), casi todos emparentados, la mitad de los cuales, aproximadamente, se encuentran trabajando en Estados Unidos, de modo que la localidad está semipoblada.

Fue precisamente uno de estos jóvenes emigrados, anteriormente cantor de la iglesia, quien en una visita que hizo al pueblo en 1988, trajo una innovación religiosa: la Iglesia del Señor Jesucristo, de filiación pentecostés. Su padre, Crispín Cortez, fue el primer converso y propagador de la nueva fe. A mediados de 1991 ya había unas ocho familias, y como el muchacho era músico, reclutó a los neoconversos entre sus compañeros de la banda filarmónica, la

cual, por tanto, dejó de existir (la música, de no ser alabanza a Dios, les parece una actividad frívola: "sólo se canta al valiente o a la mujer amada"). En el momento de mi visita al pueblo tenían su culto en el domicilio de uno de ellos, pues aún no completaban las diez personas requeridas por Gobernación para poder tener su propio templo, y allí les suelen visitar cofrades del pueblo cercano.

Al principio los vecinos los veían con curiosidad benevolente (los oyen palmotear y cantar por las noches) o incluso hasta con lástima. El nuevo grupo se fue marginando: ya no frecuentan a sus compadres, ni invitan a los familiares en caso de velorio. Una pariente, advirtiendo que cuando tienden a un muerto no le ponen ninguna vela, sino que la pasan a obscuras, decía: "si ahora están en obscuridad, ¿cómo será después?. Así se muestra que son hijos de las tinieblas"... Y se abrió en el pueblo la polémica religiosa, en la que los versículos bíblicos iban y venían y en la cual los protestantes mostraron más competencia, pues a juicio de nuestra informante, "los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la Luz".

Los problemas comenzaron a propósito del templo, único patrimonio cultural del pueblo --data de 1611-- y testigo mudo de un pasado floreciente. Ahora se halla bastante deteriorado. Sus gruesos muros estaban agrietados, por efecto de filtraciones, así que el pueblo decidió repararlo. Una ley no escrita entre los

comuneros es el que todos deben prestar su "tequio" para estas obras comunitarias; pero en esta ocasión sorprendió la actitud de los nuevos "evangélicos", que para entonces ya estaban más consolidados y que rehusaron hacerlo, alegando como razón el que su religión no se los permitía. Algunos vecinos protestaron, pues el pueblo es chico y estas abstenciones cargaban el peso sobre los demás.

Al poco tiempo se citó a los líderes del grupo, Crispín Cruz y Octavio Cortez, para notificarles, ya que ellos no solían acudir a las asambleas, el acuerdo comunitario sobre la próxima fiesta de La Candelaria. El pueblo tiene dos fiestas principales, la de San Juan Bautista y La Candelaria, que marcan respectivamente los tiempos de siembra y cosecha del maíz. Actualmente, las mayordomías, dado lo gravoso que resultan, van siendo sustituidas por cooperación de todos los vecinos. Pero en aquella ocasión, el grupo se negaba a cooperar. Hasta ahora, a los emigrados que dejan de hacerlo se les suspendían sus derechos comunales al monte (pastos de ganado, leña y tala de árboles). Por lo tanto, la negativa sentaba peligroso precedente, pues muchos presionaban al agente diciéndole que si los protestantes no cooperaban, tampoco ellos lo harían. Pero los disidentes, no obstante las amenazas de encarcelamiento o expulsión, mantuvieron su negativa a cooperar. En la fiesta, efectivamente, apenas se asomaron, pues Crispín había sido advertido de que si asistía a las carreras de caballos o a oír la banda traída de fuera, podían entonces encarcelarlo.

La situación se hizo más tensa a principios de 1992. Con el cambio de autoridades, se habían nombrado a seis miembros de este grupo como policías; pero inesperadamente rehusaron el servicio, alegando de nuevo motivos religiosos: una de las tareas de los policías es que en Semana Santa se encargan de construir la cárcel al Cristo preso. La cosa llegó al Departamento de Culto y Asuntos Religiosos, al que un grupo de vecinos católicos enviaron una carta de denuncia: "Desde nuestros antepasados, hemos venido siguiendo costumbres y tradiciones, trabajando siempre unidos por el bien común, hombres y mujeres en busca del progreso", y añaden: "ante esta situación, hemos considerado que esta religión es causante de un rompimiento de unidad en nuestro pueblo, ocasionando divisionismo". Sin embargo, el Departamento se inclinó en favor de los "evangélicos", advirtiendo al agente municipal, el 29 de enero, que no obligase a los policías a prestar servicios dentro del templo católico, o a participar en las procesiones o calendas, "sino con motivo de alguna función específica, es decir, guardar el orden. En caso contrario se procederá en forma legal en contra de quien resulte responsable por los delitos correspondientes".

Las tensiones alcanzaron a la escuela, pues de los 25 alumnos que cursan la primaria unitaria, 9 son hijos de protestantes. El maestro pudo convencer a los niños de que saludaran a la bandera y cantaran el himno nacional, y éstos lo hacían no sin cierto sentimiento de culpa; pero no logró que sus padres les permitieran participar en los actos cívicos, donde suele haber bailables, a los

que se oponen, alegando que la vida moderna convirtió la danza, permitida por la Biblia, en el baile, signo de frivolidad. Igualmente, el maestro dice que ha tenido problemas al explicar la teoría de la evolución biológica, pues estos alumnos se quejan de que al hacerlo, les falta al respeto a su religión. Ha sostenido también fuertes controversias con los padres de familia, que interpretan como agresión a su fe cualquier corrección a sus hijos. Ante todo esto, el pueblo decidió no tolerar más a los disidentes, y tomó el siguiente acuerdo:

> 1. Que no se siga extendiendo esta religión, porque ocasiona divisionismo entre los vecinos.
>
> 2. No permitir la entrada a personas ajenas al pueblo a propagar esta religión, pues ocasiona intranquilidad entre los habitantes.
>
> 3. Exigimos a todas las familias de esta religión a que cooperen y participen en los trabajos comunitarios; además de seguir cooperando para las fiestas más importantes del pueblo.
>
> 4. Acatar los acuerdos emanados por la mayoría.
>
> 5. Responsabilizamos a Octavio y a Erasmo de cualquier enfrentamiento.

A fines de 1991, la reacción del pueblo se fue endureciendo más. El 20 de diciembre, Crispín Cruz fue detenido. El 21 de diciembre incendiaron un montón de milpa seca con mazorca que era de su propiedad, y pocos días después mataron a su perro. El 31 de diciembre celebraban su culto en el domicilio de Octavio Cortez, cuando dos individuos se introdujeron con amenazas. A medida que se acercaba la fiesta de La Candelaria, crecían las tensiones. El 27 de enero de 1992 se le pidió a Octavio que apagara su aparato de

sonido, pues en la casa de enfrente estaba tendida una difunta y sus cantos protestantes denotaban poco respeto. Poco después de la fiesta, el 6 de febrero, fueron encontrados en el campanario dos santos del templo católico. Igualmente, apareció un tlacuache muerto en medio del camino, lo cual asustó a las personas que iban al rosario. Estos actos se atribuyeron también a provocaciones de Octavio y se le volvió a citar para aclarar el asunto. No se le encontró en su casa (aunque el topil enviado asegura que sí estaba), así que posteriormente fue encarcelado por 24 horas y, "dada su actitud negativa", fue enviado a la cabecera de distrito, en donde no se pudo comprobar la acusación. Nuevamente, el 24 de mayo, fue citado a la agencia, pues se había rehusado a pagar la cooperación de $2,000 por pasar un puente colgante. Entonces se le impuso una multa de $25,000, y como tampoco la dio, se le detuvo 24 horas y fue enviado nuevamente a la cabecera de distrito. En otra ocasión, se encarceló al pastor que los visitaba desde San Andrés Zabache; en marzo, a dos muchachos, acusados de un robo de prendas de vestir, lo cual tampoco pudo probarse...

Los evangélicos mostraron buena capacidad de defensa, utilizando las tácticas de resistencia pasiva y no-violencia. Se apoyan en la Constitución y en la separación entre Iglesia y Estado, promovida por Benito Juárez, exigiendo que la autoridad sea laica y libertad de creencias. El 7 de febrero de 1992, once de ellos se dirigieron al Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos, para quejarse de malos tratos: el encarcelamiento del pastor y del

hermano Octavio "únicamente porque pone su estéreo a tocar música evangélica, lo cual no es delito", "ya que sí estamos de acuerdo en que tenemos que sufrir; pero también creemos que todo será a su debido tiempo". La Dirección Jurídica del gobierno de Oaxaca, a la que pertenece el Departamento, les apoyó con una enérgica carta enviada al agente con motivo de la detención de Octavio. Éste mismo llevó su caso al agente del ministerio público, denunciando el destrozo que habían hecho a su planta. Recurrió también al Cuerpo de Defensa Rural Federal, quien citó al agente municipal. Este acudió acompañado de algunas mujeres, y se comprobó que eran falsas las acusaciones. La situación se fue calmando; pero las tensiones han quedado latentes hasta la fecha.

UNA PROBLEMÁTICA GENERALIZADA

El conflicto relatado es uno entre los muchos que cotidianamente se están dando en el campo oaxaqueño.[1] Aunque al interior de cada localidad el grupo protestante sea aún minoritario, su crecimiento en todo el estado amerita que se le considere como un movimiento sociorreligioso de proporciones masivas, que -junto a la politización de sectores del catolicismo popular- constituyen ambos, sin lugar a dudas, los fenómenos

[1] Otro conflicto importante en el estado fue el de San Miguel Aloapam, estudiado acuciosamente por Alfredo Ramírez (Marroquín, 1995).

religiosos más relevantes para Latinoamérica en las postrimerías del milenio. Efectivamente, el "campo religioso" se ha ido modificando bruscamente a partir de los setenta a tal punto que cuando cualquier antropólogo decida investigar la religión indígena actual, ya no le será posible ignorar al pequeño grupo disidente en cada poblado.

Elementos sociométricos.

En México, desde los últimos veinte años la población creció un 40%; pero los católicos apenas lo hicieron el 30%, a diferencia de los protestantes, que se incrementaron un 174%. Una de las características que ostenta este proceso es el desplazamiento evangélico, de las zonas urbanas y del norte del país, hacia las zonas rurales del sureste, estados que concentran el 22.5% de la membresía total de dichas confesiones (Giménez, 1988: 13), a los que Oaxaca colabora con otro 5.5% más. Hay que insistir que su crecimiento en este estado no se finca tanto en las ciudades, donde incluso quedan por debajo de la media, sino que prefieren el medio rural, es decir, según los criterios censales, poblaciones menores de 2,500 habitantes, muchas de ellas congregaciones, rancherías o núcleos rurales.[2]

---

[2] De los 25 municipios con mayor porcentaje protestante, sólo 3 rebasaron los 5,000 hbs. De 308 conflictos registrados, 141 (40%) tuvieron lugar en las agencias, rancherías y congregaciones. De los 235 conflictos registrados hasta 1987, 153 (65%) se dieron en localidades entre los 500 y los 2,500 hbs., a los que se añaden otros 48 (20%) entre 2,501 y 5,000 hbs.

De este modo, mientras que a nivel nacional, en los últimos 20 años, la feligresía protestante pasó del 1.8% al 4.8% de la población total, en Oaxaca el crecimiento protestante se disparó del 1.5% al 7.3%, es decir, creció el 531% (vid. gráfica 1 en el anexo, al fin del trabajo). Con ello, la Iglesia católica perdió su monopolio religioso, pues en Oaxaca sólo creció el 15.4%; mientras que la población lo hizo el 50%, y todas las demás opciones contempladas por los censos lo hicieron por encima de ella (cuadro 1 y gráfica 2).

Otro criterio para comprobar el crecimiento protestante es su difusión territorial. Es patente que los nuevos grupos religiosos han conquistado la mayoría de los municipios, y aunque se dan casos de estancamiento[3] o de franca recuperación,[4] en el seno de cada municipio también crecieron: en 87 municipios, los disidentes alcanzan el 10% de la población; en 24, son la cuarta parte; en 13, la tercera parte y hay 5 en donde los católicos son ya minoría (véase cuadro 2), habiendo incluso poblados -como Delicias, en San Juan Juquila Vijangos- en donde la totalidad de la población ya es conversa.(1)

---

[3] Es significativo el caso de Santo Domingo Nuxaa, que en 1940 era el lugar donde había mayor población de protestantes (583), alcanzando ya entonces el 39% de la población. En 1950 descendieron al 30%; en 1980 volvieron a ascender al 39% y en 1990 llegaron al 40%.

[4] Como en San Juan Petlapa, que, de creer en el censo de 1980, presentaba 67% de protestantes y para 1990, de no haber algún error, se redujeron a sólo 5.5%.

¿De qué grupos se trata?

En la documentación acerca de los conflictos religiosos o en las referencias de la prensa, suele hablarse en general de los "protestantes", las "sectas" o los "evangélicos". Estas calificaciones genéricas dicen muy poco acerca del fenómeno, pues no toman en cuenta que el protestantismo como tal no existe, sino que en realidad se trata de vivencias religiosas del cristianismo muy diferenciadas. Una primera distinción es la que se hace entre "iglesias", "denominaciones", "sectas" y "movimientos místicos". Los protestantes rechazan ser llamados "sectas", por considerar el término excesivamente cargado de connotación despectiva.[5] Si para no herir susceptibilidades, se evita su empleo, no considero que haya razones científicas (independientemente de consideraciones teológicas) para prescindir de esta categoría, tan finamente elaborada en los análisis de Weber y Tröeltsch, máxime que las alternativas propuestas (por ejemplo, "nuevos movimientos religiosos") resultan vagas y confusas.

Las "iglesias" son "organismos religiosos" permanentes, bien institucionalizados, con un sistema teológico muy sistemático y un cuerpo burocrático de funcionarios encargados de organizar en lugares y momentos determinados el culto público a Dios. Estos organismos están más o menos integrados al mundo secular (y por

---

[5] Para Willaime, el uso peyorativo del término "secta" responde a "la manera en que un grupo religioso dominante suele designar a un grupo dominado en un proceso de descalificación" (1995: 2).

consiguiente, formando parte del orden social). Su membresía, por tanto, es en buena parte sociológica; sus procedimientos de reclutamiento no son muy exigentes y reivindican con mayor o menor éxito el monopolio de la administración de bienes de salvación (*"extra ecclesia nulla salus"*) (Bourdieu, 1971b: 12, 17-18). La "denominación" tiene las mismas características que la "iglesia", con la diferencia de que mientras que ésta se dan en situaciones de religión de Estado o de clara hegemonía, aquella coexisten en espacios de tolerancia o pluralismo religioso.

Gilberto Giménez, inspirado en Ernst Tröeltsch, entiende por "sectas" a los "grupos ideológicos (no necesariamente religiosos) dotados de la estructura y la organización requeridas para 'administrar' la identidad de sus adherentes, en función de un conjunto claramente definido de creencias o ideologías". Sus características principales serían: el ser una comunidad de personas cualificadas carismáticamente de manera estrictamente personal; el inconformismo frente al mundo secular y frente a las iglesias y denominaciones mayoritarias; el carácter voluntario de adhesión, que implica una experiencia de conversión personal; el sentirse depositarias de verdades absolutas (de ahí su intransigencia); su activismo proselitista (dado que no admite miembros pasivos) y el énfasis en la ética (modo de vida) antes que en la doctrina (Giménez, 1989: 119-130; Willaime, 1995: 2-3; Bourdieu, 1971b: 12, 17-19).

En Oaxaca, algunas iglesias denominacionales tuvieron presencia histórica más antigua (bautistas, metodistas, presbiterianos, nazarenos, episcopalistas), a pesar de lo cual muestran ahora un crecimiento estacionario. Atendiendo a los templos registrados ante la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (SEDUE) (cuadro 3), así como a los grupos implicados en los conflictos, se concluye que la disidencia religiosa actual se centra claramente entre las "sectas", de modo que las iglesias históricas tradicionales han tenido que "pentecostalizarse" (Bastián, 1983: 222).

Hay que advertir que también la palabra "secta" resulta aún demasiado genérica. Atendiendo a la protagonización en los conflictos, se pudieron distinguir en Oaxaca dos grandes grupos más o menos iguales.[6] El primero lo constituyen las sectas **fundamentalistas**, que provocaron la inmensa mayoría de los conflictos y que abarcan todos los grupos pentecostales --con sus títulos variados y complejos--, los Adventistas del Séptimo Día, la Iglesia del Evangelio Completo, los Interdenominacionales... (a las que añado la Luz del Mundo). En el otro grupo se colocaron los paracristianos (testigos de Jehová, mormones, espiritistas...), no identificados --ni por sí mismos, ni por los demás-- como

[6] Sigo en esto la clasificación ofrecida por Vázquez Palacios (1991: 54-65).

"protestantes"[7] (véanse gráfica 3 y cuadros 4 y 5).

Para una mejor caracterización, habría que recurrir a la tipología de B.R. Wilson (1963: 332-338).[8] El autor coloca a los grupos pentecostales entre las sectas de tipo "**conversionista**", consideradas como propias del fundamentalismo cristiano. Para ellos, el mundo estaría corrompido porque el hombre lo está, por ello es preciso comenzar transformando su corazón. Prefieren reuniones masivas y plegarias emotivas intensas (no extáticas) y privilegian la relación íntima con el Salvador. Los testigos de Jehová y los Adventistas del Séptimo Día quedarían, en cambio, dentro de las sectas "**revolucionarias**". Propio de este tipo es desear que el mundo se destruya, si es necesario con la violencia, esperando un orden nuevo bajo la dirección de Dios. Se proclaman las profecías que anuncian los signos de la venida inminente del Salvador, quien lo arreglará todo. Por lo tanto, son menos moralizantes que el grupo anterior y prefieren la pureza doctrinal

---

[7] Esta dificultad puede encontrarse en los Censos Generales, en los que es posible, por las razones aludidas, que muchos testigos de Jehová se hayan colocado bajo el rubro de "otras religiones" y no como "protestantes". Esto quiere decir que si los consideraramos también como tales, las estadísticas tendrían que modificarse.

[8] Distingue siete tipos de sectas, según la respuesta que dan al mundo y la clase de reacción dominante en las prácticas y creencias usuales de sus miembros: conversionista, revolucionario, introversionista, manipulacionista, taumatúrgico, reformista y utópico.

a la emotividad de su plegaria.[9] En la relación de los conflictos, no es fácil distinguir una forma específica de comportamiento de cada uno de estos grupos. Únicamente se distinguen los Testigos de Jehová, por su resistencia a saludar la bandera y cantar el himno nacional, y los Adventistas del Séptimo Día, quienes exigen que se les cambie el "tequio" para otro día que no sea sábado.

Se ha observado que las sectas presentan un proceso de mutación, puesto que resulta muy difícil, sobre todo para las generaciones subsecuentes, el alejamiento por completo del mundo. Tenderán a perder el rigorismo ético y hacer algunas concesiones. Sin embargo, se puede afirmar que en Oaxaca la mayoría de los grupos se encuentran todavía en "estado efervescente", bajo el impacto de su experiencia fundacional.[10]

La distribución por regiones no parece demasiado significativa. Los grandes núcleos urbanos (la ciudad de Oaxaca, Salina Cruz y Tuxtepec) concentran, como es natural, un buen porcentaje de la membresía protestante, por lo que son las regiones que contienen a dichas ciudades, las que en términos absolutos

---

[9] Los espiritualistas --de escasa presencia en el estado, fuera acaso de la región del Istmo-- representarían a las sectas "taumatúrgicas". El interés por las curaciones milagrosas, propio de este tipo de sectas, es retomado también por los pentecostales.

[10] En Juquila, del municipio de San Juan Vijangos, donde todo el pueblo es protestante, se recuperan los "fandangos", propios del ritual matrimonial de la Sierra Juárez. En Yatzachi el Bajo, donde la presencia protestante es más antigua, cooperan en la fiesta patronal, pues han comprendido su utilidad para las relaciones con los otros pueblos comarcanos.

presentan un número mayor de prosélitos. La Sierra Juárez y la Sierra Sur son, empero, las regiones con el porcentaje más elevado respecto a la población local (cuadro 9, mapa 1). La Mixteca es la que cuenta con mayor número de templos no católicos (cuadro 3). Su gran extensión territorial, su numerosa población y la facilidad de su acceso, hacen que teniendo la misma cantidad de protestantes que la Sierra Juárez (17,000), el porcentaje respecto a la población total coloque a ambas en los extremos opuestos (10.3% y 3.6% respectivamente) (véase mapa 1).

Es difícil percibir las preferencias regionales de cada grupo religioso (gráfica 4 y cuadro 4). Los Testigos de Jehová tienen una presencia muy significativa en la Sierra Sur, y las iglesias tradicionales se concentran en los Valles Centrales, donde su presencia es más antigua. En el Istmo se tiende a la atomización de grupos, en el seno de comunidades relativamente pequeñas, como es el caso de Guevea de Humbolt, de 2,000 habitantes, donde la mitad son católicos y la otra mitad se reparte entre Testigos de Jehová, pentecostales, bautistas, adventistas y nazarenos. La tendencia a la atomización, característica de toda secta[11], hace que en algunas comunidades la oferta religiosa parezca excesiva.(2)

El fondo utilizado para este estudio fue el archivo de la Dirección Jurídica y de Gobierno del Estado de Oaxaca. La entidad

[11] De ahí la etimología "sectare" = seccionar.

fue pionera en toda la república, pues se halla documentación del tema a partir de 1976. En 1986, esta Dirección creó el Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos[12], poniendo al frente al el licenciado Miguel Ángel Martínez Ocegueras, quien se preocupó por dar un seguimiento más riguroso a los conflictos. A fines de 1992, la nueva administración dividió la Dirección Jurídica de la de Gobierno y a partir de marzo de 1993 ésta última absorbió las funciones del Departamento. Se revisó toda la correspondencia del período en que existió dicho Departamento, es decir, entre 1976 y 1992, alcanzando un corpus de 352 conflictos, que constituirá nuestro universo de estudio[13]. Si sustraemos los 44 habidos entre católicos, nos dan el total de 308 conflictos entablados con grupos de tipo protestante, de los cuales 167 casos --es decir, el 60%-- tuvieron lugar en las cabeceras municipales, y los 141 casos restantes, en localidades menores, como agencias, rancherías y congregaciones.

Sin embargo, tenemos que reconocer que no se ha logrado una comprensión suficiente del fenómeno, lo cual ha dificultado, consiguientemente, respuestas adecuadas a la nueva situación. Las transformaciones constitucionales de los artículos referentes a la

---

[12] Para abreviar, de aquí en adelante se le denominará simplemente "el Jurídico", pues además de que es así como se le nombra en algunos expedientes, hace referencia a la Dirección Jurídica y de Gobierno del Estado de Oaxaca, a la que pertenecía.

[13] Al recopilar la información me abstuve de registrar las solicitudes para nacionalizar los templos evangélicos, ni notificaciones de cambio de personal encargado, ni diversos citatorios, etc., sino exclusivamente los hechos conflictivos.

cuestión religiosa, el reconocimiento jurídico a las iglesias --ahora asociaciones religiosas-- y el reglamento, recientemente publicado, de la Ley de Cultos y Asociaciones Religiosas, traerán seguramente una nueva normatividad y modificación de políticas culturales, en concreciones que aún no prevemos. Por otra parte, todavía no se tiene la reglamentación complementaria al artículo 4º constitucional, que reconoce los derechos culturales de los pueblos indios, presentando a México como un Estado multiétnico y pluricultural. Es, por lo tanto, urgente que se tenga la mejor comprensión respecto al significado de estos conflictos, de modo que se pueda orientar los procedimientos legales.

HISTORIA

Este ostensible "boom" de sectas, que "proliferan como hongos", sorprende menos si atendemos a su proceso histórico de gestación. Para la realidad de Oaxaca podemos distinguir los siguientes períodos:

a) **Momento fundacional.** El sujeto protestante de este tiempo son las iglesias denominacionales tradicionales, cuya actuación en el país se remonta a mediados del siglo pasado. En Oaxaca destacaron en ese tiempo la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, a través de su misionero John Wesler Buttler, y los bautistas (Ruiz

Guerra, 1985: 64-72). De aquel entonces data la alianza pactada entre la masonería liberal y los protestantes, para neutralizar el poder eclesiástico e introducir la libertad de cultos. Esa alianza explicará la familiaridad que todavía se sigue notando, por parte de los grupos protestantes, con el discurso liberal, así como los apoyos que reciben de la masonería --algunos pastores pertenecen a la Hermandad--, como se observó en el debate sobre la reglamentación del nuevo artículo 130 constitucional, en el cual presentaron un frente común los masones y las iglesias evangélicas.

b) **Momento axial.** Este momento, crucial para Oaxaca, puede delimitarse de mediados de los treinta a los cincuenta. La Revolución afectó las comunidades indias en su ritmo de vida, en sus desplazamientos poblacionales y en sus redes comerciales. Al terminar el movimiento armado tuvieron que reorganizarse con mayor apertura hacia el exterior. Sequías, plagas y carencia alimenticia obligaron a algunos de sus miembros a emigrar, tendencia favorecida por el plan de contratación de braceros. Por otra parte, como se vio en el capítulo pasado, en este tiempo aún no se reestructuraba la educación pública, pero ya se había afectado el monopolio educativo de la Iglesia católica. Los protestantes aprovecharon la coyuntura para ofrecer su espacio educativo a la nueva clase emergente. Su participación en la Revolución les mereció algunos puestos oficiales en este campo, uno de los cuales fue la Dirección de Educación Pública, otorgada a Moisés Sáenz, un metodista del

Grupo de Sonora, quien organizó la escuela rural, puntal de la política cardenista en el campo. Su actividad contribuyó no poco a fraguar la ideología de la Revolución Mexicana y el peculiar estilo de nuestra enseñanza laica (Bastián, 1983: 155-157). Sáenz estuvo estrechamente relacionado con Manuel Gamio y otros fautores del indigenismo oficial posrrevolucionario, que por aquel tiempo se estaba diseñando. Como se vio en el capítulo anterior, esta corriente pagó su tributo al evolucionismo en boga, creyendo que la "redención" del indio --un reclamo revolucionario-- transitaría por la vía de la integración a la cultura nacional y, consiguientemente, por la de su propia desculturización. Así se explican tanto la convergencia entre los maestros socialistas y los protestantes en algunas campañas "desfanatizadoras y antialcohólicas", como los presupuestos antropológicos subyacentes a la política evangelizadora de estos grupos.

La necesidad de instrumentar una política lingüística para el medio indígena y la carencia de lingüistas profesionales, fueron aprovechadas en 1936 por William Cameron Towsend, para establecer en el país el Instituto Linguístico de Verano (ILV), con su programa para traducir la Biblia a las lenguas nativas.[14] La actividad de estos lingüistas misioneros, de vocación antropológica, explica que su paciente labor de traducción no se concretizase en México en una evangelización desde las propias

[14] Según Cowan, en 1977, más de 3,700 lingüistas trabajaban en 24 países con 670 lenguas minoritarias. (citado por Schuster, 1982: 58-59).

lenguas indias, sino que más bien contribuyese a la castellanización escolar. Si bien el ILV no pertenecía a ninguna denominación específica, la mayoría de los misioneros de dicho Instituto que trabajaron en Oaxaca fueron pentecostales o "pentecosteses" (como gustan ser llamados) que desde entonces hicieron su aparición.

No fue una acción dispersa, sino técnicamente bien concertada: prefirió aglutinarse en unos cuantos pueblos, como lo muestra el censo de 1940. Aparte del lugar natural que representa la ciudad de Oaxaca (214 personas), la concentración protestante se observa en algunos pueblos de los Valles Centrales y de la Mixteca --en los que tal vez tuvieran escuelas--, tales como Nazareno Etla (178), San Francisco Telixtlahuaca (181), Santo Domingo Nuxaa (583) y Santo Domingo Yanhuitlán (103). La labor proselitista de los lingüistas fue, empero, bastante discreta, ya que lo que se proponía el ILV era la formación de dirigentes indígenas. Se limitó a canalizar algunos de sus simpatizantes hacia las grandes ciudades, con pretexto de su capacitación como maestros, o mejor, hacia Estados Unidos, donde se solicitaba mano de obra mexicana. Los protestantes fungieron entonces como enganchadores de braceros y, ya en el exterior, las congregaciones ayudaron a los emigrados a adaptarse a la sociedad norteamericana, procurando atraérselos. Fue así como algunos años más tarde estos indígenas conversos

volvieron a su pueblo natal a propagar la nueva fe.[15]

c) **Momento de expansión.** Se puede fechar entre mediados de los cincuenta y mediados de los setenta el período de fuerte expansión por todo el estado. Para 1950, 231 municipios contaban con protestantes, en 91 de los cuales apenas una pareja. Los censos del sesenta y del setenta no brindan información por municipios; pero en 1980 ya únicamente 47 de los 570 municipios existentes no tenían presencia protestante, y en 1990 se habían reducido a sólo 17 (cuadro 2). Fue apenas en este período cuando se sembró el protestantismo entre los mixes (cuadro 10), con un notable desarrollo en algunos de sus poblados: San Juan Cotzocon (1,872), Totontepec (1,267), San Miguel Quetzaltepec (1,177), San Juan Mazatlán (889).

Muchas de las comunidades protestantes más antiguas conservan la memoria de su primera evangelización, correspondiente a este tiempo: algún misionero, casi legendario, llega al pueblo cargado de biblias y folletos; se instala en casa de algún vecino y comienza su predicación y su testimonio; sana a algunos enfermos, acompañando con la oración sus conocimientos médicos; ayuda a sus simpatizantes en momentos de grave apuro... Al poco tiempo comienzan las primeras conversiones, selladas con los bautismos en el río. A los primeros conversos se les puede ayudar

[15] Un informante de Teojomulco, impactado por el "progreso" norteamericano, lo atribuía a la fe protestante. Si el dólar es la moneda más fuerte, es porque confía expresamente en Dios.

económicamente, para que les quede tiempo de prepararse en la lectura de la Biblia. Luego, el misionero se retira y periódicamente los visitará otra persona.

El discurso de los neoconversos suele ser provocativo, polémico y moralizante, con la seguridad vacilante de todos los fanatismos. El blanco de los ataques es doble: por un lado, la Iglesia católica (principalmente la conducta de sus ministros), y por el otro, la "religión popular", extendida a los elementos nucleares de las culturas indígenas. Estos ataques constantes sobre todo en las visitas domiciliarias, apoyados con la autoridad de citas bíblicas preseleccionadas, siembran la duda y la confusión. Su presencia se hace sentir en la localidad, al menos por el constante recordatorio de la música a través del aparato de sonido --como vimos en Logolava--. El conflicto religioso comienza, por lo tanto, a nivel privado, como polémica sin término, pues una de las consecuencias de esta nueva realidad es que el pueblo está ahora discutiendo de teología con calor y pasión.

d) **La crisis.** Hasta este momento, la comunidad veía con extraña curiosidad y hasta con compasión al grupo protestante, tal como se mira a un demente que no comparte los axiomas del sentido común. Hay, ciertamente, algunas molestias: se rompen los compadrazgos, se afectan instituciones tradicionales, como la "gozoma" o la "mano vuelta" o simplemente el trabajo en compañía, que son redes de reciprocidad con las que los vecinos se prestan

ayuda mutua. Pero la cosa empieza a inquietar a mediados de los setenta --tiempo de este estudio--, cuando el grupo se consolida y estas ideas toman concreción, trastocando pautas culturales colectivas. La comunidad se siente afectada y, pretextando su defensa, agrede al grupo evangélico.

Es entonces cuando aparece el conflicto sociorreligioso y la intervención gubernamental: entre 1977 y 1982, el Departamento Jurídico del gobierno del estado registró un promedio de 13 conflictos anuales. El año 1983, sorpresivamente, tuvo uno sólo, y en los años posteriores la curva fue recuperándose hasta llegar a los 8 conflictos de 1986; pero al año siguiente, la curva se disparó bruscamente, hasta 44 conflictos, y se elevó aún más, para alcanzar los 55 de 1989 (gráfica 5, cuadro 6).

e) **¿La distensión?**. Es posible que de tres años para acá esté comenzando un nuevo período. La curva desciende un poco, probablemente teniendo que ver con el debate en torno a la nueva Ley de Cultos y Asociaciones Religiosas, reglamentaria del artículo 130. Según ésta, las asociaciones registradas no tendrán que contar más con la aprobación de las autoridades municipales para construir sus templos; pero en cambio tendrán que pagar sus impuestos, lo cual les resultará gravoso. Las que no obtuvieron su registro estarán en dificultades para subsistir. Más adelante se verán las consecuencias de dicha ley para la cultura de estas comunidades indígenas.

UNA CONVIVENCIA IMPOSIBLE

¿EXISTE REALMENTE PERSECUSIÓN RELIGIOSA?

Lo que impacta inmediatamente, al analizar este tipo de conflictos, es la saña de la represión a que dan lugar (gráfica 6): es frecuente la queja por **golpes** e **injurias** recibidos de los particulares. La agresión alcanza muchas veces a los **bienes** (como la quema de mazorcas en Logolava), de modo que resultan casas apedreadas o, en tres casos, incendiadas; daños al templo, parcelas abandonadas en plena producción, o arrebatadas a su legítimo dueño... A un vecino de Cuyamecalco, Villa de Zaragoza, Cuicatlán, le despojaron de 150 árboles, con el pretexto de fabricar piolines para obras del municipio; en San Carlos Yautepec quiebran las tejas de una casa, dañan al templo y rompen un alambrado para así meter el ganado...

En otras ocasiones (al menos en 14 conflictos expresos), se les **priva de algunos servicios públicos**, tales como el agua potable, la tramitación de sus asuntos legales, el acceso al molino de nixtamal, a la tienda de Conasupo, o, como en San Miguel Aloapam, al transporte del pueblo. En el caso de los Testigos de Jehová los más afectados son los niños, quienes son expulsados de la escuela o sometidos a castigos. El **encarcelamiento** (como la

detención que se hizo a Octavio Cortez en Logolava) fue la represalia más nombrada. Esta pena se aplicó al menos en 53 conflictos,[16] en seis de los cuales, dio lugar a multas económicas. Los casos son relativamente fáciles de frenar, pues por lo general basta la intervención del Jurídico para ser liberados, lo cual en ningún caso tardó más de tres días.

Más grave resultan las situaciones de **ostracismo**, Hubo 28 denuncias de expulsión. Seguramente habría que añadir aquí varios de los 41 conflictos que hablan de amenazas, muchas de las cuales consistían, precisamente en la expulsión, como en el caso reseñado al inicio. En 7 lances la intervención del Jurídico logró impedir la salida de la gente o consiguió su pronto retorno. Hubo otros 7 lugares donde se aplicó la pena a una sola persona, acaso simplemente --como en Santa María del Valle (Tlacolula) o en Totontepec Villa de Morelos (Mixe)-- por no aceptar el cargo religioso que se le adjudicaba; pero más frecuentemente al tratarse de un extranjero, del pastor o del dirigente, con lo cual podrían añadirse a este grupo los otros 15 casos en que se prohíbe a tales personas entrar al pueblo. Los 16 conflictos restantes terminaron en la expulsión de todo el grupo protestante, siendo los más dramáticos --junto con el de Aloapam (Ramírez, 1995)-- los de San Antonino Monteverde (Teposcolula), donde se les trató de expulsar de todas las rancherías del municipio: el 31 de enero de 1988, 23

[16] Por necesidades de clasificación se tuvieron que separar en rubros distintos confrontaciones que muchas veces implicaban agresiones combinadas.

familias (unas 220 personas) fueron intimidados con sogas o machetes, bajo la amenaza de linchamiento si no se iban. En una de esas agencias, Guadalupe Monteverde, se les amenazó que si regresaban serían crucificados como Cristo, "y si al tercer día resucitan --añaden sarcásticamente--, entonces creeremos que están en Dios". Es posible que la intolerancia provenga también de la otra parte, como sucedió en San Juan Comaltepec (Choapam), donde 89 católicos fueron expulsados por la mayoría del pueblo, esta vez pentecostales y adventistas. En el 6% de los conflictos hubo privación de los derechos como comuneros. En muchos de los casos de ostracismo, lo más que se puede defender es la forma de salvar la vivienda o las pertenencias. En algunas ocasiones (al menos 23 explícitas), se les vuelve a aceptar, pero con restricciones, tales como pedir permiso para reunirse, realizar el culto sólo a ciertas horas, prohibición de hacer proselitismo y de que los visiten de fuera, o en todo caso, debían avisar cada vez a la autoridad, etcétera.

Cuando existe en el pueblo alguna problemática sociopolítica, las partes pueden vincularse a los respectivos grupos religiosos, de manera que el conflicto se complica con cuestiones de otra índole y entonces las cosas pueden llegar a extremos increibles, como en Alopam nuevamente, donde cinco mujeres fueron violadas delante de sus maridos. Los casos límite alcanzaron el linchamiento, como en Matagallina, San Ildefonso, Sola de Vega, o el acaecido 16 años atrás en Santa Inés del Monte (Zaachila). Uno

de los más sonados sucedió en Santiago Atitlán, Mixe, donde los protestantes, armados de palos y acompañados del agente del ministerio público, iban a apresar al presidente municipal, pero el pueblo lo defendió, linchó a cuatro de ellos y les negó la sepultura. Poco después, el 27 de abril de ese mismo año, tocó a Guadalupe La Mexicana, de Santiago Ihuatlán Plumas (Coixtlahuaca). Esta vez fueron siete católicos los masacrados a manos del demente Germán García Antonio, quien pertenecía a los Testigos de Jehová y se suicidó posteriormente, al no poder ya resistir a la policía.

Conclusión. Atendiendo a la dureza de estas represalias, se puede hablar de un verdadero estado de persecución religiosa. Esta "persecución" es interpretada desde un discurso teológico de mucho impacto, como signo apocalíptico del fin de los tiempos y como señal de predestinación, recuperando la utopía martirial de la primera comunidad cristiana.

El pleito legal

A veces da la impresión de que se provocase deliberadamente el conflicto, siguiendo la estrategia de la resistencia no-violenta, con lo que las mismas vejaciones sufridas les permiten recurrir al gobierno y la intervención de éste les resulta ventajosa para su consolidación. En todo caso, es inobjetable el reclamo de estos disidentes a su derecho de profesar su fe, tan legitimado por la opinión pública y garantizado por la carta magna. Los protestantes

tienen con ello la seguridad de obtener importantes respaldos. Escriben a las autoridades de todo nivel: a la agencia del Ministerio Público local, al gobernador, a la Secretaría de Gobernación e, incluso, al mismo presidente de la República (en San Antonino Monteverde se recurrió a todas estas vías). Algunas veces logran que el caso salga en la prensa (incluso a nivel nacional) y obtienen apoyos solidarios de sus cofrades, aun desde el extranjero.[17]

Los protestantes reclaman, con toda razón, las garantías individuales reconocidas por nuestra Constitución Política, remitiéndose principalmente a los siguientes artículos:

> Art. 5 [párr. 3].- Nadie podrá ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su previo consentimiento. [...] Tampoco puede admitirse convenio en que la persona pacte su proscripción o destierro...
>
> Art. 14. Nadie podrá ser privado de la vida, de la libertad o de sus propiedades o derechos, sino mediante juicio seguido ante los tribunales previamente establecidos...
>
> Art. 16. Nadie puede ser molestado en su persona, familia, domicilio, papeles o posesiones, sino en virtud de un mandamiento escrito de la autoridad competente, que funde o motive la causa legal del procedimiento [... y que también regula las condiciones para cualquier detención o aprehensión].
>
> Art. 24. Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito...

---

[17] Con respecto a los conflictos de San Juan Yae y Santo Domingo Cacalotepec, tres norteamericanos dirigieron sendas cartas al presidente Salinas de Gortari, denunciando violaciones a los derechos humanos, mismas que turnaron, vía Secretaría de Gobernación, al Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos.

> Art. 130. El principio histórico de la separación del Estado y las iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Las iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley [inclüyendo su aplicación a nivel municipal.]

El discurso jurídico "evangélico" se mueve cómodamente dentro del marco legal, si bien, salpicado de elementos bíblicos. Los protestantes muestran plena asimilación de la ideología liberal oficial, exigiendo que las autoridades municipales sean realmente "laicas",[18] y dan cobertura secularizada a sus empresas o construcciones: así, el grupo se presenta a veces como "asociación cultural" (Xagacia) y su templo, como "salón de usos múltiples" (San Pedro Ixtlahuaca) o como "obra de beneficio público" (San Juan Chicomesúchitl). Se apoyan en los héroes patrios, especialmente en Juárez a quien llevan anualmente una ofrenda floral a Guelatao. A diferencia del antigobiernismo visceral de los católicos, saben mostrar su apoyo a las jerarquías gubernamentales superiores, por más que a nivel local sean, en cambio, extremadamente críticos e independientes respecto a la autoridad municipal. No obstante que al interior del grupo sean muy religionizados, saben presentar

---

[18] En San Isidro Lagunas (de San Andrés Lagunas, Teposcolula) los evangélicos acudieron al presidente municipal para manifestar sus razones para no colaborar con la construcción del templo católico:

> Las religiones son como los partidos políticos: nos reunimos personas que pensamos igual y no podemos ayudar los del PRI a los del PRD. La autoridad está desligada de cualquier grupo religioso, por lo que no debe intervenir en favor de ninguna religión, sólo cuidar el orden de cada grupo religioso; pero sin meterse a ninguno.

hacia fuera un rostro laico, moderno y moralizante.[19] Son asesorados y representados por un cuerpo de especialistas competentes, de la Asociación Nacional de Defensa Evangélica, o de la Confederación de Pastores Cristianos en el Estado, quienes manejan ágilmente las leyes.

En las acusaciones presentadas por las vejaciones sufridas, responsabilizan directamente a las autoridades municipales, las cuales en la mayoría de los casos estuvieron ciertamente involucradas. Son precisamente estas autoridades quienes representan a los católicos (los "romanos"), pues el párroco invariablemente está ausente. A diferencia de los escritos de los protestantes, los de los munícipes suelen estar mal redactados, con poco conocimiento del castellano, y muchas veces se limitan a repetir que "en el pueblo, la costumbre es ley". Cuando son conminados, se apoyan en el pueblo, alegando que la cuestión corresponde a la deliberación de la asamblea.

La intervención del Jurídico, adonde indefectiblemente llegan todas las quejas, es inmediata y, a diferencia de lo que acontece con otras instancias burocráticas, enérgica y eficaz. Por lo menos en los casos de mayor gravedad, el mismo día en que se recibe la

---

[19] "Nuestros estudios eclesiásticos son muy provechosos [--dicen los de San Miguel Coatlán--] y nos recomiendan obedecer a las autoridades superiores e inferiores y además, aconsejan a los vecinos para que se aparten de las maldades y establezcan la paz, no sólamente con nuestras autoridades, sino con todos los semejantes."

queja, va la conminación a las autoridades contra su abuso. Se nota, sin embargo, su parcialidad, sobre todo en los últimos años: antes de indagar o escuchar a los dos contendientes, reprende a las autoridades, y da invariablemente la razón a los "perseguidos".

Si el conflicto se complica, el Jurídico cita a ambas partes para un careo y sugiere un convenio. Con múltiples variantes, en éste careo ambos grupos acuerdan respetarse mutuamente; los "evangélicos" suelen obtener el reconocimiento de su derecho a practicar su fe sin hostigamientos. En cambio, se comprometen a dar sus colaboraciones, tanto económicas como en tequio, para las obras de beneficio colectivo, y a cumplir con los cargos civiles que se les impongan; pero se rehúsan a dar cualquier tipo de cooperación para obras o actividades propias de la religión católica. Para no desestabilizar la vida social, las cuotas correspondientes a las festividades religiosas las entregan a la autoridad, para lo que ésta juzgue más conveniente. Es así como el conflicto se soluciona en apariencia; pero queda latente, para manifestarse en otra ocasión. De hecho, el gobierno, por medio del Jurídico, está induciendo una innovación cultural y está normando una nueva praxis, sin contar explícitamente con el pueblo.

¿POR QUE SE LES PERSIGUE CON TANTA SAÑA?

La clave de interpretación que prevalece en las primeras impresiones y que priva en las informaciones periodísticas la da el punto de vista de los disidentes: la reacción del pueblo católico parece del todo desproporcionada, producto de la intolerancia o del fanatismo religioso. La sociología de la religión no se conforma con esto e intenta profundizar su análisis. Para explicarse lo que subyace detrás de estas represiones, conviene profundizar en el conocimiento de los **motivos**, que según consta en los expedientes, dieron lugar a los conflictos.

Los motivos de los conflictos

Las causas originantes de los conflictos han sido clasificadas en cuatro grandes grupos, según se trate de (1) motivos cívicos; (2) motivos religiosos; (3) motivos de convivencia, y (4) motivos culturales (gráficas 7 y 8).

1. Motivos cívicos

"**¡No saludan a la bandera, ni cantan el himno nacional!**"

En el capítulo anterior se vio cómo el secularismo revistió en el medio indígena formas religionizadas. Impuesto desde fuera y sin

que respondiera a todo un proceso cultural interno, sustituyó muchas formas religiosas con un ritual laico cuasi religioso. No extraña entonces la oposición a tales actos, originada por el rígido antifetichismo de algunos grupos.[20] En un mínimo de 23 conflictos se acusa a los Testigos de Jehová de oponerse a que sus hijos saluden a la bandera y canten el himno nacional, y en general, de no querer participar en los actos cívicos realizados los lunes en la escuela.[21] Este rechazo es tan tajante, que constituye en el estado uno de sus principales signos de identidad confesional.

Los feligreses están dispuestos, con tal de mantener su actitud, a resistir hasta las últimas consecuencias. Quienes más sufren son los niños, que tienen que aguantar las reprimendas de sus maestros: en San Andrés Dinicuiti (Huajuapam), por ejemplo, se les castiga mandándolos a lavar los excusados. En cuatro localidades, los hijos de los Testigos dejaron de ir a la escuela, presumiblemente para evitar ser obligados a dichos actos. En

---

[20] Este antifetichismo no entiende la dimensión simbólica: en San Juan Analco, del municipio de Ixtlán, un evangelista tomó el sello del ayuntamiento para falsificar el permiso exigido por la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (SEDUE). Un cofrade reconoce que su hermano obró mal; pero lo disculpa, pues al cabo, "sólo se trataba de un trozo de goma estampada en un papel".

[21] Aunque el conflicto se centra en los Testigos de Jehová, hay también otras denominaciones acusadas de lo mismo, como la iglesia pentecostal "Príncipe de la Paz" de Santiago Lachiguirí (Tehuantepec). Curiosamente, en el otro extremo están los espiritualistas, a quienes se les recrimina el uso de la bandera y el canto del himno nacional (con otra letra) para fines de curanderismo (Santiago Comaltepec, Ixtlán).

Pochutla fueron los maestros, pertenecientes a este grupo, quienes estuvieron a punto de ser expulsados; aunque algunos padres de familia los defendieron, gracias a su conducta irreprochable y a que no hacían proselitismo, sino que "únicamente en su fuero personal y reservado, no cantan el himno ni saludan a la bandera".

No todos los Testigos son tan respetuosos como aquellos maestros. A veces se les acusa de incitar a la población a ser irreverentes (San Miguel Achiutla, Tlaxiaco) y asumen actitudes abiertamente provocadoras: en un acta de asamblea de San José del Progreso, Ocotlán, se les acusa de haber dicho de la bandera: "ese pedazo de trapo no significa nada, ya que cualquier pendejo puede tener esos pinches trapos y que lo único que se podría buscar era un pedazo de palo para que sirviera de trapeador". En Asunción Acatlancito, San Juan Juquila (Mixe), alegaron que los maestros no tienen derecho de obligar a sus hijos a respetar la bandera, la cual no tiene ningún valor. El acta de asamblea consigna: "los ciudadanos, después de haberlos escuchado, sintieron la ofensa como buenos ciudadanos mexicanos, por traición a la patria", los acusaron de violar la ley y los detuvieron.

¡Quién sabe qué tan sincera haya sido aquella reacción! Da la impresión de que a los indígenas no les importaran demasiado los actos cívicos, pues en general no tienen muy arraigada la conciencia de pertenencia al Estado nacional. Es por ello que el principal adversario en este tipo de conflictos no sean los

"romanos", sino la escuela. En ella no sólo se realizan estos actos cívicos repudiados, sino que allí se les enseñan teorías que como la de la "evolución", se oponen a la fe, y se tienen actividades sociales con frívolos "bailables".[22] Son, pues, los maestros --portadores de la cultura hegemónica nacional y propagadores de la ideología del Estado mexicano--, más que las autoridades municipales mismas, quienes más violentamente reaccionan contra este boicot.

La falta de sensibilidad cívica del grupo protestante, no se reduce a su negativa de prestar honores a los símbolos patrios. Se les acusa también de no votar en las elecciones (Santiago Laxopa, San Miguel Yogovana), de no aceptar cargos políticos, de no celebrar las fiestas patrias, de falta de patriotismo o desconocimiento de la nacionalidad (Santiago Yolomécatl). Es frecuente que no asistan a las asambleas, sea porque éstas se realizan en su horario de culto (Santiago Tenengo), sea por otras razones (Lachizola Jocotepec, Concepción Papalos, Santa Cruz Nexila, Tlahuitoltepec, San André Lagunas, etcétera).

No sólo los Testigos de Jehová, sino en general todos los "evangélicos", muestran poco interés por la política; en todo caso, asumen acríticamente posiciones gobiernistas. Un ejemplo lo tenemos en San Carlos Yautepec: en 1991, la Coalición de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo (COCEI) presionaba al gobierno

---

[22] Testimonio recogido por Artemia Fabre (1995).

para obtener créditos para la región chontal, mediante plantones y bloqueos de carretera. Pero el 12 de agosto, los cofrades de "Iglesias de Dios en la República Mexicana" de cinco poblados del municipio, escribieron al presidente Carlos Salinas de Gortari para manifestarle su adhesión:

> Profesamos la fe cristiana, normamos nuestra vida según nos enseña la Biblia [...] la que nos dicta respetar, obedecer e interceder por nuestros gobernantes, para que sean mejores cada día. Por consiguiente, nuestras comunidades nos han reprobado esta actitud [...] para las próximas elecciones depositaremos nuestros votos por el partido tricolor...

Y el 25 de septiembre de 1991, en otro escrito añaden:

> ...nosotros nada tenemos que ver con la política, porque más bien nos interesa únicamente la creencia en Dios, y además, como creyentes, somos gobiernistas del PRI...

Sin embargo, mientras con las altas jerarquías gubernamentales se muestran demasiado obsequiosos, se les objeta que critiquen y desobedezcan a la autoridad municipal, a la que en el medio indígena se le tiene un respeto cuasi sacral. (Santo Tomás Mazaltepec, San Pablo Coatlán, Sto. Domingo Tonalá, San Pedro Yaneri y San Andrés Nixino,[23] etc.); por más que el motivo de su supuesta "desobediencia" sea únicamente el rehusar los requerimientos relacionados de algún modo con la Iglesia católica (cooperaciones, cargos y tequio).

La misma situación conflictiva les empuja, cuando creen tener

---

[23] En el expediente del conflicto habido en la agencia Linda Vista Herradura, leemos lo siguiente: "Los Testigos de Jehová [...] son enemigos de los gobiernos, porque no necesitan de las autoridades, debido a que su único apoyo es Jehová, quien gobernará al mundo."

fuerza suficiente, a hacerse del aparato de gobierno para poder reafirmarse. Al menos tal fue la queja en Santa María, El Tule, donde los protestantes intentaban, supuestamente, el control político y religioso del fraccionamiento El Retiro. En Palomares (Matías Romero), dos pastores del grupo Luz del Mundo pretendieron convertir a Santa Cruz, barrio de su influencia, en agencia municipal (que se llamaría "Hermosa Provincia", como su par tapatía), y para tal fin pusieron sus propias autoridades y desconocieron las que había. En San Baltazar Loxicha tomaron la presidencia, amenazando e insultando a la autoridad. Muy significativo es el caso de Teojomulco, donde el cacique Justino Díaz no sólo tuvo el monopolio comercial de la región y logró un maximato político al elegir presidentes protestantes, sino que en su misma casa radica el centro de irradiación pentecostal "La Voz de la Montaña".

2. *Motivos propiamente religiosos*

"¡Construyeron su templo sin permiso!"

El segundo grupo de conflictos se centra en razones propiamente religiosas, es decir, la comunidad impide al grupo evangélico el desempeño de su religión. Los problemas se suscitan sobre todo en torno al templo (15% del total). Tanto el pueblo como los protestantes son conscientes de que el grupo se consolidará como tal desde el momento en que logren tener un templo abierto al

público, pues desde él podrán expanderse posteriormente con mayor facilidad. Hasta las recientes reformas al artículo 130, los templos eran propiedad de la nación. Para nacionalizar un local y poder dedicarlo al culto, la práctica legal exigía los siguientes requisitos:

1) Solicitud firmada por los miembros de la congregación, con firmas certificadas por la autoridad municipal (la práctica es exigir 10 firmas de jefes de familia).

2) Constancia expedida por el presidente municipal, manifestando que no hay inconveniente para que el templo se abra al culto público.

3) Comprobante del pago de impuesto predial.

4) Certificado de libertad de gravámenes.

5) Título de propiedad del predio donde se construyó el templo.

6) Croquis o plano del predio del templo.

7) Fotografías del exterior y del interior.

8) Constancia del delegado estatal de SEDUE, que muestra los trámites de nacionalización.

Como se observa, había ciertas contradicciones: primeramente, un vacío legal, pues por un lado se prohibían los actos religiosos fuera de los templos; pero por otro, se exigía un mínimo de diez familias para nacionalizar un local. Era de suponerse que el nuevo grupo debió haberse reunido en alguna parte, al menos para recibir la formación inicial. Por ello, de manera más o menos tolerada, en alguna casa se recibía a vecinos y amigos y a puerta cerrada oraban y leían la Biblia. Esto fue lo que sucedió al principio en San Juan Logolava, con cuyo conflicto comenzamos este capítulo: los

protestantes habían alquilado una casita, pues no contaban con los prosélitos requeridos para iniciar los trámites.

Otro contrasentido de la legislación era exigir, por un lado, la anuencia de las autoridades y, por otro, el título de propiedad, planos y fotografías. Un requisito fundamental era, pues, contar con el permiso de la autoridad municipal ("constancia de que no hay inconveniente"), y dado que éstos pueblos son comunales, el título de propiedad requería la autorización del comisario de Bienes Comunales, por lo que con frecuencia se remite la cuestión a la asamblea de comuneros, que suele ser reacia a concederlo. Por lo tanto, no es de extrañar que el rubro que concentró el mayor número de conflictos haya girado en torno al permiso del templo. Hubo 72 casos clasificados por este asunto, que representan el 20% del total; pero, confirmo, es posible que el problema haya aparecido también en conflictos clasificados en otros rubros.

En la mayoría de las ocasiones, se niega el permiso para construir el templo o a abrir al culto público la casa donde solían reunirse. Por lo menos, se condiciona dicho permiso a que cooperen en la construcción del templo católico (San José del Peñasco, Miahuatlán) o a que colaboren con las costumbres religiosas (Totontepec Villa de Morelos, Mixe). Sin embargo, en muchos incidentes la determinación fue suspender el culto que ya se estaba dando y clausurar el templo, acaso por demostrar que no reunían los requisitos (Ejutla de Crespo), que no contaban con el permiso

adecuado (Santa Cruz Acatepec, Santa Cruz Nundaco) o como represalia por no contribuir en la construcción del templo católico (Santa María Yucunecozo, Juxtlahuaca, y Santa Cruz Itundujia, Putla). En estos casos se llega a despojarlos del inmueble para dedicarlo a otros usos de beneficio social, tales como una tienda Conasupo (Santiago Jocotepec, Choapam), una biblioteca (Santa Cruz Itundujia, Putla), una escuela (Santo Tomás Ocotepec, Tlaxiaco), abrir una calle (San Juan Teposcolula, Teposcolula), etc. En los casos extremos, se llegó a demoler el inmueble y a expulsar del pueblo a los creyentes (Santos Reyes Nopala, Juquila; San Pedro Nopala, Teposcolula).

Como los evangélicos saben el valor que tiene la aprobación de la asamblea, con tal de obtenerla no tienen empacho en aceptar las condiciones que se les imponen, incluso colaborar con la fiesta religiosa (La Compañía, Ejutla) o dar cooperación para el templo católico (San Andrés Lagunas, Teposcolula), pues saben que posteriormente será más fácil dejar de hacerlo. Otras veces se valen de argucias para recabar aprobación de fuera, dándole una cobertura cultural (como un salón de usos múltiples, en San Pedro Ixtlahuaca, o un Centro Cultural, en la Villa de Etla), etc. Con el afán de lograrlo, llegan incluso a cometer ilícitos, como el caso aludido de San Juan Evangelista Analco, Ixtlán, donde personas con puestos en el cabildo utilizaron el sello para llevar su documentación a la SEDUE, o como en San Pedro y San Pablo Ayutla, donde se apropiaron de un terreno, aprovechando que su dueño se

encontraba ausente, o se dejan llevar por la ira e insultan y amenazan a la comunidad (San Lorenzo Albarradas, Tlacolula). Otras veces acuden directamente a las autoridades superiores, de modo que es SEDUE o el Jurídico quienes presionan a los munícipes para que den el permiso, o como en Santa María Lachixío, Sola de Vega, donde el gobierno estatal había dado material para la construcción del templo sin el consentimiento de la autoridad local.

Un caso muy sonado fue el de Etla, donde los mormones pretendían construir un Centro de Bienestar y Mejoramiento Social, pero el pueblo percibió que se trataba simplemente del disfraz para construir su templo. Para impedirlo, la comunidad católica, cubierta por varios membretes ("Comisión Pro-Defensa de la Religión Católica", "Comité de Lucha contra Sectas Mormonas", "Comité Pro-Conservación y Mantenimiento de la Parroquia de Etla"), dirigió a principios de agosto de 1991, sendos escritos a las autoridades, avalados con gran cantidad de firmas, manifestando su preocupación por la unidad de la comunidad. La autoridad resultó presionada por ambas partes y, al percibir las tensiones, negó el consentimiento. Los mormones recurrieron a todo tipo de acciones, incluyendo el ofrecimiento de dar una buena cantidad como cooperación para la reconstrucción del atrio del templo católico, y acudieron directamente a instancias superiores. El Jurídico envió a SEDUE la documentación, y esta secretaría escribió al presidente municipal para advertirle que el predio se encontraba ya inscrito en el Registro Público de Propiedad y había sido ya aprobado, así que de

acuerdo a la Constitución, la autoridad no podía obstaculizar o impedir la práctica de ningún culto (11/VIII/92).

Un tipo particular de conflictos en torno al templo protestante es el que se origina internamente. Estos grupos religiosos tienden a seccionarse (haciendo honor al apelativo de "secta" que se les endilga), mediante divisiones internas. Hubo ocho de talès conflictos: al ser destituido como ministro de culto, quien donó el terreno se opone luego a su nacionalización; o al ser aprobado el uso del templo, se quiere sacar a alguien de su casa, misma que había prestado para las reuniones y ahora quiere recuperar (S. Andrés Solaga); o es el hermano del ex ministro, a quien se le permitió vivir en el templo y ahora no quiere dejarlo, o se pretende obligar al grupo disidente a mantenerse dentro del templo originario (Lachidola), o se oponen a las manipulaciones de un "gringo", o son los disidentes quienes tomaron el templo (Santa María Jalapa del Marqués). El incidente más sonado fue el que se dio en San Juan Evangelista Analco, donde los pentecostales se dividieron en dos grupos: Oreb y Ebenzer. Los disidentes quisieron entonces tener su propio templo; pero el pueblo no se lo autorizó, pues les pareció que con uno era ya demasiado.

Por importante que sea contar con un local para el culto público, los derechos religiosos no se reducen a éste. Una actividad restringida --imprescindible para los grupos salvacionistas en expansión-- es la de hacer proselitismo. Al menos

18 conflictos tuvieron esta queja como fundamento (5%). Se les acusa de "obligar a la población" y "querer imponer por la fuerza su religión". Hubo al menos cuatro casos en que se les prohíbe reclutar a los niños (Guadalupe Monteverde): se les atrae con golosinas; los maestros, en lugar de dar clases, procuran ganar adeptos (Eloxochitlán de Flores Magón, Santa María Mixistlán en Mixtlán de la Reforma), y los niños, en vez de estudiar, se la pasan cantando (San Antonio Huitepec) o van a acarrear agua para la granja del maestro protestante (Santa Cruz Nundaco). También se les trata de impedir que visiten casa por casa.[24] Como legalmente esto no se puede prohibir, se llega al ridículo --como en San Miguel Peras-- de decidir que "la persona que desee que la visiten, notifique a la autoridad para evitar confusiones". Otra restricción es la de impedir que los visiten foráneos. Dado que la ley reconoce el derecho al libre tránsito, se pone como pretexto el dar pie a confundirlos con narcotraficantes, pues los pastores llegan de zonas donde se siembra droga (Monteverde). También se les impide que pasen películas en el patio de la escuela (Tecocuilco de Marcos Pérez) o en la cancha municipal (San Isidro del Palmar, Santa María Tonameca).

Una queja de los protestantes es que no les dejan ni siquiera oír su música, ni les permiten un "concierto". En realidad, estas

---

[24] "Se presentan en los domicilios de las personas para decirles que ingresen a su religión, y lo hacen sin consentimiento de los dueños de las casas. También molestan a los vecinos en la calle..." (Ejutla de Crespo).

son formas insistentes de propaganda que en ocasiones resultan molestas, incluso para el sistema auditivo. Visto desde el pueblo, un reclamo reiterado (al menos en 12 casos) es el ruido. Se habla de potentes aparatos electrónicos, que constantemente transmiten sus cantos, perturbando así las actividades de la escuela, o de "demasiada efusividad" en sus cultos, realizados hasta altas horas de la noche y que no dejaban dormir. La inconsciencia de los de San Juan Logolava, a quienes se trató de callar, pues enfrente se velaba a un difunto, o en Santa Catarina Noltepec (Juxtlahuaca), donde se les acusa de insultar al sacerdote por medio del aparato de sonido.

3. *Motivos de convivencia*

"¡Dividen a la comunidad!"

Este bloque de conflictos lo constituyen problemas de convivencia comunitaria. La presencia de los nuevos grupos religiosos causan confusión en la población (así lo expresan en varios casos). Pero sobre todo, la acusación más frecuente es que las sectas "dividen al pueblo", atendiendo antes que nada al rechazo de los símbolos de identidad cultural que ya vimos, pues como dijeron en San José Pochutla, "la totalidad somos católicos y no queremos divisionismo, ya que la división de la religión trae como consecuencia la división de otros aspectos de la vida comunitaria". Efectivamente, al no compartir una misma cosmovisión,

que unifica y cohesiona, se rompe ese tipo de unidad que hasta entonces prevalecía.

Ello explica la gran carga pasional del imperativo de la unidad, colocado por encima de la misma Constitución, como reconocieron explícitamente en la ranchería Guadalupe Victoria (Santa María Tlahuitoltepec):

> La ley interna del municipio dentro de la normatividad, no toma en cuenta el art. 24 de la Constitución, ya que confiesa únicamente la religión católica. De lo contrario se afectaría a la unidad del pueblo.

Donde más se manifestó esta preocupación fue en Villa de Etla, en el escrito de la "Comisión Pro-Defensa de la Religión Católica", a propósito del conflicto, ya visto, con los mormones:

> ...haciendo hoy nuestra enérgica protesta [escriben al presidente municipal] al sentirnos agredidos en la unidad, tan descuidada de nuestro pueblo [...] nos hiere que se agudice el problema de nuestra catolicidad y venga a menos la unidad tan deseada [...] Comprendemos que todos debemos ser respetuosos de nuestra Carta Magna de la Constitución, en el respeto a la libertad de cultos; pero Ud. decida si conviene atender a las necesidades y la voz del pueblo, o cumplir por cumplir la ley que venga en contra de nuestra unidad y armonía de nuestra comunidad concreta de Etla.

Y el Comité Pro Conservación y Mantenimiento de la Parroquia de Etla escribe a su vez:

> ...nuestra inconformidad porque en esta población, un grupo de personas que no son ciudadanos del mismo, tratan a toda costa de implantar un centro de propagación religiosa, trayendo consigo la intranquilidad y la rotura de la concordia entre nosotros. Entendemos que todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade, siempre y cuando ésta no cause desorden en la población. Cabe mencionar que nuestra Carta Magna no permite el establecimiento de órdenes monásticas. cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretenda erigirse...

Si la simple presencia de un grupo disidente, sobre todo cuando se ha constituido mediante un templo, es ya de por sí divisionista de una comunidad premoderna, cuando la religión se vincula con cuestiones sociopolíticas, la división se acentúa, pudiendo llegar a enfrentamientos sangrientos, como el de San Miguel Aloapam, complicado con cuestiones caciquiles y de monopolio de transporte (Ramírez, 1995). El caciquismo puede entonces valerse de lo religioso como cobertura para sus actividades delictivas. Se tienen denuncias contra agentes evangélicos implicados en robos arqueológicos o estirilización de mujeres. En San Juan Juquila Mixes, se les acusa de robo, abigeato, narcotráfico y portación de armas. En Santa María Mixistlán (Mixtlán de la Reforma), miembros protestantes del cabildo acapararon 36 millones depositados en Banrural para fertilizantes del poblado. En Santa Catarina Noltepec violaron a mujeres casadas, argumentando que el culto evangélico así era. La acusación de encubrimiento a narcotraficantes armados alcanza también a un sacerdote y a una religiosa católicos, en Trinidad Santiago Yaveo. Esta acusación puede usarse también como simple pretexto. Por ejemplo, en la ranchería Guadalupe Victoria (Santa María Tlahuitoltepec) se aprehende al pastor y sus acompañantes que fueron una noche a pasar unas películas a sus cofrades. En el informe de las autoridades al Departamento Jurídico, leemos:

> Algunos comuneros sospecharon que encubiertos por tal exhibición de películas, pudiese haber actividades relacionadas con los estupefacientes, pues un auto estuvo estacionado dos días en la carretera hacia Tuxtepec y Tamazulapam, lugares donde se siembran y de donde venían los pastores.

3. *Motivos culturales*

"¡No respetan nuestras costumbres!"

El último grupo de conflictos es el más numeroso, pues comprende explícitamente más de la mitad del total. Incluso, si se observan con cuidado los otros tres grupos anteriores, se puede concluir que en último término, todos los conflictos se refirieron de una u otra forma al sentimiento de la comunidad de que la simple presencia de un grupo evangélico atenta contra su cultura. Se quejan de que los "evangélicos" se niegan a colaborar con el pueblo, es decir, a cooperar para la fiesta patronal (9%), para las obras comunitarias, como la reconstrucción del templo, etc.(17%), a prestar su "tequio" (13%) o a desempeñar cargos de servicio colectivo (11%) (gráfica 8).[25]

Estas cuatro causas que constituyeron las motivaciones culturales, suelen venir juntas, señal de que constituyen un auténtico "complejo cultural". Pero antes de abordarlo como tal habrá que examinar más en detalle cada una de las acusaciones:

---

[25] Aunque la falta de cooperación a veces se refiere a obras materiales (la reconstrucción del templo católico), en otras ocasiones también se refiere a las cuotas para la fiesta patronal, con lo que se tendría que aumentar el rubro anterior. Si en la gráfica los números absolutos no corresponden al porcentaje, se debe a que con frecuencia el conflicto no fue registrado por este índice causal, sino por el de la represalia a la que dio lugar. En muchas ocasiones el conflicto se complica con varias causas, cada una de las cuales fue tomada en cuenta.

"¡No cooperan para la fiesta!"

La fiesta constituye el momento catártico en la vida del pueblo. Momento privilegiado también para significar la cohesión del grupo. Gracias a la fiesta se mantiene viva la cosmogonía, fundamento de la religión indígena. El sacrificio, centro de la celebración, es el derroche del excedente para propiciar la continuidad de la sobrevivencia. El desenfreno que suele darse durante la misma, ayuda a soportar la cotidianidad del tiempo profano. Por eso la embriaguez ritual del mezcal, la danza, la orgía (es decir, la dimensión dionisíaca de estas religiones), son las vías para perderse en la totalidad de la inmanencia; es la reconciliación imposible entre acumulación y despilfarro; entre el mundo de los útiles y del trabajo, con la sacralidad. Las fiestas son también posibilidades de relación con los pueblos comarcanos, organización de mercados regionales y ocasión para pactos y alianzas.

En 29 conflictos (9%), la falta de cooperación para las fiestas fue el motivo que los desencadenó. Su renuencia, además de gravar a todos y a cada uno de los demás vecinos, es considerada como un peligroso ejemplo, pues entonces algunos católicos tampoco querrían colaborar. Así se menciona, aparte de nuestro caso ejemplar de Logolava, en el de San Juan Tepeuxila (Cuicatlán) y explícitamente en el de San Andrés Zabache (Ejutla), donde condicionaron su cooperación: "siempre y cuando todos los católicos del pueblo también la den y que no se solape su incumplimiento, ya

que desde hace dos años, muchos católicos no han cooperado".

Un castigo frecuente a la falta de cooperación para la fiesta es el encarcelamiento (7 casos). Si observamos las fechas en que los protestantes estuvieron presos, se comprueba que ello tuvo lugar durante la fiesta (esto fue claro en Santa Cruz Nexila, Ejutla, y en San Pedro y San Pablo Tequixtepec, Huajuapam). El pueblo les advierte que si no cooperan en la fiesta, se abstengan entonces de asistir, pues de lo contrario serán encarcelados. Fue éste también el alegato de Erasmo Cortez al negarse a cooperar, en nuestro caso ejemplar de Logolava. Es decir, se les impide disfrutar de aquello en lo que no quisieron colaborar. Hubo, empero, dos casos (La Compañía, Ejutla, y San Juan Cotzocon, Mixe) en que por no cooperar, se les privó de sus derechos y se les expulsó del poblado.

Los "evangélicos" alegan que estas fiestas "paganas" no son las que ellos celebran; que son fiestas "católicas", pretexto para el derroche, las borracheras y las inmoralidades, y piden que las cooperaciones sean voluntarias, conforme al espíritu de la Constitución. En Telixtlahuaca (Etla) se les responde con el argumento de que la fiesta no es de un grupo religioso particular, sino de todo el pueblo como tal, sin distinción de ideologías o credo. En La Compañía (Ejutla) aceptaron dar su cooperación, a cambio del permiso para conseguir su templo. En muchas ocasiones la sugerencia del Jurídico es que den lo correspondiente a su cuota;

pero no al comité de festejos, sino a la autoridad, bajo recibo como cooperación al municipio, y que ésta haga con ese dinero lo que le venga a bien, solución que permite no desequilibrar la nivelación económica comunitaria. La medida, que parece ser la más justa, no deja de desestabilizar la cultura, pues ahora la fiesta deja de ser del pueblo como tal, para constituirse en una festividad religiosa de un grupo.

"¡No quieren cooperar con el pueblo!"

En otro 17% de los conflictos (53 expresos) la queja de falta de cooperación queda en lo genérico; aunque es presumible que buena parte de esto sea por la razón ya mencionada acerca de la fiesta, lo cual aumentaría el porcentaje de la causa anterior. En otras 6 ocasiones se les solicita dinero para la reconstrucción del templo. Los evangélicos terminan aclarando: no se oponen a cooperar para las obras civiles del pueblo; pero lo que no quieren es beneficiar a la iglesia católica. Piden que su cooperación se destine a algún mueble en el municipio, para la escuela o para obras de beneficio social. Sin embargo, hay lugares, como nuestro caso de Logolava, donde el templo, construido desde tiempos de la Colonia, es prácticamente el único patrimonio cultural del poblado. En este caso su mantenimiento corre a cargo no tanto de la comunidad católica en cuanto tal, sino del pueblo mismo (aunque hasta ahora, ambos coincidían). A veces el templo dispone de otros bienes (terrenos, joyas o ganado) que fungen como un seguro colectivo en casos de infortunio. Es por eso que los vecinos de San Juan Juquila

Mixes, Yautepec, replicaron a los Testigos de Jehová que rehusaban trabajar en las reparaciones del templo: "Los católicos, cuando se trata de organizaciones de inauguración o cooperación, han vendido sus ganados de la Iglesia Católica, y beneficia a todos, sin distinción de secta." En otras ocasiones, como en San Juan Tepeuxila (Cuicatlán), son las mismas autoridades quienes no les reciben sus cooperaciones, ni les permiten asistir a las asambleas, preparando así su desconocimiento y expulsión, como sucedió en la de San Miguel Chicahua (Nochixtlán).

"¡No quieren dar 'tequio'!"

El "tequio" o trabajo colectivo no retribuido es una institución cultural de mucho prestigio en la entidad. Se remonta también al universo autóctono, donde, como en todo modo de producción "despótico-tributario", se solicitaba para obras colectivas. En las culturas indias esta actividad es obligatoria para todos, incluidos los emigrantes que no quieran perder su ciudadanía, pues a quien rehúsa prestar tequio se le niegan los servicios. El ámbito privilegiado del tequio, desde sus orígenes es el trabajo religioso y constituye un verdadero culto al santo del lugar. Por esta razón se le considera una verdadera actividad sacra, similar a los trabajos preparatorios de las fiestas y en algunas lenguas indígenas incluso tiene otro nombre que lo difiere del trabajo remunerado.

Leyendo la documentación que registra los conflictos, la oposición al tequio es una acusación reiterativa (el 13% de los conflictos, con 41 casos expresos): "Los evangélicos son los primeros en objetar cualquier tipo de tequio o apoyo y han hecho que otros individuos ajenos a su religión estén negándose a cumplir" (San Dionisio Ocotepec, Tlacolula). Mención aparte merecen los Adventistas del Séptimo Día, quienes piden que cuando el tequio se realice en sábado, les permitan cambiarles su trabajo para otro día, como en Santo Tomás Ocotepec (Tlaxiaco), donde se defendieron con la exigencia de un día libre.

Parece ser que los protestantes comenzaron oponiéndose al tequio en general (en cuanto mano de obra gratuita) y luego, durante el curso mismo de los conflictos, fueron matizando el objeto de su rechazo (Santo Domingo Cacalotepec, Mixe): están dispuestos, como se vio a propósito de las cooperaciones económicas, a dar tequio para obras de beneficio colectivo; pero no para ir a trabajar en obras de beneficio de la Iglesia católica. No exageran al afirmar que se les pretende obligar a estos trabajos: en algunos lugares se decide reconstruir el templo católico y se exige a todos participar bajo pena de cárcel por 72 horas o, incluso suspensión de derechos, a quien no quiera hacerlo. Los "evangélicos" presionan para que se les asigne otra tarea, pues no justifican el que deban ayudar a los católicos: "Solos construimos el templo evangélico y no pedimos ayuda a nadie", alegaron, con razón, los de Santa María Yucunecozo (Juxtlahuaca).

"¡No aceptan servir en cargos comunitarios!"

El "sistema de cargos" --o sea los servicios de responsabilidad creciente que todos los ciudadanos varones tienen que desempeñar en forma gratuita durante un año, siguiendo un riguroso escalafón, como condición para ocupar los de mayor rango-, es un complejo cultural de mucha importancia para fines de identidad étnica. Desempeñar un cargo es considerada una de las mayores obligaciones por pertenecer a la comunidad, de modo que rehusarlo significaba muchas veces ser acreedor a la cárcel.[26] En este sistema, como se dijo, los cargos religiosos y los civiles se imbrican, de modo que representan vías paralelas o combinadas de ascenso político, permitiendo cierta libertad de elección (por ejemplo, los emigrados prefieren muchas veces las mayordomías, que les permiten no radicar en el pueblo). El sistema se extiende a otros muchos cargos que no son propios de dicho escalafón, tales como la banda de música, la comisión escolar y, en algunos casos, hasta la misma dirigencia del PRI local (visto como una simple instancia oficial del gobierno). No puede ser de otra manera, en culturas donde lo religioso no constituye un sistema separado --como sucede en nuestra modernidad occidental--, sino que permea todas las esferas de la vida, incluyendo la política. Por lo tanto, no es extraño encontrar pueblos donde la ceremonia de transmisión del bastón de mando culmina con la misa en el templo.

---

[26] Recordemos al respecto, el caso de Juan Pérez Jolote, relatado por Ricardo Pozas.

La acusación de que los "evangélicos" rehusan desempeñar los cargos es bastante reiterativa: al menos 33 conflictos, el 11% del total. La reacción es muy dura, habiendo al menos tres casos en que se llegó al ostracismo (en el expediente del conflicto de San Pedro Nopala se lee que "huyeron del pueblo para evitarlo"). En la defensa que hacen los afectados, se aclara su disposición de aceptar los cargos civiles; pero especifican que su oposición es a los cargos religiosos (sacristán, encargado, tesorero, fiscal, mayordomo o simple topil del templo), y piden que cuando les toque desempeñar uno de tales cargos, se les cambie por otro. Ello no siempre es fácil, pues habría que buscar otro equivalente para no darles ventaja. Por otra parte, no es fácil delimitar hasta dónde empieza una actividad propiamente "confesional", por ejemplo, el encargo de cuidar un bien patrimonial del pueblo, como es el templo. En tres casos, el nombramiento rechazado fue el de simple policía, como en San Juan Logolava, en donde el Jurídico condiciona el desempeño a que no se les imponga "actividades dentro del templo católico, ni participar en procesiones o calendas, sino con motivo a una función específica, como guardar el orden". Lo mismo acontece con los topiles, que rehúsan realizar algunos servicios para el sacerdote. En San Juan Tavela (Sn Juan Petlapa) el pueblo refuta:

> ...como costumbres, nosotros ahí tenemos que ir como correo (llevar cartas, llevar paquetes de algún funcionario, maletas del maestro, del sacerdote, del topógrafo, del asistente rural, etc). Por ese motivo, otras personas que sí cumplían en estos casos, ahora objetan hacerlo también.

La resistencia llega incluso a actividades que aparentemente no tendrían por qué ser objetadas, tales como tocar en la banda de

música, del caso de Logolava. En Guadalupe Victoria (San Juan Juquila, Mixes) el conflicto surgió cuando un músico que había estado tocando durante 16 años, renunció al convertirse a los Testigos de Jehová, y éstos se opusieron a cooperar para comprar instrumentos musicales. En San Pedro Yaneri, donde también renunció el director de la banda, la autoridad aceptó no forzar a los evangélicos a continuar en ella; pero invitarlos para ocasiones extraordinarias. En San Baltazar Guelavía (San Dionisio Ocotepec), un grupo de jóvenes deseaba formar una banda musical y pidió dinero para comprar sus instrumentos. La asamblea accedió al ver que el compromiso era serio; pero los protestantes se opusieron a dar su cooperación, alegando: "la banda es de carácter religioso y para fiestas de carácter particular". Se les respondió: "la banda es de beneficio social: es decir, se emplea para celebrar algunas fiestas nacionales, alguna campaña de algún candidato gubernamental, para recibir a algún funcionario que viene a inaugurar una obra, etc".

El sistema de santos en las culturas mesoamericanas

Las cuatro causas principales de conflictos ocasionados por motivos culturales (la fiesta, el tequio, los cargos y el templo) forman, como se mencionó, un verdadero "complejo cultural" de suma importancia en estas culturas. Para comprenderlo hay que partir de la comunitariedad, característica fundamental de los indígenas. Oaxaca retiene actualmente la mayor parte de las tierras comunales

del país, a las que los ejidatarios tienen acceso mediante el cumplimiento de tareas de reciprocidad; es esto lo que les permite su reproducción social. Algunas de estas prácticas consisten en ayudas de bienes y servicios, con expectativa de devolución en otro momento. La comunidad tradicional no aceptaba la diferenciación individual, ni siquiera económica y requería alto grado de igualdad.

El Estado mexicano permitió a estas comunidades mantener cierta autonomía, respetando su régimen de gobierno: el "sistema de cargos", con reminiscencias prehispánicas, combinadas con formas del cabildo español colonial. Es mediante el desempeño de estos cargos, así como del "tequio" o trabajo comunitario, como cada individuo es valorado, y son también éstas las condiciones para poder gozar de la ciudadanía y, consiguientemente de los derechos a las tierras comunales. El elemento, empero, que aglutina toda la vida comunitaria en estos grupos étnicos es sin duda su cosmovisión religiosa, es decir, su universo simbólico unificante. En la síntesis sincrética producida a lo largo de 500 años de evangelización, la religión india se centra en el "sistema de santos" (Marroquín, 1989: 63-79).

A diferencia de Jehová, deidad del pueblo hebreo seminómada, al que aquél acompañaba incluso al destierro, en la antigüedad mixteco-zapoteca cada territorio habitable era considerado propiedad de cierto numen --el "Señor" del cerro o del lugar--,

quien permitía el uso del espacio como concesión condicionante, a cualquier grupo que allí habitase. Por tanto, cualquiera que hiciese uso de dicho espacio territorial, tenía obligación de tributar para garantizar su protección, especialmente en lo concerniente a la caza o a la agricultura (Carmagnani, 1988: 25-51). Conocemos, incluso, los nombres de las deidades patronales de muchos de los pueblos de los Valles Centrales, y los ritos festivos con que los honraban (Whitecotton, 1985: 178-194).

Con la evangelización de los misioneros, aquellas deidades antiguas se convirtieron en los nuevos "santos". La necesidad de concentrar a los indios en pueblos, hizo que los misioneros asignaran a cada uno el suyo, y ante la falta de personal, delegaron en los "mayordomos" la responsabilidad de organizar el culto. La imagen del santo patrono es "la representación emblemática de la comunidad" (Giménez, 1978: 233-238). Los santos no sólo "significan" la identidad del grupo y cumplen la función "nomizadora" de dar nombre al pueblo, sino que son también su protección frente a amenazas comunes. De ahí la importancia de celebrarle su **fiesta**, sintiendo que la inversión realizada a nivel de lo simbólico, se traducirá posteriormente en bendiciones materiales, especialmente en lo que al control climático se refiere.[27] Los mayordomos, a cuyo cargo corría la celebración, fungían ante todo como administradores: el "santo" poseía sus

[27] Una de las funciones del "dueño" sobrenatural era el control climático de su territorio (Carmagnani, op. cit.)

propios bienes (terrenos, ganado, joyas), que generaban recursos para la fiesta; pero se consideraba una buena gestión si al término de su año de servicio el "tesoro" del santo resultaba aumentado. Con ello obtenían prestigio, a cambio de que su gestión contara en el escalafón dentro del sistema de cargos, para puestos de mayor importancia. Con el transcurrir del tiempo, tales bienes fueron desapareciendo, de modo que las mayordomías constituían un fuerte gravamen y patrimonio de los más favorecidos, por lo que a veces su asignación era impuesta por motivos de nivelación social. Ahora, la mayor parte de los pueblos organiza sus fiestas mediante cooperación de todos los vecinos. El templo, además de ser signo de estatus para la población,[28] es considerado ante todo como la casa de los santos. Al guardar en su interior los patrones de cada uno de los barrios que integran al poblado, se significa y se realiza la unidad del mismo. Los bienes del santo dieron lugar posteriormente a hermandades y cofradías, que luego pasaron a ser "cajas de comunidad" y hasta la fecha cumplen funciones similares de seguridad social. De ahí que el mantenimiento del templo haya sido considerado como una de las prioridades del "tequio".

Sabemos que entre los múltiples rasgos culturales que objetivamente constituyen la forma de vida de un pueblo, en cada momento crítico de su historia éste selecciona subjetivamente algunos cuantos para forjarse una identidad colectiva, que permita

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

a sus miembros, a la vez, su persistencia en el tiempo, mantener la unidad consigo mismos y ser reconocidos como diferentes por los demás pueblos. Ahora bien, los rasgos de mayor jerarquía en los que las comunidades indias de Oaxaca han decidido expresar su identidad colectiva son, precisamente, aquellos recién mencionados, que se relacionan con el "sistema de santos" que es, justamente, el que los protestantes rechazan.

Los evangélicos no sólo atentan contra este central complejo cultural del "sistema de santos", sino que se oponen a creencias y hábitos con ellas relacionados: califican de "idolatría" el culto a las imágenes; se oponen al símbolo de la cruz, de reminiscencias prehispánicas (el venerado "*ollin*"); el derroche de la fiesta patronal y las mayordomías, las danzas autóctonas, la banda, el consumo ritual del mezcal...

En todas las culturas la religión expresa su núcleo más profundo de significado; pero en las comunidades indígenas impregna prácticamente toda la vida: expresa el universo simbólico por todos compartido, brinda formas de socialización primaria y es ocasión de aglutinamiento y cohesión social. El calendario ritual festivo marca las actividades del ciclo agrícola; la mitología norma las estructuras de parentesco (extendidas mediante compadrazgos), alcanza incluso al traje autóctono[29], a la configuración geográfica

[29] Ej.: los bordados tacuates, con los animales que son los "tona" del grupo.

del poblado,[30] a la dieta alimenticia, a las expresiones artísticas y recreativas y a las formas de defensa colectivas. Incluso en el escalafón del sistema de cargos, los de índole política se traslapan con los religiosos.

Ahora nos explicamos lo duro de la reacción: "No estamos de acuerdo en perder nuestras costumbres y tradiciones como grupo étnico y como mexicanos --dijeron los de San Pedro y San Pablo Ayutla-- por eso no podemos seguirlos tolerando." "Dividen la identidad de la comunidad católica --dice la autoridad de San José Chacalapa, agencia de San Pedro Pochutla--, si estos trabajos no se paran, el pueblo quedará dividido en lo más íntimo de su identidad: su religión católica."

Entendemos también la lógica de las represalias: si no se prestan a dar las cooperaciones exigidas por pertenecer a la comunidad, ellos solos se han marginado. En La Compañía, Ejutla, la asamblea simplemente "decidió no molestarlos para nada, ni tequio, ni servicios, ni cooperaciones; pero se les desconocen sus derechos como ciudadanos, no contando con apoyos de ninguna autoridad". En Santiago Zacatepec (Mixe) les advirtieron: "si no quieren servir a la comunidad, que vayan adonde puedan vivir sin cooperar". Esto se comprueba al constatar que las mismas medidas punitivas (privación de derechos ciudadanos) suelen aplicarse también a los emigrados

---

[30] El templo en el centro y los barrios en los contornos, dedicados cada cual a un santo secundario.

que dejan de colaborar con la fiesta, el tequio y los cargos.

En el sentir de los pueblos, si bien hay que respetar los derechos humanos individuales --específicamente la libertad de creencias, garantizada por el artículo 24 de la Constitución--, también se va tomando conciencia de que hay derechos humanos comunitarios, incluso amparados ahora por las reformas propuestas al artículo 4o de la Constitución. Entonces, se puede interpretar que la oposición, más que ser una cuestión de la Iglesia católica, se trata de una estrategia de resistencia cultural de las comunidades como tales. Así lo sienten los de la ranchería Guadalupe Victoria (Santa María Tlahuitoltepec) cuando responden al Jurídico:

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

HACIA UNA INTERPRETACIÓN DEL CONFLICTO

¿POR QUÉ SE CONVIERTE LA GENTE?

Si la nueva religión resulta tan desestabilizadora para su cultura; si las represalias son tan intensas; si se desbaratan sus propios vínculos sociales de entreayuda (parentesco, compadrazgos, mayordomías o vecindario); si se les obliga a romper hasta con sus antepasados (quema de imágenes heredadas, abandono de responsos conmemorativos); si tienen que cambiar de domicilio (nuevos barrios formados para estar cerca de los cofrades y del templo), e incluso, si tienen que abandonar el poblado, en los casos de ostracismo... ¿por qué, a pesar de todo ello, parece haber tanto entusiasmo en cambiar a una religión que les acarrea tan graves contratiempos?

La hipótesis que se manejaba hace apenas unos años, avalada por un grupo de antropólogos en el "Informe Mariátegui" y repetida por los jerarcas católicos en declaraciones de prensa, implica el recurso a factores externos: se trataría de una supuesta estrategia del imperialismo, para hacernos perder la cultura propia. Esta hipótesis aparece a todas luces insuficiente, pues, aparte de que no se ha podido demostrar, no resuelve los interrogantes acerca del porqué de las conversiones (no es creíble que el pueblo tenga una

fe tan superficial, como para cambiarla "por un kilo de arroz", como hay quien así lo afirma).

Crisis de la Comunidad Tradicional

Una hipótesis explicativa del fenómeno lo relacionaría con las transformaciones que indudablemente han tenido las comunidades indígenas. Más arriba se indicó cómo la agreste orografía del estado permitió la sobrevivencia, con relativa estabilidad, de algunas formas de vida antiguas. Como ya se dijo, durante el cardenismo, la meta de hacer llegar los logros de la Revolución a dichas comunidades fue procurada mediante las carreteras y las escuelas. Fue así como el medio indígena comenzó a abrirse al exterior. La escuela introduce la forma científica de ver la vida, destruyendo antiguas concepciones míticas; pero también fungió como factor desculturizante, al obligar a la castellanización forzosa y al abandono del traje autóctono.

La desculturización de las comunidades se acentuó después de la Revolución con la crisis por la que entonces atravesó el campo oaxaqueño, debida a la sequía y el hambruna. Un sector de la población tuvo que emigrar, ayudados muchas veces por los protestantes. Desde entonces, el prestigio que da la salida temporal del pueblo, para tener acceso al "progreso" y a la educación media y superior, modificó el estilo de vida. Efectivamente, para salir a estudiar se requieren recursos

monetarios. Se abandonó así el autarquismo económico y se introdujo la economía de mercado, es decir, se tuvo que producir para vender.

La desintegración de la comunidad se acentuó con la crisis en el medio rural a partir de los años sesenta. Para entonces, la economía indígena estaba ya plenamente monetarizada. La reducción del precio de los productos agrícolas, específicamente del maíz, y la reducción del salario rural provoca el deterioro de las condiciones de vida de la población, con sus secuelas de desnutrición y de enfermedad. Gran parte de los miembros de estas comunidades tienen nuevamente que emigrar. En décadas anteriores la migración había sido un fenómeno esporádico, debido a causas conyunturales. En cambio, a partir de 1970 y, sobre todo, de 1980, el fenómeno obedece a razones estructurales, de modo que ahora el éxodo se vuelve constante y progresivo (Ramos Pioquinto, inédito). Es el tiempo del crecimiento acelerado de las ciudades y de la mayor diferenciación regional. A medida que el modelo neoliberal se va implantando, se intenta la integración trunca y dependiente de la economía mundial global. El capitalismo monopólico interviene directamente en el medio indígena.

La integración a la sociedad nacional y la formación de nuevas identidades más complejas (como la "identidad nacional") provocó algunas transformaciones en las pautas culturales de mayor significación: a partir de 1950 se modifica la organización de las

fiestas, debido a lo gravoso que resultaban ya las mayordomías, fueron sustituidas por cooperaciones de todos los vecinos, y junto con la producción de artesanías, las fiestas son convertidas en folclore de promoción turística. El sistema de cargos perdió su espíritu democrático, cuando el candidato a la presidencia municipal --cargo que es ya remunerado-- empezó a ser designado desde la capital del estado, en aras de asegurar al partido oficial un clientelismo político. Por otro lado, el régimen mismo de partidos políticos contribuye a la desestabilización del escalafón tradicional. El tequio o trabajo comunitario no retribuido fue elevado, ciertamente, a categoría constitucional en el estado; pero, a la vez, aprovechado como mano de obra gratuita, para abaratar costos de programas diseñados desde el exterior. En realidad, el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) deteriora el salario del trabajador, al prolongar el tiempo de trabajo destinado a la reproducción social, ya que con anterioridad las comunidades especificaban tiempos y lugares precisos para realizar estas labores.

¿Nueva situación y nueva religión?

Para corroborar la hipótesis de que esta crisis de las comunidades tradicionales sería el factor explicativo de las conversiones y, por ende, de los conflictos a que éstas dan cabida, será preciso atender a los tiempos y lugares en que tales

conflictos proliferaron.

Según la **distribución regional** de los conflictos, aparece que son la Sierra Norte, la Mixteca y los Valles Centrales los que concentran la mayoría de ellos, con unos ochenta conflictos en cada una de éstas regiones (gráficas 9 y 10; cuadro 10). Entre ellas existe cierta diferencia, pues mientras los conflictos de los Valles Centrales fueron de poca intensidad (véanse la gráfica 10 y el cuadro 7), los de las otras dos regiones tuvieron mayor gravedad.

Una variable común es que son precisamente la Sierra Juárez, la Mixteca y, sobre todo, los Valles Centrales, donde la tradición protestante ha sido más sostenida con respecto al resto del estado, y además, ha estado a cargo de las tradicionales iglesias histórico-denominacionales[31]. Por cierto, como ya se vio anteriormente, la Sierra Juárez y la Mixteca son las que tienen la mayor población protestante en números absolutos (17,000); aunque si se atiende a los porcentajes, se encuentran en el extremo opuesto (10.3% y 3.6% respectivamente) (véase mapa 1).

Sin embargo, existen otros factores más relevantes: tanto la economía de la Sierra Juárez como la de la Mixteca han sido

[31] Desde los cuarenta hubo algunas comunidades florecientes en estas regiones: en los Valles Centrales: Nazareno Etla, Santiago Tenango, San Francisco Telixtlahuaca, en la Mixteca: Santo Domingo Nuxaa, Yanhuitlán, y en la Sierra Juárez: Yatzachi el Bajo y otras.

calificadas como "de infrasubsistencia", es decir, que no permiten ya más la reproducción social de la comunidad campesina. Por ello las familias deben complementar sus ingresos con el trabajo asalariado, logrado aquí mediante la emigración a otras localidades. Según los especialistas (Sorrosa, inédito), las regiones que desde los setenta soportan esta clase de economía son, cabalmente, la Sierra Norte y la Mixteca, seguidas de la Sierra Sur y la Cañada, es decir, las zonas donde se han dado los conflictos mayores (gráfica 10). Otro factor significativo que también distingue a las tres regiones consiste en que son las que tienen mayor población indígena en proceso reciente de apertura hacia el exterior.[32]

En cuanto a las fechas de los conflictos, vemos que se intensifican a mediados de los setenta y se disparan a partir de la segunda mitad de la década siguiente, que es cuando se pone en práctica el modelo neoliberal en la economía. Coincide perfectamente con la aguda crisis por la que atravesaba el país, especialmente el agro oaxaqueño, donde la producción tradicional del maíz se vino abajo y fue desplazada por otros productos más comerciales: mientras que en los cuarenta el cultivo del maíz ocupaba el 86.1% de la superficie total dedicada a la siembra y esta proporción más o menos se sostenía en los cincuenta y sesenta

[32] Esto se corrobora si tomamos en cuenta otros distritos conflictivos, como Cuicatlán, Miahuatlán, Choapam, pertenecientes a las regiones que siguieron a éstas en su número de conflictos, y que también aglutinan importantes núcleos indígenas de reciente apertura al exterior (véase gráfica 9).

con el 82.3% y 74% respectivamente, en la década de 1970 a 1979 el cultivo de maíz no creció y, en cambio, las frutas tropicales y la caña de azúcar resultaron favorecidas. En la primera mitad de los ochenta la superficie destinada a los granos básicos decreció hasta ocupar tan sólo el 53.4% de la superficie, mientras crecía la destinada al café, a los frutales o a los productos semindustrializables. De 1985 a 1990 la situación alcanza su máxima gravedad, pues el maíz desciende 30 puntos porcentuales, mientras el café se incrementa 40 y los frutales, 24.

Considero importante recalcar las implicaciones culturales de este desplazamiento del maíz por el café como producto principal en el estado. Desde su inicio en los años cuarenta, el cultivo del café aparece como causante del fin del trueque y del comienzo de la monetarización del mercado; causante también de la aparición de los acaparadores y sus funciones caciquiles, y de la modificación de pautas culturales.[33] El maíz, por su parte, además de ser el cultivo más vinculado a la tradición, depende determinantemente de la regularidad climática, al menos en esta zona. Sabemos que el ritual festivo sirve como criterio para las actividades agrícolas: los dos polos del ciclo litúrgico --que en las comunidades indias no son Semana Santa y Navidad, como para la Iglesia oficial, sino Semana Santa y Todos Santos-- marcan en algunos lugares, respectivamente, la siembra y la cosecha de la milpa. Pero también

[33] Un ejemplo de este proceso fue estudiado entre los chatinos de Penixtlahuaca por J. Hernández Díaz (1987: 43-52).

la fiesta patronal, a lo largo de los siglos, fue acomodada para marcar alguna actividad agrícola importante.[34] Así, en nuestro caso ejemplar de Logolava, el pueblo tiene dos fiestas principales, San Juan Bautista y La Candelaria, que corresponden respectivamente a las fechas de siembra y de cosecha del maíz (aparte de otra siembra "tempranera"). El café y los otros nuevos productos tienen otros tiempos. Los trabajos agrícolas necesarios no coinciden con las fechas del calendario festivo tradicional, y cuando llega la fiesta, la gente no tiene dinero para gastar y así su ofrenda se vuelve más gravosa. Pero además, los nuevos cultivos --y con mayor razón, la actividad industrial-- no están tan ligados a los avatares climáticos; los santos, pues, no parecen tan necesarios y, para colmo, su protección deja ya de sentirse en estos tiempos de crisis para las comunidades indias. No es casual, entonces, que el declive del maíz coincida con la presencia de nuevos grupos religiosos.

Este impacto del cambio de producción se produjo de manera desigual en las diversas regiones, y nuevamente las zonas más afectadas por este cambio de producción son la Sierra Juárez, la

---

[34] Las fiestas patronales en la mayoría de los pueblos oaxaqueños se tienen durante el verano y el otoño. En caso desusual de algún santo cuya fiesta correspondiera a tiempos en que la comunidad no tiene excedente, su celebración se traslada una novena de meses. Ejemplos de esto son Betaza, San Vicente Piñas y Lachiroag. En este último lugar, la fiesta de San Cristóbal, celebrada en noviembre antes de ser "descontinuado", fue transladada a agosto. Al introducirse el cultivo del café, la Virgen de la Soledad, un santo secundario en el lugar, desplazó al patrono, pues es en su día cuando el nuevo producto proporciona la mayor ganancia.

Mixteca y parte de los Valles Centrales.[35] Traslapando las gráficas, puede apreciarse que el mayor número de conflictos religiosos coincide, punto por punto, con las fechas de decadencia del maíz (gráfica 5), la cual hace muy probable una relación de causalidad entre ambos factores. Esto se puede confirmar con el ejemplo de los mixes, entre quienes los conflictos fueron más numerosos e intensos. Allí, la presencia protestante sólo fue significativa a partir de los setenta, teniendo desde entonces un crecimiento muy acelerado (cuadro 10); pero fue a fines de la década siguiente cuando comenzaron los problemas más fuertes. Precisamente es este el tiempo cuando se registra la caída del maíz y la apertura de la comunidad hacia el exterior.

El caso de los Valles Centrales, por su parte, merece una aclaración suplementaria. Aunque, como se dijo, tuvo una proporción de conflictos semejante a las anteriores éstos fueron notoriamente de menor intensidad (cuadro 7, gráfica 10). Atendiendo a su caracterización se constata que, como en las otras dos regiones, también se encuentran en ella bastantes poblados pequeños, de alta concentración indígena y relativamente aislados, que tienen "economía de infrasubsistencia" (como sería la de nuestro caso ejemplar San Juan Logolava, allí ubicado), lo cual confirma nuestra hipótesis.

---

[35] Nuevamente me remito al trabajo inédito de Sorrosa, citado por Olga Montes (1995). Me favorezco con las intuiciones de esta autora en un trabajo que realizamos conjuntamente.

Pero también en los Valles Centrales se encuentra la capital del estado y los pueblos comarcanos, verdaderas ciudades dormitorio, los cuales tienen un desarrollo industrial considerable, gran concentración de población, mayor grado de escolaridad y fuerte actividad comercial y artesanal. La mayor experiencia de vida urbana hace a esta región notoriamente diferente. Estos elementos, además, obligan a superar el determinismo economicista y la generalización, que atribuiría las conversiones puramente a factores de precariedad de vida, como si la necesidad fuese madre de las innovaciones.

Es preciso también prestar atención a los factores socioculturales derivados de la modernidad, ésta con sus secuelas de secularismo y pluralismo va alcanzando al medio indígena, a medida que éste se abre al exterior. Dada la función económica que cumple la religión --hacer compatible la realidad socioeconómica con la cosmovisión cultural-, resulta comprensible que las profundas transformaciones que implicó el neoliberalismo en el campo, hayan tenido repercusiones a nivel de lo religioso.

¿POR QUÉ ENTONCES NO HAY MÁS CONVERSIONES?

Frente a las reflexiones anteriores acerca de la crisis de la comunidad tradicional y de los profundos cambios tanto económicos,

como políticos, culturales y de movilidad social que conlleva, se presenta un nuevo interrogante: ¿si la religión está tan ligada a la realidad socioeconómica y si ésta se ha transformado tan profundamente, por qué entonces no son más los que se convierten?

Para superar el determinismo economicista viene bien citar los sugerentes planteamientos de Robert Wuthnow (1987: 145-214).[36] Este autor explica los momentos de crisis ideológica, por analogía con lo que acontece con el evolucionismo biológico. Tal como entiendo la cuestión genética, se presupone que cuando cierto entorno ecológico se modifica, las mutaciones o "anomalías" que constantemente se presentan parecen remarcarse o proliferar en los nuevos miembros de las especies cuya supervivencia es amenazada. Algunas de dichas "anomalías" resultan más adecuadas a la nueva situación, por lo que son estos especímenes los que tendrán mayor viabilidad, ya que la retención más estable de esas mutaciones deviene, a su vez, favorecida por el mismo medio ambiente.

Al aplicar este modelo a nuestro caso, partiríamos de la crisis que la modernidad provoca en la comunidad indígena tradicional, iniciada en los cuarenta, pero acentuada de un cuarto de siglo para acá y acelerada aún más en los últimos años. La comunidad ha dejado de garantizar la supervivencia de sus miembros, muchos de los cuales tienen que salir para ganarse la vida, cada

[36] Gilberto Giménez (1990) los cita y los aplica a los cambios de identidad religiosa.

cual como pueda. Esta situación es percibida en el estado de latencia propio de lo religioso y, más concretamente, desde el "sistema de santos", por ser éstos, como se mencionó, la manifestación emblemática y la protección de la comunidad, como lo refleja la expresión: "¡los santos fallaron"!

Dado que las comunidades rurales han dejado de ser homogéneas, los cambios económicos aludidos son resentidos de manera diversa. Un sector, que posiblemente haya tenido mayor experiencia de apertura al exterior, percibe que la situación ha dejado de ser lo que era tradicionalmente y tiende a avergonzarse de sus costumbres, que interpreta como causa de retraso ante la modernidad. No extraña entonces, que también sea éste el sector más receptivo al proselitismo de los nuevos grupos "proféticos", que se presentan a sí mismos como portadores de un saber iniciático más "verdadero" y como promotores de una teología en donde la salvación se realiza individualmente, sin mediaciones comunitarias.

También es probable que ese mismo sector modernizado no sea asediado por tentaciones convercionistas y derive hacia formas de catolicismo urbano, más devocionales e individualistas, o incluso, que opte directamente por doctrinas secularistas. En cambio, el sector más tradicional, cuyos intereses dependen del mantenimiento de la situación vigente (quizás sean los ancianos, con posiciones caciquiles), reaccionará de manera totalmente opuesta a la descrita y tenderá a resistir los cambios, reforzando sus costumbres y

signos de identidad, tal como hicieran anteriormente con motivo de la crisis liberal. En efecto, cuando a fines del siglo pasado y comienzos del presente se intentó suprimir por decreto el régimen corporativo, para poder apropiarse de las tierras comunales, la estrategia de resistencia exitosa de estas culturas fue entonces reforzar sus pautas culturales tradicionales, gracias a lo cual pudieron subsistir. Dicho sector tradicional concentra ahora toda su energía en la conservación de la fiesta. Esto es así porque, como se recordará, con el santo patrono se guarda una relación de reciprocidad del tipo "*do ut des*" (el pueblo le dedica su fiesta, esperando que el Santo se encargue del control climático, inalcanzable para ellos) (Giménez, 1978: 147-49). El nuevo grupo disidente representa entonces un enemigo que desestabiliza a la comunidad y que pone en peligro la subsistencia colectiva, por lo que su resistencia lo empujará a la intolerancia.

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

relaciones más primarias, y que al mismo tiempo mantienen continuidad con la cultura tradicional y son conscientes de los nuevos problemas económico-políticos, puede ser el medio para hallar nuevas formas de identidad colectiva y de aglutinamiento, en una comunidad que no absorba sino respete las individualidades. Al proponerse nuevas maneras de organización y de lucha en defensa de los intereses comunitarios, los grupos étnicos posiblemente encontrarán nuevas identidades interconfesionales y formas de cooperación "ecuménicas" (como se ha visto en torno a las cooperativas cafetaleras del Istmo --la Unión de Campesinos Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI)--, en las que ha habido fuerte participación protestante).

En el caso de los nuevos grupos protestantes, al abandonar con resentimiento el "**sistema de santos**", se pasan a otro sistema alterno presente, el "**sistema del Espíritu**", central sobre todo en los grupos pentecostales. En ellos, la comunicación con la divinidad se da directamente, sin mediaciones de los santos ni de la comunidad. En ellos, además, encuentran nuevas identidades (ya no de tipo étnico, sino religioso) y nuevas redes de entreayuda (incluso con profesionistas de la ciudad que les tienden la mano), en sustitución de las que dejan (el compadrazgo). La tendencia de los indígenas a la refuncionalización de las innovaciones desde el propio "ethos", les permite recuperar otras pautas de la religión popular tradicional, tales como la emotividad espontánea, la sanación por la fe, el trance chamánico, el liderazgo carismático,

la fascinación por lo maravilloso (la glosolalia) e interpretaciones bíblicas apocalípticas y milenaristas cercanas al discurso mítico antiguo. Por cierto que en poblaciones que son ya prácticamente protestanes (Delicias, en San Juan Juquila Vijangos), han recuperado incluso el "fandango" de los matrimonios zapotecos.

CONVERSIÓN, IDENTIDAD Y CULTURA MODERNA

Cambios en las identidades religiosas

Si los nuevos movimientos religiosos recuperan pautas tradicionales no tan valoradas por la Iglesia católica y que también suscitan la memoria colectiva y mantienen continuidad con la antigua tradición de los antepasados, al mismo tiempo permiten a los indígenas una rearticulación mejor con la modernidad, al tiempo que les proporcionan nuevas formas de identidad:

1. **Construcción de las identidades religiosas.** Las identidades se construyen siempre en referencia a las alteridades, pues son procesos subjetivos de diferenciación. Cuando no había practicantes de otra religión, los indígenas no tenían conciencia de su pertenencia a una confesionalidad particular. En el poblado no

había "católicos", y la gente se sentía simplemente "zapotecos", "mixes", "chatinos"... Por esto, ante el reclamo de no colaborar con la fiesta "pagana" o "católica", las autoridades responden alegando que se trata simplemente de la fiesta del pueblo, en la que todos los miembros del mismo participan, pues no hacerlo significa no pertenencer a la comunidad.

Ahora, ante la presencia de un grupo, aunque minúsculo pero con nueva identidad religiosa propia, se provoca que los católicos hagan otro tanto y comiencen a tener sentido de su pertenencia confesional. La cuestión se problematiza debido al estado de "hipercatectización" propio de la identidad de los grupos sectarios. Este término, de utilidad heurística para lo que se está tratando, ha sido clarificado por Devereux:[37] Supone que cualquier individuo posee múltiples identidades, según sus diversos círculos de pertenencia; pero a veces sucede que una de estas dimensiones de la identidad individual absorbe o inhibe a las demás. De esta forma, por ejemplo, los nuevos prosélitos dejan de sentirse zapotecos o indígenas, para considerarse a sí mismos exclusivamente como testigos de Jehová.

2. **Cambio de identidad**. Puede ser útil explicitar las categorías lógicas subyacentes en este cambio. No se trata aquí de

---

[37] Citado por Giménez (1990). Se ejemplifica cuando en tiempos del nacismo se despojó a los judíos de cualquier identidad de clase o profesión para ser considerados únicamente en su identidad étnica.

las simples **transformaciones** que sufren las identidades en su adaptación a nuevas circunstancias,[38] pues sabemos que las identidades sociales están en variación constante. Se trata más bien del cambio por **mutación** de identidad, es decir, del abandono de un sistema religioso para asumir otro diferente. Precisando aún más, tampoco se trata de la mutación de identidad mediante la **incorporación**, o sea, cuando un grupo pierde la suya propia, al ser absorbido dentro de una unidad más amplia (por ejemplo, cuando ciertos grupos religiosos comienzan a reconocerse en una genérica identidad "evangélica").[39] Las conversiones religiosas, que en el medio rural oaxaqueño representan un fenómeno casi masivo, suponen una mutación de identidad por cierto tipo de **diferenciación**: no aquélla originada por **división**, es decir, la que se da cuando el grupo escindido ya tenía anteriormente rasgos propios,[40] sino que se dividen más bien por **proliferación**, o sea, cuando surgen a partir de un grupo madre, en este caso los católicos (Giménez, 1990).

No deja de intrigar esta migración de identidades, no obstante

---

[38] Se ejemplifica en los cambios sufridos en la historia de la identidad tacuate (una microetnia oaxqueña): en momentos de esplendor, abundaron en signos de identidad; pero en los momentos de decadencia, esos mismos signos se convirtieron en estigma (Marroquín, 1995: 111-126).

[39] En el ejemplo anterior de los tacuates, ante la crisis por la que atraviesan, se reconocen ahora como miembros de la familia de los mixtecos de la costa, o incluso, genéricamente como indígenas.

[40] En Aloapam, el grupo opositor a la hegemonía de los caciques, se convirtió al protestantismo para evitar los controles.

lo gravoso de las consecuencias por afrontar. Puede presumirse de cierto interés compensatorio, no tanto de índole económica, sino de seguridad ante la crisis de la comunidad (nuevas relaciones con profesionistas de fuera, nuevas redes de solidaridad entre cofrades, exención de ciertos trabajos no remunerados y de gastos rituales, etc.). Sin embargo, el mero cálculo del interés nunca es determinante en conversiones religiosas auténticas, en las que van en juego actitudes muy profundas ante la vida. Es posible que al haber percibido de alguna forma que el nuevo grupo ofrece mejores condiciones para la sobrevivencia, se comience a responder a los requerimientos y a frecuentarlo. Poco a poco se va compenetrando en el nuevo estilo de vida y, como estos grupos suelen aislarse de la comunidad, se va adquiriendo la nueva identidad.

3. **Modificación de identidades colectivas.** La religión católica brindaba hasta hace relativamente poco tiempo, algunos símbolos reconocidos por casi todos los mexicanos, como constitutivos de la identidad nacional (Guadalupe), siendo negados sólo por ciertas minorías "extranjerizantes". Ahora, en la medida en que crece la visión secular de la vida y en que los nuevos movimientos religiosos se mexicanizan, aquellos símbolos pierden su función aglutinadora de autorreconocimiento. Otro tanto acontece a nivel comunitario. La religión ya no proporciona aquel "universo simbólico" aglutinador, unificante, compartido por todos y que recababa la misma la adhesión del sentido común. Ahora la identidad colectiva debe construirse recurriendo a nuevas formas ajenas a lo

religioso.

4. **Privatización de la fe.** La fe se convierte en asunto de vida privada, a la que cada cual, individualmente, acepta en la medida que "más le agrade". El ritual, hasta ahora ejercido de manera pública en el espacio abierto y central del poblado, se reduce al que el grupo realice "al interior del templo", y es normado por la autoridad. Ello va de acuerdo con la tendencia mencionada en el capítulo anterior, que algunos denominan "**la tribalización de la fe**", es decir, abandonar las grandes instituciones eclesiales y afiliarse a grupos pequeños, dentro o fuera de las iglesias.

5. **Introducción del pluralismo.** Las condiciones de la vida moderna implican el debilitamiento de los fanatismos y de la intolerancia. Esta actitud de negación y rechazo de personas o grupos que profesan creencias o ideologías diferentes a las propias, no es necesariamente negativa. En el caso estudiado puede explicarse como actitud de autodefensa de comunidades étnicas ante grupos religiosos que parecen amenazar ofensivamente su territorio y su identidad. Puede también justificarse ante la agresividad proselitista de ciertas sectas (Giménez, 1995).

Poco a poco las comunidades van cobrando conciencia de que la convivencia con grupos de religión diversa es irreversible. La situación de monopolio religioso ha cambiado ya definitivamente y

es posible que derive hacia una situación de "mercado" y libre competencia, lo cual dará cabida al pluralismo. Esta última es una actitud propia de la vida moderna y de la cultura urbana. En capítulo anterior ya comenzamos a tratar este punto; pero entonces el racionalismo secular permanecía en el ámbito subjetivo (nivel de las conciencias). Ahora el proceso da un paso más y pasa al objetivo (el nivel socioestructural), pues hay ya en el medio una variedad de oferta cosmovisiva --el sincretismo tradicional, el catolicismo oficial, las variantes católicas urbanizadas, la teología de la liberación, el secularismo y la gran variedad de grupos de inspiración protestante-- que compite por lograr la adhesión de cada uno de los miembros de la comunidad. La única forma de evitar confrontaciones como las que se están revisando es aceptar la nueva realidad y aprender a respetar y a dialogar con los disidentes.

5. **Laicización de la autoridad.** La primera legitimación del poder tuvo signo religioso. En las religiones cosmogónicas se reconocía como líderes a quienes demostraban capacidades superiores, referidas incluso al control climático o a la punición mágica contra los enemigos. En Mesoamérica, los monarcas eran considerados semidioses, pudiendo recibir ofrendas sacrificiales (Frazer, 1980: 113-121), y todavía hoy algunos grupos le reconocen al chamán cierta autoridad política.[41] En el medio indígena, por

[41] Esta circunstancia, como observa Claudia Olvera (1992), no fue considerada por la nueva Ley de Cultos y Asociaciones Religiosas, que prohíbe a los ministros de culto ser elegidos para

consiguiente, hay reminiscencias de aquella sacralización del poder: en el sistema de cargos, como se dijo, se imbrican los servicios de índole religiosa y civil; el relevo de autoridades, en algunos pueblos, es antecedido de la velación del bastón de mando en el altar y termina con la misa; el presidente municipal decide en algunos aspectos religiosos, tales como nombramiento de encargado del templo, organización de fiestas religiosas, y llega a veces hasta a encargarse de conseguir sacerdote para Semana Santa, asignar horario de apertura del templo e, inclusive, de las confesiones (Zoquitlán).

Ahora el grupo protestante exige que la autoridad sea realmente laica[42] y que la Iglesia católica ejerza por sí sola funciones que antes hacía desde la autoridad. Ninguna de las visiones del mundo que compiten actualmente en el campo cosmovisivo, debe imponerse en forma coercitiva. Al gobierno --en la medida que sea realmente "laico"-- no le toca apoyar a una o a otra, sino simplemente poner las reglas de juego --la tolerancia y la libertad de creencias-- como el "*laissez-faire*" del mercado capitalista (Berger, 1967: 190-218).

Un ejemplo lo tenemos en el escrito que los evangélicos de San

---

cargos públicos.

[42] En el caso ejemplar de Logolava, por ejemplo, se argumenta aludiendo a la separación entre Iglesia y Estado decretada por Benito Juárez.

Isidro Lagunas (San Andrés Lagunas) dirigen al presidente municipal, rehusándose a cooperar para la reconstrucción del templo católico:

> A) La Constitución política es superior a las ordenaciones del municipio y ésta respeta las creencias individuales.
>
> B) Las religiones son como los partidos políticos: nos reunimos personas que pensamos igual y no podemos ayudar los del PRI a los del PRD.
>
> C) La autoridad está desligada de cualquier grupo religioso, por lo que no debe intervenir a favor de ninguna religión. Sólo cuidar el orden de cada grupo religioso, pero sin meterse en ninguno.

6. **Secularización de actividades religiosas.** Juntamente con la laicización de la autoridad, los nuevos grupos presionan para el repliegue de actividades confesionales en la escuela, en las diversiones festivas, en los cementerios, etc. Con esto se favorece la tendencia característica de la modernidad, a la autonomización de lo religioso, replegándose éste a su esfera propia. Curiosamente, parecen ser los pentecostales, tan imbuidos del pensamiento religioso y hasta mágico, los que en su afán por obtener apoyo de las autoridades centrales recurren al discurso racionalista "moderno" para hacer propaganda de su fe. Más que en elementos sobrenaturales --aunque no dejan de hacerlo-- se apoyan en elementos éticos, aludiendo a los beneficios de moralidad cívica que aporta su fe (lucha contra el alcoholismo, alfabetización, espíritu laborioso y responsable, etcétera).

7. **Replanteamiento de los derechos indios.** Recientemente se ha despertado un sentimiento de dignidad que nos mueve a

solidarizarnos con todos aquellos vejados en sus derechos como seres humanos. Entre estos derechos, la libertad de creencia ha sido un logro contra todas las intolerancias y fanatismos. Ahora bien, es sabido que la toma de conciencia de los derechos humanos ha pasado por tres generaciones. La primera correspondió a los del individuo en su calidad de especie humana; los segundos fueron los derechos comunitarios a una vida digna, violados al permitir estructuras económicas injustas. La tercera generación es sensible a las diferencias: los derechos que corresponden en cuanto género, etnia o raza. Los protestantes tienen razón al quejarse de no ser respetados en su fe. Pero las comunidades indias tampoco carecen de aquella al alegar que los protestantes, al rehusarse a seguir tradiciones inveteradas, están atentando contra los derechos comunitarios. Al artículo 24 de la Constitución (y las recientes reformas al 130) corresponden las reformas al artículo 4o, el cual reconoce:

> La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social...

Estas reformas constitucionales parecen ser signo de que el gobierno ha superado la política de integración indigenista, que durante medio siglo fue la oficial y que ahora va siendo más sensible a otros planteamientos antropológicos más respetuosos de estas culturas. La nueva actitud parece reflejarse también en los programas de instituciones oficiales que tienen que ver directamente con las culturas indias. Sin embargo, al analizar la

práctica real de otras dependencias, que si bien trabajan en este medio no se plantean expresamente la cuestión indígena (asuntos agrarios, educativos, sanitarios, etc.), no parece notarse cambio alguno. Así acontece con la cuestión religiosa. Las intervenciones del Jurídico al tratar de defender los derechos de las supuestas víctimas contra la intolerancia religiosa, continúan en la política desculturizadora, pues la normatividad que van sentando modifica de hecho las costumbres.

8. **Modificación de las estructuras pastorales católicas.** Es posible que para la migración de identidades religiosas influya no poco lo que acontece en el seno de la Iglesia católica. En el medio indígena, la renovación conciliar incrementó el desconcierto que ya antes se había despertado ante aquella institución, concretamente debido a ciertas alianzas de sectores del clero con el poder local (véase parte IV). El celibato eclesiástico y los largos años de seminario hacen poco atractivo para los jóvenes este estilo de vida. La crisis vocacional se resiente sobre todo en el campo, donde el sacerdote tiene que atender varias localidades, distantes y poco comunicadas y deja insatisfechas algunas demandas religiosas. Por otra parte, el carácter racionalista y erudito de la teología clerical, así como el formalismo de la liturgia romana, resultan todavía ajenos a la religión popular, más proclive a la espontaneidad emotiva. A esto se añade la crisis de pertenencia en todas las instituciones occidentales, que, naturalmente, alcanza a la misma institución eclesiástica.

Este vacío de atención pastoral está siendo llenado por los nuevos grupos religiosos, con un estilo de culto más cálido y espontáneo, con relaciones primarias entre los cofrades y con menor grado de institucionalidad. Ante este crecimiento, el clero católico tiene que responder de alguna forma. Una de ella son las campañas contra las sectas, utilizando a veces las mismas tácticas de sus adversarios (Amatulli, 1984a, b, 1985). Otra es la implantación de agentes de pastoral laicales, de extracción del mismo poblado, quienes con mayor conocimiento bíblico y en grupos pequeños dan una mejor atención al pueblo católico. Las comunidades eclesiales de base añaden a esto el compromiso con el cambio socioeconómico. Están convencidas de que el acceso a la modernidad no puede ser indiscriminado, como sería la vía intentada por sus hermanos disidentes ya que en ese caso la integración se atrofiaría y se daría en condiciones de explotación. Proponen, por tanto, un nuevo proyecto sociopolítico más popular, que implica transformaciones económicas a nivel de la sociedad global. La nueva situación presenta para la Iglesia un nuevo desafío: abandonar una pastoral ejercida desde el poder y en situación monopólica, y educar para el pluralismo, el diálogo y el ecumenismo, en el respeto a los creyentes de otras maneras de entender el cristianismo, sin fomentar la confrontación conflictiva.

CONCLUSION

Toda crisis tiene que ver de alguna manera con el tiempo, pues implica una comparación entre el pasado y el porvenir. Las circunstancias que hicieron que las comunidades indígenas de Oaxaca se abriesen al exterior, mediante la occidentalización forzosa, provocaron cambios importantes en su estilo de vida: en lo **económico**, incorporación al mercado, formas incipientes de industrialización, cambio de cultivos, etc. En lo **cultural**, el turismo, las carreteras y la televisión generan el consumismo y la conversión de algunas costumbres en folclore. En lo **social**, desajuste en el sistema de cargos, en las formas de elección de la autoridad, degeneración del "tequio", y movilidad migracional que se vuelve estructural. La combinación de todo esto significa un choque respecto a la mentalidad tradicional y un factor de desestructuración tanto del tejido social (poblado, estructuras) como de las creencias tradicionales. Es en este contexto de la crisis de la comunidad indígena, que se producen los nuevos movimientos religiosos.

Desde sus orígenes, el protestantismo se consideró una respuesta religiosa a la modernización: la ascesis intramundana de los puritanos y el cumplimiento del deber en una actividad económica racional fueron impulsores del naciente capitalismo manufacturero (Weber 1901). Es verdad que los nuevos movimientos

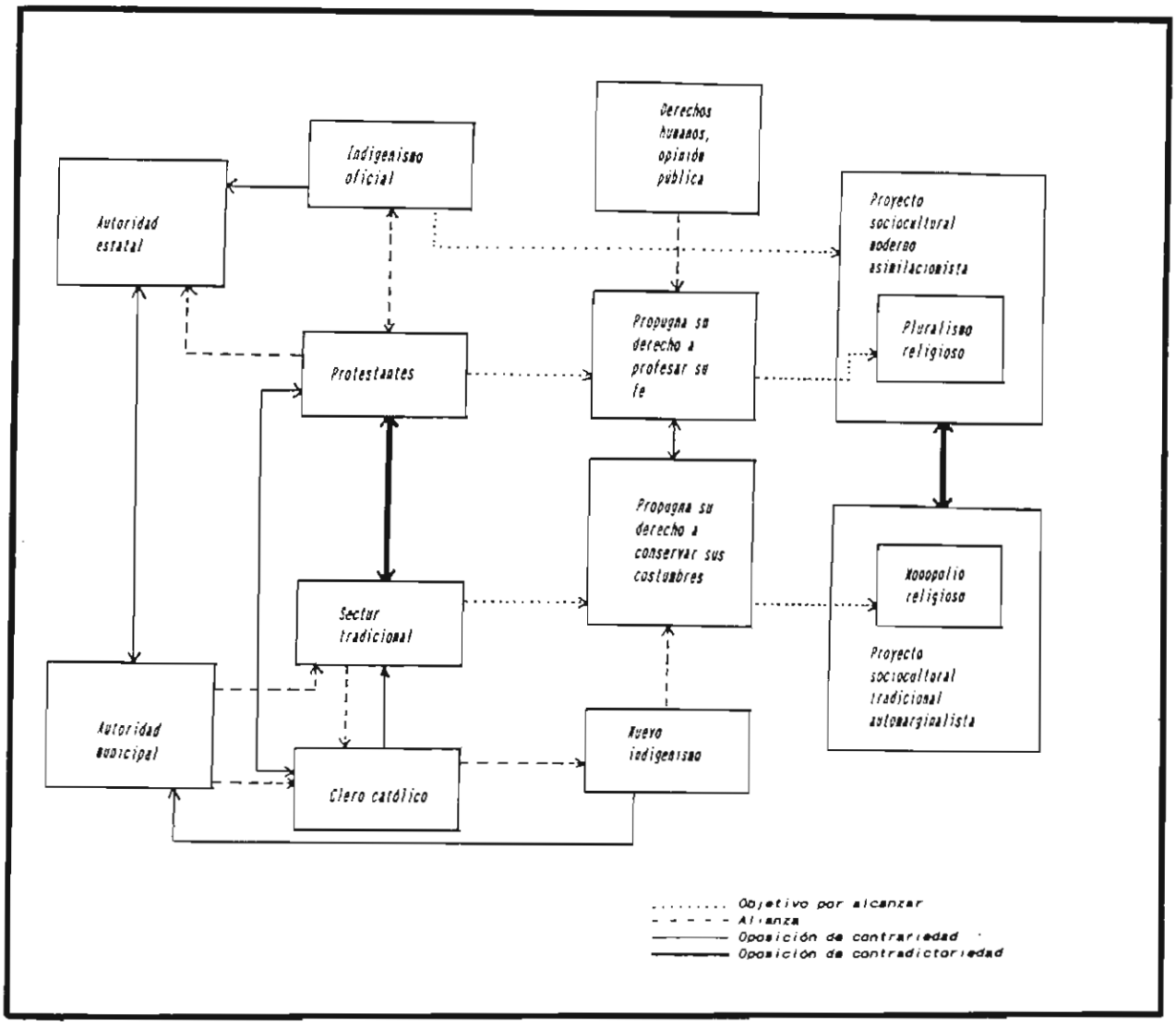
religiosos, fundamentalistas y emotivos, tienen poco que ver con sus racionalistas ancestros; pero de alguna manera, al criticar rasgos "atrasados" de las culturas autóctonas, pretenden colocarse en la misma dirección.

El objetivo inmediato del grupo disidente sólo en apariencia es exclusivamente religioso (reivindicar el derecho a profesar su fe), pues se inscribe dentro de un proyecto sociocultural más amplio. Los grupos cerrados suelen interpretar las innovaciones como negación de la propia forma de existencia (Freund, 1976: 107-108). De ahí que los indígenas de aquel estado en el contexto de desintegración social por el que atraviesan, perciban la nueva cosmovisión religiosa como otro atentado más de la modernidad a su ya asediada cultura y desplieguen una violencia supuestamente defensiva. Junto con los objetivos religiosos se entremezclan objetivos de otra índole, defendidos o impugnados, los que permiten alianzas de otros sectores no vinculados directamente con la religión (el gobierno estatal, las organizaciones de derechos humanos, la prensa, por un lado, y por el otro, la autoridad municipal y los nuevos profesionistas que reivindican otro proyecto alterno de acceso a la modernidad desde su propia cultura.

Las numerosas conversiones evidencian la inadecuación de las funciones política, cultural y religiosa imperantes en la nueva situación. A la vez, resultan un vector de modernización tanto en el plano colectivo como en el individual, rearticulando procesos de

DIAGRAMA 7

CONFLICTO ENTRE CATÓLICOS Y EVANGÉLICOS



acceso a la modernidad (laicismo de la autoridad, pluralismo, diversidad). En lo religioso provocan su deslinde respecto a otros sistemas culturales (educativo, político, recreativo, etc.), para reducirlo a una esfera autónoma, como mero asunto de la vida privada de cada cual. No obstante, esta integración con la

modernidad, dada la situación de subalternidad en que se da, resulta factor de desintegración cultural. Ello ocasiona violentos movimientos de resistencia y conflicto para con los sectores más tradicionales.

Dada la débil identidad confesional que tienen los católicos, no aparecen como tales (el cura nunca se hace presente). Su **estrategia** es ocultar su interés por mantener el catolicismo como religión sociológica exclusiva, dejando que se maneje el problema como mero asunto de identidad cultural colectiva. Por lo tanto, serán las autoridades civiles, en cuanto representantes de la comunidad, quienes se ocupen directamente del problema. El pueblo opta por la eliminación de los disidentes mediante fuertes represalias, para obligarlos a apostatar o a abandonar el pueblo. El grupo evangélico, por su parte, pone en práctica la **estrategia** de la "no-violencia activa": soporta la represión, tratando de no responder con violencia. Recurre al gobierno estatal, ante el cual hace su defensa legal, alegando el derecho que cada individuo tiene a profesar la fe que le parezca, y trata de difundir la problemática hacia la opinión pública, sensible a tales derechos.

La **resolución del conflicto** suele ser, aparentemente, una negociación impuesta por el gobierno estatal, es decir, no bien asimilada, con lo que las tensiones simplemente se posponen. Pero junto a esto se observa la gestación de movimientos --religiosos o no-- de dinamización de las tradiciones, hacia formas de

reforzamiento de identidad para posibles proyectos alternos de incorporación a la modernidad desde el propio ethos. La viabilidad de estos proyectos dependerá, en buena medida, de las ofertas que presenten los diversos sectores clericales, es decir, de la religiosidad que prevalezca en los conflictos intraeclesiales. Una religiosidad oficial más moderna favorecerá la tolerancia y el ecumenismo, desconocidos en este medio; pero de imponerse las religiosidades conservadoras, es posible que las tensiones continúen.

NOTAS

(1) LOCALIDADES CON PRESENCIA EVANGELICA MAS SIGNIFICATIVA

Distrito de Cuicatlán

- **San Juan Tlacoatzinte:**
  - Iglesia de Dios del Evangelio Completo: 682
  - Católicos: 600
  - Bautistas: 263
  - Iglesia Cristiana Independiente: 120

- **Cuyamecalco Villa de Zaragoza:**
  - Católicos: 4,000
  - Evangélicos: 1,500

- **Santiago Nacaltepec:**
  - Católicos: 3,850
  - Evangélicos: 1,200
  - Testigos de Jehová: 150

Distrito de Etla

- **Santiago Tenego:**
  - Católicos: 1,500
  - Testigos de Jehová: 300
  - Bautistas: 200
  - Mormones: 120

Distrito de Jamiltepec

- **San Pedro Jicayán:**
  - Católicos: 10,000
  - Interdenominacional: 1,500
  - Pentecostales: 40
  - Pentecostés Independiente: 35
  - Adventistas del Séptimo Día: 120

- **San Juan Colorado:**
  - Católicos: 9,000
  - Protestantes: 3,000
  - Testigos de Jehová: 500

Distrito de Sola de Vega

- **Santo Domingo Teojomulco:**
  - Católicos: 1,600
  - Pentecostales: 400

Distrito de Tehuantepec

- **Guevea de Humbolt:**
  - Católicos: 500
  - Testigos de Jehová: 150
  - Pentecostales: 100
  - Bautistas: 100
  - Adventistas del Séptimo Día: 50
  - Nazarenos: 50

- **Santa María Guienagati:**
  - Católicos: 2,800
  - Espiritualistas: 30
  - Evangélicos: 20
  - Testigos de Jehová: 10
  - Mormones: 6

Distrito de Tlacolula

- **San Juan del Río:**
  - Católicos: 60%
  - Evangélicos: 25%
  - Testigos de Jehová: 15%

Distrito de Tlaxiaco

- **Santa María Asunción Tlaxiaco**
  - Católicos: 32,000
  - Evangélicos: 6,000
  - Testigos de Jehová: 2,000

Distrito de Tuxtepec

- **San Juan Bautista Valle Nacional:**
  - Adventistas del Séptimo Día: 150
  - Iglesia de Dios en la República Mexicana: 150
  - Iglesia de Dios de la Profecía: 100
  - Príncipe de la Paz: 75
  - Templo Evangélico Independiente: 75

(2) Véanse, a manera de ejemplo, los casos siguientes:

- **San Juan Tlacoatzinte**:
  Iglesia de Dios del Evangelio Completo: 682
  Católicos: 600
  Bautistas: 263
  Iglesia Cristiana Independiente: 120

- **Santiago Tenego**:
  Católicos: 1,500
  Testigos de Jehová: 300
  Bautistas: 200
  Mormones: 120

- **San Pedro Jicayán**:
  Católicos: 10,000
  Interdenominacional: 1,500
  Pentecostés: 40
  Pentecostés Indep: 35
  Adventistas del 7o Día: 120

PARTE II

RELIGIOSIDADES EN CONFLICTO

En las tres clases de conflictos estudiados en la primera parte, la religión indígena tradicional fue impugnada y trató de ser sustituida por otras visiones del mundo --el catolicismo oficial, el secularismo o el protestantismo--, las cuales, a su vez, reflejaban, a nivel ideológico, transformaciones sociales que afectaban incluso al mismo modo productivo. Se trataba de conflictos de tipo antagónicos (por tanto, "diádicos", ya que se contraponen dos visiones religiosas opuestas), acompañados de buena dosis de violencia (más, en la conquista armada de Cajonos; menos, en la persecución religiosa gubernamental de Ixtlán, y algo menos aún, en los casos de persecución ejercida por las autoridades locales contra los nuevos grupos protestantes). Se trataba, por tanto, de "conversiones" o abandono de una filiación eclesial, para incorporarse a otra. Es decir, se trataba de "cambios de sistema".

Estos conflictos entre religiones no agotan, empero, la dinámica religiosa. En el caso de sociedades complejas, disimétricas, que comparten una misma religión mayoritaria, gran parte de los antagonismos habrán de darse en el seno de la misma Iglesia. A diferencia de los casos anteriores, en los que las confrontaciones con un antagonista exterior daban mayor cohesión interna, ahora las contradicciones están en el interior. Las fuerzas externas dejarán de considerar a la Iglesia como un bloque

homogéneo y apoyarán o atacarán a uno o a otro sector. En esta segunda parte, abordaremos, pues, diversas formas de interpretar la misma fe católica, de acuerdo con la actitud asumida ante los tiempos modernos, sin llegar a la desafiliación heterodoxa*. Se tratará, por tanto, de simples "cambios dentro del sistema" eclesial mismo.

Ninguna de estas religiosidades pretende, en principio, llevar su impugnación hasta el límite de ruptura con la institución eclesial.[1] Por tal razón, su estrategia no será la de "juego suma cero", es decir, empujar la contestación más allá del límite de tolerancia de la ortodoxia, sino más bien el de la "coordinación tácita", según la distinción ya vista de Schelling, en la que ambos contendientes procuran mantener la unidad eclesial y evitar escándalos o daños graves a la feligresía. Los conflictos, por fuertes que sean, no deben arriesgar su permanencia institucional, incluso como requisito de éxito, y, por tanto, utilizarán hábilmente los mecanismos de negociación, que no descartan cierto tipo de amenaza velada (en último término, el cisma, en caso de contar con suficiente representación laical), y por parte de las religiosidades oficiales, las promesas y la cooptación.

Dado que cada una de las "**religiosidades**" en pugna, son

---

[1] Es posible que posteriormente pueda llegarse a este límite, como fue el caso de los tradicionalistas lefebvrianos; pero entonces ya merecerían otro tratamiento, el correspondiente a la secta herética.

expresiones de determinado sujeto histórico, influyen de algún modo en el mantenimiento o la ruptura de los límites de compatibilidad del **modo productivo dominante** (según el diagrama de Melucci); pero a la vez, permanecen a nivel de la misma **organización** eclesial católica.

Las minorías teológicas enfrentadas lo hacen en forma binaria --tradicionalistas contra modernizantes; liberacionistas contra neoconservadores--, y se proponen al mismo tiempo un doble objetivo: por una parte, obtener el reconocimiento de la cúpula jerárquica oficial y, por otro, allegarse una respectiva clientela, dentro del pueblo católico mayoritario. Esto hace que los conflictos sigan siendo diádicos, pues su resolución tiende, o bien al reconocimiento oficial, con la consiguiente modificación del mismo sistema teológico católico, o bien a la condenación del grupo, considerado como desviado de la ortodoxia oficial.

CAPÍTULO 4

CUANDO LA TRADICIÓN RESULTA CONTESTATARIA

LEFEBVRIANOS EN OAXACA

El movimiento integrista de Lefebvre sorprendió porque esta vez la rebeldía provenía de parte de aquellos sectores hasta ahora identificados con el culto a la autoridad eclesial y con la defensa de la ortodoxia y de la disciplina. Su comprensión nos remite ineludiblemente al Concilio Vaticano II, el momento más decisivo, en lo que a la aceptación eclesial de la modernidad se refiere. La euforia del "*aggiornamento*", promovido directamente por Juan XXIII, sacudió a la catolicidad, alentando experiencias de adaptación de la fe a la realidad contemporánea y despertando, al mismo tiempo, el rechazo por parte de sectores eclesiales tradicionalistas, que hasta entonces se constituían como baluarte de la obediencia a la autoridad eclesial.

El líder más connotado de este movimiento fue el obispo emérito de Tulle, monseñor Marcel Lefebvre.[2] Religioso de los Misioneros del Espíritu Santo, tuvo una brillante trayectoria en África, si bien con actitudes colonialistas. Consagrado en 1947 como obispo de Turcoing, su ciudad natal, fue más tarde entronizado como arzobispo de Dakar, Senegal, África, en 1955. Con ocasión del Concilio, reaccionó violentamente contra la renovación, por considerar que con ella, la Iglesia se encaminaba hacia su autodestrucción, especialmente al dar cabida a la herejía liberal --con las ideas exóticas del ecumenismo, la libertad religiosa, la colegialidad episcopal, etc--, aparte de que la reforma litúrgica, al celebrar la eucaristía en lenguas vernáculas, apartaba a los católicos del misterio divino.

Para oponerse a tales desviaciones, en 1969 fundó la Orden de la Fraternidad de San Pío X, en Econe, Suiza, con la que lograría impulsar una organización bien estructurada. Muy pronto se vio que el arzobispo recibía importantes apoyos de la ultraderecha, de modo que pudo acaudillar un movimiento integrista de dimensión mundial. Efectivamente, estableció seminarios como ramales en Argentina, Estados Unidos, Alemania, Francia y Australia, llegando a contar, según se decía, con 250 sacerdotes y 280 seminaristas. El papa Paulo VI trató de acercarlo e incluso permitió que, con previa autorización, se siguiesen oficiando misas en latín; pero en 1976,

---

[2] Soy deudor, en este capítulo, de la información recabada por Artemia Fabre (1988).

Lefebvre fue suspendido "*a divinis*", por ordenar algunos sacerdotes sin permiso del Vaticano. El papa Juan Pablo II buscó su reconciliación, acaso con demasiada condescendencia; pero, finalmente, el 30 de junio de 1988, cuando a pesar de las exhortaciones vaticanas consagró a cuatro obispos --Bernard Fellay y Bernard Tissier de Mallerais (europeos), Richard Williamson (norteamericano) y Alfonso de Garreta (argentino)--, declaró su excomunión "*latae sententiae*" reservada a la Santa Sede (O'Fogarty, 1988: 17-18). Lefebvre falleció impenitente, el 27 de julio de 1987.

Un poco en todas partes, los tradicionalistas opuestos al Concilio operaban a la luz pública. En México existen algunas casas lefebvristas --tanto en el Norte como en el centro (Guadalajara, Zapotiltic y el Distrito Federal)-- desde donde atienden a varios pueblos adonde se les llama para satisfacer sus demandas rituales, y tienen relación directa con un seminario de El Paso, Texas. Por otra parte, junto con la corriente lefebvrista se gestaron otras igualmente integristas, en torno a la tesis propuesta por el ex jesuita Saenz Arriaga. Este sacerdote sostuvo que desde Pío X, el pontificado incurrió en herejía al aceptar la modernidad, por lo cual se ha vuelto ilegítimo, encontrándonos, por tanto, en situación de acefalia o "sede vacante". Esta tesis los distingue de los lefebvrianos, quienes sí reconocen al papa, simplemente alientan a la desobediencia. La excomunión de que fue objeto por parte del cardenal Corripio Ahumada, no impidió que sus ideas

circulasen en algunos lugares. En el estado de Guerrero, el padre Carmona fue, incluso, consagrado obispo por el arzobispo norteamericano de Tuck. Esta corriente, a diferencia de la de Lefebvre, no se encuentra organizada, sino que la sostienen y difunden algunos sacerdotes, a título personal, yendo a los pueblos donde las necesidades de clero les solicitan oficiar (Fabre, 1988).

TLAXIACO: LA REBELIÓN DE LOS BARRIOS

En el medio indígena oaxaqueño, las ideas conciliares llegaron con trabajos. Gestadas en el ambiente de la Europa sajona, con preocupaciones por la secularización y por el diálogo ecuménico con las grandes iglesias protestantes, resultaban ajenas a una población que conservaba su religión sincrética, arraigada en la tradición. El ritual tridentino, estando apenas recién establecido, fue adaptado por los primeros misioneros, de modo que se enraizó en las culturas autóctonas, proporcionando elementos para su propia identidad cultural. Ahora la sobriedad propuesta por los reformadores posconciliares contrastaba con el barroquismo indígena.

A pesar de esta delicada realidad, algunos sacerdotes del lugar se emocionaron con el nuevo espíritu del Concilio, que traía aire fresco a la sofocante disciplina eclesiástica, y trataron, no siempre con prudencia, de "purificar" aquellas prácticas populares no reconocidas por la Iglesia oficial, especialmente en lo tocante

al culto de las imágenes, las fiestas y las hipotéticas "supersticiones". El descontrol indígena no se dejó sentir. De hecho, continuaron con sus prácticas tradicionales --de cuyos posibles residuos "paganos" el clero siempre había recelado--, que expresaban mejor su religión relativamente autónoma. La inconformidad pudo ser aprovechada por agentes vinculados a los "tradicionalistas", quienes con pretensiones por completo diferentes --paradójicamente, la defensa de la ortodoxia doctrinal-- brindaron el discurso teológico justificador de las confrontaciones.

El problema comenzó cuando en 1970 el padre Esteban Sánchez se hizo cargo de la parroquia de **Tlaxiaco**, en la Alta Mixteca. Esta parroquia es la que concentra en la diócesis el mayor número de localidades sufragáneas: unas 80, atendidas tan sólo por uno o dos sacerdotes. Ya que como es de suponer, el servicio que se brinda a dichas comunidades resulta necesariamente deficitaria --los sacerdotes se contentan, prácticamente, con ir sólo para las fiestas y celebrar entonces los sacramentos--, se precisa de la colaboración del pueblo. Una pastoral más eficiente contaría con agentes locales preparados e identificados con el proyecto pastoral parroquial; pero entonces sólo era posible contar con el régimen de mayordomías, lo cual implicaba, a su vez, el control de las alcancías por parte de los encargados.

El nuevo párroco pretendió dar un giro más evangelizador a las

fiestas, para lo cual sustituyó las mayordomías por comisiones más participativas. La medida afectó intereses particulares, entre otros, los de un grupo musical que cobraba pagos elevados por sus servicios, los del grupo de coheteros y, al menos en el caso de Cuquila, una mayordomía hereditaria, la de la familia de Alba Ramírez. Estos grupos se respaldaron en la organización de los siete barrios de que consta la ciudad, para hacer un frente común contra el sacerdote, surgiendo de esta manera la Coalición de Barrios, con el objetivo de continuar con la celebración de sus prácticas religiosas de acuerdo con sus costumbres. En entrevista con Alba Ramírez, lideresa de esta corriente,[3] se notan intereses económicos en la contienda: según ella, cada año su familia decoraba el templo para la fiesta. Compraba el material y sólo pedía al pueblo la mano de obra, y a quienes ayudaban, les daba de comer los fines de semana. Pero aquel año el sacerdote exigió las limosnas de la alcancía, enviando a una mujer por ella. Alba se hizo acompañar por el encargado de Hacienda (que era quien controlaba la limosna) y hubo altercados con ese motivo, lo que originó el rompimiento.

La situación fue aprovechada por un sacerdote tradicionalista de la arquidiócesis, el padre Manuel Esteban Camacho, quien apoyó a los inconformes y les prometió respetar sus costumbres. El pueblo tomó varios templos, en donde no se permitía celebrar a ningún

---

[3] Trabajo de campo realizado en 1989 por Alfredo Ramírez, bajo mi supervisión.

sacerdote fuera de los que enviara el padre Camacho. Por lo regular, estos eran extranjeros, lo hacían en latín lucían sendas sotanas por la calle. El grupo rebelde había ya elaborado un discurso teológico contestatario, acusando al párroco de tener ideas "no católicas, sino más bien liberales o marxistas". Alegaban: "es falso que la Iglesia deba modernizarse, pues si Jesucristo la hubiese querido de otra forma, así lo habría instituido".

Poco a poco fue decayendo la resistencia tradicionalista. El 16 de diciembre de 1979, el padre Manuel Esteban Camacho fue "*suspenso a divinis*" por el arzobispo Carrasco. Finalmente, aquellos sacerdotes rebeldes no pudieron satisfacer todas las demandas religiosas de la zona; mientras que por el contrario, los nuevos párrocos procuraron comprensión y tacto. Además, el tradicionalista se había desacreditado al mostrar excesivo interés económico en los servicios religiosos que desempeñaba. A principios de 1989, el arzobispo coadjutor de la arquidiócesis, don Héctor González Martínez, juzgó que había llegado el momento de recuperar las capillas. Antes de actuar solicitó un informe al Departamento de Asuntos Religiosos del Gobierno del Estado. Según parecía, el barrio de San Pedro, comenzando con sus dirigentes, estaría dispuesto a regresar al "culto modernista" y obedecer las nuevas disposiciones del Vaticano. Igual sucedía con el barrio de San Bartolo. Las congregaciones restantes, identificadas también con el culto tradicionalista, no mostraban ninguna manifestación contra

las nuevas resoluciones eclesiales y no se pronunciaban ni a favor ni en contra de una eventual presencia del arzobispo. Los párrocos decidieron organizar, para tan trascendental acto, una procesión, que partiría de la cabecera, para ir entregando cada una de las capillas al arzobispo coadjutor. Sin embargo, había dudas respecto a lo prudente de tal evento.

El 2 de febrero de 1989, fue enviado a Tlaxiaco el licenciado Martínez Ocegueras, jefe del Departamento de Asuntos Religiosos, para averiguar la situación. Pudo darse cuenta de la existencia de un pequeño grupo de descontentos en el barrio de San Pedro, que "no pasan de ocho", entre los cuales estaba el profesor Juan Galindo, ex diputado por mayoría en el Congreso del Estado. Esta persona, juntamente con el sacerdote Manuel Esteban Camacho, habían estado haciendo propaganda contra el arzobispo; pero no parecía que lograran reunir más de 100 inconformes. Un problema lo representaba el señor Angel Barrios, quien tenía la llave del templo y no estaba dispuesto a entregarla pues, según dijo, no permitiría [no obstante haber prometido hacerlo] que gente de otros barrios se interpusieran en este asunto. Igual argumentaba la señora Marina Hernández, que no quería entregar la llave de la capilla de San Miguel, contra la voluntad de los vecinos que ya querían reconciliarse con el centro. Por su parte, el presidente municipal hablaba de ciertos rumores de enfrentamiento, que tratarían de impedir la peregrinación. Parece que la población seguía dividida, pues muchos no aceptaban la entrega de las capillas al arzobispo.

El ambiente estaba tenso, y se recomendó a la policía que hiciera sus rondas desde la víspera por las vías donde pasaría la procesión. Al llegar el momento, el acto se realizó, según parece, sin mayor contratiempo, terminando así con la rebeldía.[4]

SAN LUCAS OJITLAN: LA PRELATURA DE RONQUILLO

Mayor dramatismo revistió la confrontación en Ojitlán, municipio de Tuxtepec, en la Chinantla. Esta diócesis, aunque gobernada por el obispo Castillo Rentería, es atendida sobre todo por los misioneros combonianos, muchos de ellos de nacionalidad italiana. Los aires posconciliares contagiaron a varios de estos misioneros (se menciona a Marcelo Trota, Flaviano Amatulli, Santiago Piccinelli, Claudio Becorelli), quienes intentaron aplicar a una realidad muy diferente a la europea, la sobriedad racionalista de la modernidad. Estos sacerdotes empezaron a obligar a las pláticas presacramentales (instrucción al bautismo y al matrimonio), con el fin de "purificar" tales ritos contra posibles contenidos mágicos. Pero según parece, lo que molestó más fue su prédica antiiconoclasta. Al decir de la gente, cuestionaban el culto a los santos, pues "sus imágenes no son sino bultos que no hablan, a diferencia del verdadero culto, que es atender a la persona humana, que se mueve y habla, imagen y semejanza de Dios".

---

[4] La información de este apartado fue tomada de expedientes del archivo del Departamento de Asuntos Religiosos, de la Dirección Jurídica y de Gobierno del Estado; así como de las entrevistas realizadas por el mencionado maestro Alfredo Ramírez en septiembre de 1988.

Cuando en 1974 removieron algunas imágenes,[5] la reacción de la gente no se hizo esperar:

> ¿Por qué no van a valer, si nuestros antepasados en tiempos inmemoriales, nuestra gente, tuvieron esa misma idea y nos enseñaron la doctrina? ¿Por qué se va a cambiar, si el mundo no ha cambiado?, pues si ha cambiado, ha sido para los hombres, para Dios no ha cambiado.

El liderazgo estuvo a cargo de una figura carismática, Pedro Ronquillo, entonces sacristán del templo. El grupo se puso en contacto con sacerdotes tradicionalistas, y con apoyo de algunas autoridades y de la Confederación Nacional Campesina (CNC), se apropió del templo y acusó a los sacerdotes de estar imbuidos de ideas protestantes. Los tradicionalistas dicen respetar al obispo de Tuxtepec; pero "*de facto*", reconocen como su prelado y guía espiritual a Mons. Lefebvre, quien les nombró como párroco al padre Alejandro Jiménez Bautista, registrado como tal ante el gobierno del estado y que fue ayudado por otro sacerdote de nombre Norberto. Ellos satisfacían las demandas religiosas de los fieles, comenzando, por supuesto, por la misa en latín.

Como en el caso anterior, a las resistencias a los cambios conciliares derivadas de la propia cultura autóctona, aquellos sacerdotes les dieron como sustento un discurso teológico con que apoyar su protesta: la división no se originó en Ojitlán, sino que

---

[5] Se rumora que un sacerdote pateó una veladora colocada en el presbiterio.

viene de Roma ("están divididos a nivel mundial").[6]

> "Desde tiempos inmemoriales, fuimos catequizados en la verdadera doctrina católica, a la que ahora pretende negar la doctrina moderna, que arrumba la tradición del pueblo, sus costumbres, su forma de vivir, su devoción a la Santísima Virgen, sus actos piadosos de la Santa Madre Iglesia".

Critican las pláticas presacramentales, las innovaciones litúrgicas, la sustitución de la devoción a los santos por la lectura de la Biblia ("una biblia ya violada de sus documentos sagrados, como son esas biblias 'latinoamericanas', una biblia modernizada completamente que ya no es una biblia sagrada").

El 24 de octubre de 1976 hubo un zafarrancho en el pueblo, en el que salieron a relucir piedras y garrotes, con el que el sector católico ligado a la jerarquía trató de recuperar el templo. Ante esta situación, el obispo removió a los combonianos y encomendó la parroquia a un diocesano oaxaqueño, el padre Francisco Díaz Jiménez, quien hasta el momento de nuestra entrevista celebraba y atendía en una casa particular, improvisada como capilla. Sin embargo, también él fue calificado de progresista. El 24 de marzo de 1977, Margarita Contreras, del Ejido Arroyo Camarón, lo acusa ante el obispo de no querer darle la bendición el Miércoles de Ceniza, por no asistir a los cursos bíblicos ni apoyar al sacerdote.

---

[6] Entrevista a Pedro Ronquillo, realizada por Alfredo Ramírez el 5 de octubre de 1989.

El 20 de diciembre de 1979, el gobierno recuperó el templo y se lo entregó al padre Francisco Díaz Jiménez. Se acusó a Ronquillo de despojo y fue encarcelado, teniendo que enfrentar un proceso judicial en Salina Cruz. Pero nuevamente los tradicionalistas, apoyados por las autoridades municipales, rompieron las cerraduras del templo y lo recuperaron. En febrero de 1980 fue al pueblo un inspector, quien depositó en el Ayuntamiento la responsabilidad del orden y de la paz de la comunidad. El 11 de agosto de 1986 hubo un segundo intento de recuperación del inmueble. Los católicos "modernistas" utilizaron, según parece, el apoyo armado de la Policía Judicial Federal, que hirió a una persona, expulsó a los tradicionalistas y aprehendió a Pedro Ronquillo y al sacerdote tradicionalista.

Los tradicionalistas no cejaron y al mes siguiente lograron recuperar nuevamente el templo, por la vía legal. El 18 de septiembre, la mayoría de ciudadanos del municipio se reunió para tener la Asamblea General Popular, presidida por el mismo Ayuntamiento. En ella designaron al encargado del templo municipal --que más bien fue un comité-- de acuerdo con el artículo 130 constitucional (párrafos 10 y 11), así como también al Patronato Prorrestauración, Conservación y Mantenimiento del Templo Católico de San Lucas Ojitlán, nombrando a Pedro Ronquillo como su asesor. El 4 de octubre de aquel año, la gente de Ronquillo tomó el Palacio Municipal, como medida de presión y luego lo desalojó (diario *Noticias*, 2/VIII/91.). El 1 de diciembre de 1986 protocolizaron

ante notario el acta de asamblea. Llama la atención las numerosas firmas que avalan el documento, entre las que destacan, aparte de los integrantes del Comité, las de las autoridades municipales de Ojitlán, las numerosas asociaciones agrícolas y sociales, algunas de las cuales están vinculadas a la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP) y a la CNC, así como las de las autoridades de todas las rancherías y agencias sujetas.[7]

Ya organizados, resultó fácil recuperar el inmueble. El 25 de julio de 1987 se tuvo una asamblea extraordinaria en el cabildo, a la que asistieron unos tres mil feligreses afiliados al patronato tradicionalista, que constituyen la mayoría de los católicos del municipio, los cuales exigieron a las autoridades se les devolviese el templo, y dejarlo en custodia de Bonifacio Bajando Carredano, presidente del Comité. Las autoridades de la capital del estado trataron de mediar, proponiendo como arreglo que ambos grupos compartieran el local, unos celebrando por la mañana y otros por la tarde, propuesta que fue rechazada.[8] Los católicos de la diócesis se organizan en torno al Comité de Solidaridad y Protección por la Justicia, que el 20 de marzo de 1988 se queja ante el gobernador,

---

[7] Escritura 3,874, vol. 76. 1 de diciembre de 1986. Acta de Asamblea General Popular del Patronato Prorrestauración, Conservación y Mantenimiento del Templo Católico de San Lucas Ojitlán, ante el licenciado Francisco Guillermo Orozco Díez, notario público Num. 32, Tuxtepec. (Departamento de Cultos y Asociaciones Religiosas.)

[8] Acta del Cabildo, del 25 de julio de 1987, testificada por la profesora y licenciada Soledad Ruiz Sarmiento, diputada por Tuxtepec y Choapam. (Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos del Estado.)

aludiendo que el Comité que controla el templo no es reconocido por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y advirtiendo acerca de la presencia de un supuesto sacerdote católico y de un falso obispo.

El 11 de diciembre de 1987, el presidente municipal exhorta a un sacerdote a no celebrar misa en el templo sin autorización, pues podría ser ocasión de enfrentamiento, y nuevamente, el 26 de febrero de 1988, pide al párroco tradicionalista que corrija su conducta, pues puede agudizar los conflictos. El párroco rechaza ser el causante de los disturbios y dice que no dirige la actividad de los católicos en cuanto a sus derechos. Las cosas no quedan allí, pues nuevamente Ronquillo denuncia que el 16 de octubre de 1988, él y un sacerdote tradicionalista, al llegar a Ojitlán para celebrar la fiesta patronal, fueron objeto de intimidaciones por parte de algunos "modernistas": Avelino López, Margarita Negrete Quinta y Natividad Sánchez, quienes armados con piedras y palos los conminaron a salir del pueblo, amenazándolos de muerte si no lo hacían. El grupo denuncia la imbricación de intereses políticos, cuando se acusa al sacerdote reconocido por el obispo:

> de agitar contra la política del gobierno del Estado, a quienes también denunciamos estar afiliados con esa mafia de asesinos y bandidos de la cuenca del Papaloapan, como es la organización de la Unión General de Obreros, Campesinos y Popular (U.G.O.C.P.) del PRT.[9]

---

[9] Demanda Judicial presentada ante el agente del ministerio público de Tuxtepec por Pedro Ronquillo, el 24 de octubre de 1988. (Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos del Estado de Oaxaca.)

En los últimos años, ante la poca presencia de sacerdotes tradicionalistas, las necesidades religiosas insatisfechas han hecho que la población reste apoyo a Ronquillo. En marzo de 1989, grupos de vecinos presionan al gobierno para que intervenga, pues los tradicionalistas, "protegidos por algunos políticos corruptos", impiden que el templo se reabra al culto. El 8 de marzo de 1991 vuelven a quejarse de que los tradicionalistas no han hecho nada por el templo, y solicitan que sea entregado a los "verdaderos católicos", es decir, los otrora "progresistas". El 3 de septiembre de 1992, el obispo de Tuxtepec pide al gobernador Heladio Ramírez López, que solucione un problema que ya data de hace 13 años. El 16 de octubre de 1992 se envía la documentación a la Dirección General de Gobernación, en el Distrito Federal. La correlación de fuerzas ha cambiado y ahora la mayoría del pueblo, incluyendo los del Patronato de Restauración y Mantenimiento del Templo Católico, se encuentran a disgusto con Ronquillo, quien sin estar facultado realizó algunos bautizos y firmó como párroco. El 29 del mismo mes denuncian que junto con sus más allegados amedrenta al pueblo. Las intervenciones gubernamentales van haciendo mella en Ronquillo, quien ya se muestra más dispuesto a negociar.[10]

[10] La información fue recabada de la prensa local (diario *Noticias*), del archivo del Departamento de Asuntos Religiosos y de entrevistas personales de campo, realizadas por el maestro Alfredo Ramírez en octubre de 1988.

LAS DOS CABEZAS DE SAN ANTONINO

La confrontación entre tradicionalistas y progresistas puede llegar a dividir al pueblo, como aconteció en San Antonino Castillo Velazco, municipio perteneciente al distrito de Ocotlán, donde también está la cabecera parroquial. Los hechos se iniciaron cuando se nombró como capellán a un joven, el padre Marcelino Sánchez Hernández, de religiosidad modernizante. Al llegar, se dio cuenta que sus feligreses estaban demasiado apegados a sus tradiciones, ya degradadas en supersticiones y borracheras, y que, por tanto, era preciso purificarlas con más instrucción. Para ello se valió de catequistas y de un movimiento apostólico, la Escuela de la Cruz ("cruzados"), que en Oaxaca tuvieron una orientación menos conservadora que su dirigencia nacional. Realizó algunos actos provocativos --tales como hachar el púlpito o retirar algunas imágenes de santos-- que le valieron la antipatía de la gente. Por aquel entonces, llegó al pueblo un religioso josefino exclaustrado, el padre Elpidio Martínez Aguilar y pidió permiso para celebrar. Una vez que se le concedió, se fue quedando períodos cada vez más largos, con ánimo de suplantar al capellán, al que acusaba de atentar contra la verdadera fe. Por ser oriundo del lugar y ya mayor, el padre Elpidio comprendía las costumbres de sus paisanos; alentaba las mayordomías y se fue haciendo de ahijados de entre las familias pudientes.

No tardó en darse la confrontación entre ambos grupos, hasta alcanzar niveles de gran intensidad: el 11 de abril de 1970, un

grupo de mujeres estuvo a punto de linchar a pedradas y con aceite hirviendo al capellán, emprendiéndola también contra el párroco de Ocotlán, padre Eugenio Cuevas, bajo la acusación de que querían robarse al Santísimo (la custodia) y a la imagen de San Lázaro. El arzobispo intentó calmar los ánimos removiendo al capellán, prohibiendo al padre Elpidio celebrar y pretendiendo encargar la parroquia al cura de Tilcajete; pero se topó con la oposición del grupo tradicionalista, compuesto de personas "honorables" y por las mismas autoridades, que presionaban para que se nombrase párroco al padre Elpidio. El arzobispo se opuso, pues aquél, por su calidad de religioso, no pertenecía a la diócesis, y nombró como tal al padre Leoncio Pérez Quiroz, el 8 de abril de 1981. A éste le hacen la vida imposible, hasta, el 5 de junio, llegar a ensuciarle su escritorio con excremento.

La situación se solucionó, pues murió el sacerdote progresista Marcelino Sánchez. Sus opositores hicieron fiesta, por ver en ello una señal divina; pero a los pocos días murió también el viejo. La parroquia quedó a cargo del padre Alberto Ortiz, quien ha tenido grandes dificultades para ser aceptado. La división del pueblo en lo religioso, se pasó a la esfera de lo político. Quienes fueron tradicionalistas en lo religioso, ahora apoyan al PRI, mientras que los progresistas se constituyeron en opositores y para participar políticamente, buscaron algún partido que les diese su respaldo, en

un principio fue el PAN y ahora es el PRD.[11]

MITLA: SAN PABLO CONTRA LA TRADICIÓN

La relación entre tradicionalistas y modernizantes no necesariamente tiene que ser conflictiva, sino que entre los indígenas a veces se confunden y se reinterpretan desde su propia religión sincrética. Esto quedó patente en cierta anécdota, referida a propósito de la visita realizada por monseñor Marcel Lefebvre a Oaxaca en 1981. En aquel año, ante la consternación de la jerarquía, monseñor Lefebvre había entrado al país con una visa de turista y recorría los estados de México y de Oaxaca, celebrando sus misas en latín para apoyar a sus discípulos y para ganar adeptos. Desafiando las prohibiciones para tales celebraciones, provenientes tanto de las autoridades eclesiásticas como de las civiles (pues un turista como tal no puede ejercer su profesión en el país que visita), había decidido visitar algunos lugares. Se daba por supuesta su visita a Tlaxiaco. El 15 de enero de 1981, la Acción Católica Tlaxiaqueña envió sendos telegramas a López Portillo y al secretario de Despacho, protestando contra la visita de Lefebvre y pidiendo su cancelación, por el temor de que ocasionara enfrentamientos entre la población católica del lugar.[12]

---

[11] Informes recabados en entrevista al párroco actual Alberto Ortiz; por trabajo de campo e información recopilada en un volante firmado por un supuesto "equipo investigador".

[12] Archivo del Departamento de Asuntos Religiosos de la Dirección Jurídica del Gobierno del Estado.

No era, empero, Tlaxiaco el lugar que más preocupaba a ambas autoridades, sino más bien Mitla[13]. Las posibilidades de que el obispo rebelde pudiese celebrar en dicho poblado dependían, evidentemente, del párroco. Quien entonces tenía a su cargo la parroquia parecía ser claramente "liberal": poco tiempo antes había permitido que misioneros protestantes predicaran en su iglesia, con la esperanza de que ese diálogo ecuménico favoreciese la modernización de los católicos y contribuyese al cambio cultural; hablaba abiertamente contra el celibato sacerdotal y él mismo había "casado", de forma no oficial, a un compañero; se le veía bromear con las muchachas, y se le criticaba por exhibir en el templo una película sobre la vida de Jesús. Aunque esta actitud estaba en el otro extremo de la que representaba Lefebvre, se pensaba en el hecho de que había sido condiscípulo del padre Esteban Camacho, uno de quienes preparaban el viaje de Lefebvre a Oaxaca. La apertura de que hacía gala y sus simpatías por quienes se atrevían a disentir en la Iglesia, podrían permitir en determinado momento, si no la celebración de la misa en latín, sí al menos su predicación en el púlpito. Fue por esto que varios periodistas, en la antevíspera de la fecha de llegada de Lefebvre, fueron a entrevistar al párroco, y lo mismo hizo por la noche el propio arzobispo de Oaxaca, para asegurarse de su obediencia. El párroco aseguró que no estaba

---

[13] La información de este apartado fue tomada del artículo de Ellen Messer: "The archbishop and San Pablo: the creation of priestly folklore in Mitla, Oaxaca", *Journal of Latin American Lore*, UCLA, 1984, vol. 10, núm. 2, University of California, Los Angeles, pp. 139-149.

dispuesto a dejarlo predicar; pero que sí podría permitirle visitar la iglesia, y llevó al obispo con los encargados del templo. Como en otros pueblos oaxaqueños, existe una comisión nombrada para cuidar el inmueble; desde su responsabilidad resguarda las llaves y al cura no le da más que la del curato. Las autoridades del templo consultaron con las del Ayuntamiento y resolvieron --sin consultar al párroco-- cerrar el templo, pues además, la autoridad había recibido órdenes del PRI para no dejar entrar en el pueblo al arzobispo rebelde.

La gente sencilla no entendía bien qué pasaba. Notó que la iglesia estaba cerrada y que algo peligroso sucedía. Había escuchado por radio que los visitaría un obispo hereje que causaba divisionismo, y completó con su imaginación lo demás, de modo que se rumoraba que decía misas con mezcal y con mariachis. Fue en ese contexto que comenzó a circular un nuevo mitema: entre las tortilleras y entre los vendedores ambulantes de las ruinas, se decía que la víspera de la llegada del arzobispo había llegado su gente a preparar el evento (acaso se refieran a los coches de los periodistas), los cuales se dirigieron al templo cerrado. Pero entonces aparecieron tres guardias misteriosos que sólo ellos podían ver y que les impedían el acceso. Estos personajes no eran otros sino San Pablo, patrono del pueblo, y dos ángeles, que con sus espadas los hicieron huir.

El mitema tiene antecedentes: los mitleños relatan que en

otras ocasiones, estando el pueblo en guerra con localidades vecinas, por cuestión de linderos, se vio a San Pablo luchando con los suyos. Parsons también escuchó algo semejante: que San Pablo había sido general del rey antes de llegar a Mitla y convertirse en santo, y al frente de mil hombres, había defendido al poblado. Esto, además, es propio de todos los santos "guerreros" (San Pablo, San Miguel, Santiago), quienes en otras partes también se aparecen acompañados por huestes angélicas, luchando junto a los suyos (como en San Miguel Achiutla).

EL EMBATE DE LA MODERNIDAD

Es indudable que fue la conjunción de múltiples factores lo que dio origen a los "tiempos modernos"; pero nadie cuestiona la importancia que tuvo en ello el factor religioso: cuando nuevos sujetos irrumpieron en escena, tuvieron que enfrentarse con el viejo régimen hegemonizado por la Iglesia. Podemos tomar, tal vez arbitrariamente, lo religioso como clave interpretativa en la reconstrucción de la génesis y del desarrollo de nuestra moderna cultura occidental. Sabemos, por lo pronto, que los rasgos axiológicos propios de la modernidad constituyen una ruptura respecto a los del medievo, y que dichos rasgos se fueron desarrollando a ritmos diferentes, lo cual permite un intento provisorio de periodización. Paralelamente al signo progresista que

tuvieron cada una de estas pautas culturales, en su desarrollo se irá evidenciando también su valencia negativa concomitante, que gracias a la ideologización doctrinaria con que se impuso la modernidad, pasó desapercibida en su momento originario y que ahora se patentiza, en esta última etapa calificada por algunos como "posmodernidad".

Hacia los siglos XIII y XIV, las ciudades --los "burgos"-- vuelven a crecer, y con ellas, un estilo de vida menos ligado a la naturaleza, a la necesidad de controles climáticos y, por lo tanto, a la divinidad. Los "burgueses", laboriosos y austeros en sus talleres, tenían que agradar a los poderosos comerciantes, cuya voracidad ya no era frenada por miedos religiosos a la condenación ultraterrena. Ahora importa el *"saeculum"*, el "más acá". La misma teología toma un rumbo nominalista y se orienta hacia la tierra; la sabiduría se desplaza de la reclusión monástica a la enseñanza universitaria.[14] La sustitución de la legitimación religiosa de la autoridad por otra forma más racional, emanada del pueblo, significó el reforzamiento del derecho y de la burocracia, sostén del modelo absolutista del Estado, del que el primer beneficiado, paradójicamente, fue el papa (Anderson, 1990: 21-23), que hasta entonces tenía que negociar con los arzobispos y las poderosas órdenes monásticas.(1) Con el fortalecimiento del emperador disminuyen los controles ideológicos de la Iglesia. La pérdida de

---

[14] Recordemos una descripción de la época en la bella novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa.*

hegemonía del papado lo fue también del latín, que va quedando como patrimonio de las élites monásticas. Su derivación dialectal en las lenguas vernáculas coadyuvará más tarde a la formación de los estados nacionales (Gramsci 1975a: 353-354; 1005, [Quaderni 3 (c. XX) Miscellanea: n. 76; Quaderni 8 (c. XXVIII) n. 109.]; 1975b: 29-33).

En los siglos XV y XVI el individuo hace su eclosión. En el medievo, éste se hallaba totalmente inmerso en las estructuras corporativas de la gleba, o apremiado en los nacientes gremios, o negado dentro del claustro, o perdido dentro de la compleja jerarquía de títulos nobiliarios, cuyas hazañas redundaban sólo en gloria del señor. Todos los actos estaban perfectamente normados por los preceptos religiosos o, posteriormente, por los convencionalismos cortesanos o las prescripciones del maestro artesanal. En el Renacimiento, en cambio, aflora la individualidad: nacen las "obras de arte", el autor y el texto. Es el siglo de aventureros y descubridores, quienes buscando renombre abren nuevas rutas comerciales en beneficio del capital mercantil.

Ese espíritu de libertad, recién experimentado, libera la creatividad de las ataduras de las corporaciones. La mente se independiza del dogma, posibilitando la experimentación científica, que hasta entonces se subordinaba a los apriorismos teológicos. Dado que los controles eclesiásticos todavía pesan, estos pioneros de la ciencia recurrirán a la alquimia, la cábala o al esoterismo.

Hay interés humanista por el conocimiento de la naturaleza. El misterio retrocede y con él, el miedo a lo desconocido. Hay mayor confianza en el ser humano, cuyo cuerpo es exaltado, a la vez que recuperando en las artes plásticas y liberado de la vergüenza y de la culpa maniquea. El invento de la imprenta contribuyó a minar aún más la autoridad del magisterio, ya que con el libro impreso en la mano, cualquiera podía leer e interpretar las Escrituras, lo cual a su vez contribuyó a la reforma protestante. Primero los nuevos descubrimientos geográficos y ahora la Reforma misma pusieron en contacto a pueblos con diferentes religiones, de este modo se relativizan los valores culturales europeos, tenidos hasta entonces por universales.

En el siglo XVII, la filosofía da un giro copernicano al mutar el eje divino de la escolástica por el del sujeto, punto de partida de toda reflexión, fundamento de la libertad ética y, por ende, sostén del individualismo creador. Al emanciparse la racionalidad filosófica respecto del dogma, la centralidad unificante que éste ejercía (Habermas, 1985: 32-35) se fracturó en las esferas independientes de la ciencia, de la estética y de la ética, tal como lo percibió Kant. Cada una de dichas esferas mantuvo su propia autonomía; pero fue la episteme de la cientificidad la que fungió como paradigma sobredeterminante de las demás (Mardones, 1988: 18-32). La validación por argumentos de autoridad --que es lo propio de la teología-- resulta improcedente para cualquier cuestión científica. Se impone el método analítico para el discernimiento

entre la verdad y el error. Si anteriormente la visión religiosa llenaba al mundo de certezas irrefutables; ahora, en cambio, se aprende a vivir con las incertidumbres. La religión queda relegada a la "infancia de la humanidad", contrapuesta al mundo triunfante de la ciencia positivista. La razón llegará en el sicoanálisis, a desenmascarar incluso los fantasmas del inconsciente y a exorcizar los demonios de la culpa y del miedo, último reducto de la sacralidad.

Tres países fueron con sus movimientos sociales los principales protagonistas de la modernidad, en tres siglos consecutivos: la Revolución inglesa del XVII, la Ilustración francesa del XVIII y el Romanticismo alemán del XIX (Casullo, 1989: 15-17). Con la revolución democrática inglesa se despiertan anhelos emancipadores de cualquier tutelaje divino. La mayor sensibilidad hacia la libertad y hacia la democracia contribuyeron a disminuir la influencia jerárquica entre los fieles. La inspiración apocalíptica de la Revolución cristalizó la insurrección en las obras políticas de Hobbes y de Locke.

El XVIII --"Siglo de las Luces"-- está dominado por la Ilustración, movimiento que reivindica la claridad de la razón respecto al oscurantismo medieval. Fue entonces cuando comenzaron a estructurarse los "grandes relatos", que tenderían posteriormente a suplantar a la religión, en sus funciones de aglutinar a las

masas. En la Revolución francesa, los pensadores hicieron que el sujeto no sólo fuese centro del filosofar, sino también del actuar, protagonista y forjador de su propio destino: es Voltaire, absolutizando la razón; es Robespierre, enterrando una historia injusta y proclamando la igualdad y la fraternidad; es Rousseau, haciendo del pueblo un nuevo soberano.

El siglo XIX es el de la emancipación revolucionaria, de la autonomía respecto de la naturaleza, de la historia y de Dios. Se expandió el espíritu científico, con pretensiones enciclopedistas, dirigiéndolo hacia el racionalismo utilitario y sus valores de rendimiento y eficacia, cuyo fruto más acabado fue la técnica moderna y la producción industrial. Es la glorificación de la tecnología, medio de liberación de las ataduras del cosmos, con un poder creador autónomo.

El Romanticismo alemán hizo reingresar el mito y lo inexplicable; la palabra poética exploradora del espíritu humano. La reflexión filosófica se interesa por la historia, no ya concebida como el simple desenvolvimiento de la insondable racionalidad divina, sino dando lugar a la subversión. Las pretensiones totalizantes de Hegel, que buscan la unidad del todo, se encuentran con las utopías saintsimonianas. La Revolución industrial inglesa y los grandes inventos centran la vida en torno a la fábrica, con sus secuelas de expoliación proletaria. Se gestan movimientos libertarios, primeramente, reclamando la igualdad

democrática, y con posterioridad, para exigir una vida digna. Marx revive, de nuevo, el milenarismo, alentando al mesías proletario en contra de las bestias apocalípticas capitalistas.

Nuevas virtudes --tales como la tolerancia y la libertad de creencia-- van siendo consagradas. La intolerancia que había mostrado la Iglesia se revirtió en su contra, y cuando cayó el "viejo régimen", hegemonizado por aquélla, la naciente burguesía asumió un carácter anticlerical o francamente antirreligioso. Así, el evolucionismo darwinista, traslapado de la biología a las ciencias sociales, consideró a la ciencia positivista como la superación de la religión y de la metafísica.

LA IGLESIA ANTE LA MODERNIDAD

La modernidad fue en cierta manera fruto del cristianismo, a la vez que representa un embate contra él. De ahí la ambivalencia de la respuesta eclesial: aceptación o rechazo; dejarse influenciar o defenderse contra ella. La oposición de la Iglesia a la modernidad parece obvia. Aquella institución era el núcleo orgánico de toda la cultura del "viejo régimen", gozando, en el medievo, de una posición privilegiada. Al actuar desde la teocracia (por derecho divino, el papa estaba por encima del emperador), mantenía sobre toda la sociedad el monopolio del control ideológico y sus principios fueron defendidos a través del "brazo secular". Objeto de numerosas prebendas, diezmos y donaciones, la institución eclesiástica se había enriquecido y mundanizado. De ahí que los

primeros conatos de libertad de pensamiento y de reivindicación social tomaran la forma de movimientos heréticos, que a la vez respondían al dogma y quemaban los palacios episcopales. Los planteamientos modernos, pues, no sólo atentaban contra la religión, sino contra toda una cultura cristiana y contra formas de control, que la Iglesia administraba.

Para más, la misma reticencia de la Iglesia a los cambios requeridos por la modernidad la hicieron objeto de hostilidad por parte de los nuevos sujetos. De este modo se tuvieron que lamentar pérdidas, no sólo en su hegemonía ideológica y en su influencia política (los Estados laicos), sino sobre todo en sus bienes económicos. No extraña, por tanto, la oposición de cierto catolicismo intransigente hacia la modernidad. Donde mejor se expresa este recelo es en el *Syllabus* de Pío IX (1864), en donde después de hacer un elenco de las principales herejías de los "tiempos modernos", termina condenándolos en bloque.

No todos los cristianos participaron igualmente de esa actitud de repliegue y defensa. Junto a los antiliberales integristas, se formaron otros grupos menos intolerantes, que percibiendo que los cambios culturales eran irreversibles, exploraron las posibilidades que ofrecían los nuevos tiempos. Sin embargo, sus primeras manifestaciones modernizadoras fueron condenadas: el galicismo con la pretensión de organizar iglesias nacionales y el "modernismo"

desmitificador y antidogmático. De este modo, ambas corrientes eclesiales --la que acepta algunos planteamientos modernos y la que los rechaza en bloque--, desde los mismos orígenes de la modernidad no han dejado de enfrentarse. Los tradicionalistas habían conservado la posición de oficialidad dentro de la Iglesia y ejercían su influencia entre las mayorías; mientras que los modernizantes, de sobriedad ritual y teología racional crítica, se deslindan del catolicismo popular, concentrándose en élites minoritarias.

Sin embargo, en el Concilio Vaticano II se dio un viraje inesperado. Teólogos de la Europa sajona, con inquietud ecuménica, lograron imponerse sobre los guardianes de la ortodoxia representados por la curia vaticana y por los episcopados italiano y español. Fue así cómo los modernistas lograron la oficialidad y sus ideas pudieron difundirse en todas partes, despertando nuevas expectativas y entusiasmo. No todos los creyentes, empero, lograron comprender las nuevas ideas,[15] lo cual explica el éxito de monseñor Lefebvre y su movimiento integrista, apoyado por aquellos sectores de la ultraderecha, como fueron la nobleza prusiana y los dictadores del Cono Sur latinoamericano.

---

[15] Son interesantes, al respecto, las investigaciones realizadas por R. Stark, quien constata cómo las iglesias liberales se ven en problemas de crecimiento, particularmente entre los hijos de los adeptos, lo cual contrasta con el auge de los grupos conservadores (1981: 166).

EL TRADICIONALISMO OAXAQUEÑO

Hasta medidados del siglo pasado, Oaxaca presentaba una religiosidad homogénea. Es verdad que durante la Colonia se hallaban separadas las comunidades india y española; pero en la práctica se daban múltiples contactos: Cortés mismo había traído algunos tlaxcaltecas para servicio de Antequera y, además de ellos, otros indios abandonaban sus comunidades para instalarse en las ciudades hispanas, adoptando sus costumbres. Desde los barrios periféricos, la presencia india fue abriendo su propio espacio cultural: la numerosa servidumbre de las casonas solariegas, la nana india que educa a los hijos del patrón, las curanderas a las que recurren los mismos hispanos, etc. Dado que la religiosidad hispana, en su gran complejidad,[16] poseía rasgos similares a los de las religiones autóctonas mesoamericanas, se pudo integrar en la capital del estado, un sistema ritual en el que no había demasiadas diferencias entre las prácticas de la oligarquía y las de su servidumbre.

A partir del siglo XVIII se da la secularización de las parroquias, con lo que el clero diocesano se fue haciendo cargo de las parroquias rurales, no quedándose en la ciudad sino los

---

[16] De ninguna manera la espiritualidad hispana era homogénea. Entre las principales influencias estaban el utopismo de Joaquín de Fiore (expresado, por ejemplo, en Vasco de Quiroga), la teología renacentista de Erasmo de Rotterdam, el jusnaturalismo de Vitoria, la Contrarreforma, el jesuitismo, la mística carmelitana... sin olvidar rasgos populares ya mencionados: la brujería, las contaminaciones moriscas y judaizantes, el espíritu penitencial irlandés, los martirologios barrocos de Bizancio, etcétera.

encargados de la curia y del seminario. Los religiosos tuvieron que replegarse a sus conventos urbanos, de grandes huertas, pues gozaban de la prosperidad obtenida por el cultivo de la cochinilla: Santo Domingo concentraba más de cien frailes, con una gran biblioteca en la que seguramente se podían encontrar libros de la Ilustración, que llegaban de contrabando en recuas de mulas, dentro de vasijas que supuestamente contenían oleo para ser consagrado. Estaban también veinte franciscanos, que vivían de limosna --aunque la Tercera Orden monopolizaba la venta de las mortajas--, y muchas otras órdenes religiosas. En esas condiciones, no era extraño que la ciudad entera hiciese vida conventual, guiándose por el tañer de las campanas: a las 4 de la mañana, el rosario de la aurora; al mediodía, el refrigerio del Angelus; a las 7 de la tarde, el rosario antes de la merienda; a las 8, el toque de ánimas y luego, el toque de queda para ir a acostarse (los señores de la casa lo hacían más tarde, pues gozaban del privilegio de la siesta).[17]

Cada convento rivalizaba con los demás por el esplendor de sus fiestas y la solemnidad de sus procesiones. Sobresalía el Corpus, con la presencia del Ayuntamiento y de la Guardia Militar. La ciudad entera se engalanaba, se construían baldaquinos, todo el

---

[17] A principios de este siglo, un grupo de ancianos --entre los cuales se encontraba el licenciado don Francisco Vasconcelos-- se reunió para recordar cómo eran las costumbres religiosas oaxaqueñas en sus tiempos de infancia. Redactaron sus recuerdos en forma dialogal, "Las veladas de doña Bibiana": una anciana que después del rosario y antes de la cena, le platicaba a su vecina sus recuerdos de mediados del siglo XIX. El documento, mecanografiado, me fue proporcionado por el licenciado don Luis Castañeda Guzmán, a quien debo también gran parte de la información aquí reseñada.

mundo estrenaba ropa y era obsequiado por la generosidad de los mayordomos. Se acudía al templo a escuchar el florido sermón del predicador de moda, interrumpido por los acordes de algún célebre organista o por los coros polifónicos del seminario. Toda la población asistía, los patrones en su lugar reservado, y los indios, tal vez cargando las andas. Los barrios indios se orientaban hacia una producción diferenciada[18] y estaban organizados en gremios, constituidos a manera de cofradías. Cada uno de éstos poseía un valioso estandarte bordado con monedas de oro, figuras de plata y una imagen de su advocación tutelar, con el que desfilaban en la fiesta del Corpus. Todavía en la actualidad, la ciudad de Oaxaca conserva muchas de aquellas antiguas costumbres religiosas: los estandartes de los gremios ("guiones") son lucidos por los diversos barrios integrantes de la Hermandad del Rosario, que se reúnen en algunas fiestas patronales. Se continúa con las tradiciones, como la del agua fresca del Viernes de la Samaritana, la entrega de rosas en los Viernes del Llano, la subida al Cerro del Fortín durante las fiestas del Carmen, las empanaditas del Corpus, la visita a los venerados "Señores" en los viernes de cuaresma, las "posadas" y las "paraditas" del Niño Dios, las fiestas patronales de los principales templos...

Esta homogeneidad religiosa fue rota con la llegada de las

---

[18] Destacaban los curtidores de Xalatlaco, los textileros de Xochimilco, los panaderos de La Merced, los tablajeros de Consolación, los horticultores de La Trinidad, los ferrocarrileros del Marquesado, etcétera.

ideas liberales, que en Oaxaca tuvieron bastante acogida, entre otras razones, por ser cuna del Benemérito. Sin embargo, en el estado, la Ilustración no tuvo tinte antirreligioso, de modo que entre las élites se dio a la vez el rechazo de actitudes anticlericales, especialmente a la masonería, y la aceptación de una religiosidad más ilustrada, que se deslinda del costumbrismo indígena. Esta extraña mezcla puede ejemplificarse en los célebres sermones que predicó el canónigo doctor don José Mariano Galíndez, rector del seminario, magistral de la Santa Iglesia y predicador de moda. El del 18 de diciembre de 1844, pronunciado en el templo de La Soledad, comienza describiendo la vida religiosa de entonces, a la que hacía referencia:

> Pongo por muestras tantos conventos donde habitaba la virtud y la sabiduría de un gran número de individuos [...], el entusiasmo que reinaba en todas las clases para las prácticas espirituales; las obras piadosas y funciones caritativas; la lectura de libros inocentes [...]

A esta piedad ambiental se contraponen los cambios derivados de las nuevas ideas:

> Más volvamos los ojos a nuestro presente: ¡Qué cuadro tan distinto! Tuvimos la desgracia que aventaron hasta aquí los libros más impíos y licenciosos. Comenzaron a leerse con reserva, pasaron con la misma nota de un amigo a otro, y se extendieron con tan funesta velocidad, que se vendían sin rubor en nuestras bibliotecas públicas [...] [La respuesta fue] lo que naturalmente debía suceder: que se resfrió el corazón, se obscureció el entendimiento, se estragaron las costumbres y entró en moda y en gran tono una moderna filosofía: Así aparecieron hombres ilustrados, que por no observar lo accesorio, que llaman fanatismo, se les ve faltar a lo esencial: así vemos que las fiestas no se santifican; que el cumplimiento de la Iglesia se ha dejado para los muchachos y para las beatas; que el ayuno se ha dado pasaporte para los monasterios; así vemos hombres, que despreciando los ritos más edificantes de la Iglesia de Dios, adoptaron las ridículas ceremonias de una sociedad secreta y se

honran con un mandil[19]

Pero a la vez que critica los efectos de las nuevas ideas, se hace representante de cierto cristianismo elitista, más sobrio y racional, que se deslinda de la religiosidad popular indígena. Esto se observa en el Sermón del Encuentro, predicado aquel mismo año:

> Son muy irregulares los extremos de algunos oradores en semejante lance: abrazan al Señor, le quitan la corona y se la ponen ellos. Todos estos mitotes no pasan de falsedades que en nada contribuyen a la edificación. Esto pienso yo, cada uno haga lo que le parezca. Me acuerdo haber concurrido una noche al paso del "prendimiento": unos hombres que se decían judíos, metieron arrastrando una estatua de Jesucristo, y el que salió de Malco le dio una bofetada. El orador en ello del discurso fue sacando un papel, que decía ser la sentencia de muerte: en uno de sus desplantes lo botó sobre la concurrencia. ¡No puedo explicar la conmoción y el alboroto! Toda la gente se barrió y se formó un círculo cuyo centro ocupaba el funesto papel. Solían también en varias iglesias, poner un aposentillo ridículo con los judíos y el Pilato "de gente", como dicen los muchachos. ¡No corresponden esos títeres a unos misterios tan venerables!

Los gobiernos liberales, empezando con la gobernatura de don Benito Juárez, afectaron los bienes eclesiásticos, expulsaron buena parte de los frailes (que ciertamente parecían demasiados) y se opusieron a las "supersticiones" de la religiosidad popular. Con fines utilitaristas, redujeron notablemente el número de fiestas eclesiásticas,[20] controlaron los gastos que hacían las Cajas de Comunidad para las fiestas, reduciéndolas a sólo tres de tipo

---

[19] Alude al simbólico mandil masónico. (don José Mariano Galíndez *Sermonario*, Oaxaca, p. 194.)

[20] El Primer Concilio Mexicano hablaba de 42 festividades religiosas, muchas de ellas, además de los domingos, eran "de guardar". Tomando en cuenta que en el medio rural las fiestas comienzan desde la víspera, con "calendas", "convite", novenario y octava, representaban una merma del tiempo productivo.

contrarreformista (el Santo Patrón, el "Corpus" y el Jueves Santo) (Tanck de Estrada, 1995). Además, prohibieron en la ciudad los gigantescos "monos" y la "Tarasca",[21] con el pretexto de que "asustaban" a la gente; objetaron las procesiones y, en general, restringieron las manifestaciones religiosas de espacio abierto (privilegiado en la religiosidad india). La actitud defensiva de la Iglesia puso su atención en la ciudad y descuidó la pastoral rural. Durante el porfiriato, el célebre arzobispo don Eulogio Gillow y Zavalsa dignificó al clero, le dio mayor preparación, conoció mejor la situación rural de la diócesis y recuperó, de su propio peculio, varios de los inmuebles más significativos (Esparza, 1985). Los sectores dirigentes --incluyendo al mismo arzobispo-- continuaron con su religión tradicional, con una moderada "ilustración" que los deslindaba del populacho "indio". La Revolución, con el secularismo en la "educación socialista", no logró convencer a muchos oaxaqueños; pero sí empobrecer aún más la formación del clero. No fue sino hasta la década de los cincuentas, cuando comenzó una cierta renovación, muy relativa, en torno al movimiento bíblico y los cursillos de cristiandad.

Se puede decir, por lo tanto, que no ha habido en Oaxaca, propiamente, una religiosidad modernizante; pero que tampoco hay cabida para un tradicionalismo integrista, que defienda la

---

[21] Gran sierpe, probablemente a usanza de los dragones chinos, que solía salir, junto con la "marmota" (gran rehilete con iluminación) y los "gigantes" bailarines, que todavía se pueden ver en las "calendas" (Marroquín, 1975: 147).

ortodoxia institucional. Lo que hay son varios tradicionalismos de apego a costumbres inveteradas y de resistencia a cambios religiosos: el de las clases medias urbanas, amantes de sus tradiciones; pero, sobre todo, el de los pueblos indios, para los cuales sus prácticas religiosas seculares --muchas veces sincréticas y poco "ortodoxas"-- son signo de su identidad cultural.

ANÁLISIS DEL CONFLICTO

El desarrollo de estos conflictos pueden comprenderse con ayuda de la metáfora de Turner, tomada de los "ritos de pasaje" (1974: 38-45). En ellos, como se dijo en la introducción general, el individuo que vaya a transitar de un estado a otro --sea en edad, estatus o condición-- es sometido a un ritual de desestructuración - reestructuración, entre cuyas etapas se reproduce un estado intermedio o "liminal" de despojo. Aplicando esta metáfora ritual a los conflictos o "dramas sociales", se observa que los aquí descritos siguieron las fases allí descritas:

1. **Fase de ruptura.** La modernidad conlleva la extirpación de los modos tradicionales de vida. Para aquellos pueblos indígenas se dio cuando algunos sacerdotes posconciliares rechazaron sus tradiciones. Los cambios en la misa (el ritual de Semana Santa), la supresión de las imágenes y el menoscabo de las mayordomías afectó

al "sistema de santos" y significó el despojo de sus símbolos comunitarios, base de la organización de barrios en Tlaxiaco y acaso último reducto de su identidad. Se produjo entonces un estado de anomia que podía resultar peligroso para la sobrevivencia del pueblo, por lo que pudo darse una reacción similar a la registrada contra los grupos protestantes.

2. **La crisis.** Sucedió cuando los lefebvristas aprovecharon aquella situación y ofrecieron restaurar la tradición, aunque ello implicara una ruptura con la jerarquía oficial católica. Esta propuesta, secundada por el sector más beligerante, no satisfacía a todos, pues el modelo sincrético tradicional rechazaba, en principio, cualquier ruptura con la Iglesia oficial. Los pueblos se polarizan en largos enfrentamientos --en Ojitlán duraron 18 años-- que a veces alcanzaron una inusitada violencia. El conflicto nuevamente reúne la condición propuesta por Melucci para que derive en movimiento social: la ruptura de los límites de tolerancia del sistema eclesiástico.

3. **El "nudo crítico".** Durante él, se constituyeron las alianzas y las oposiciones, en virtud de que los objetivos propiamente religiosos contrapuestos --la defensa del modelo tradicional o la vinculación con la Iglesia oficial-- coincidían, en el mismo espacio social, con intereses extrarreligiosos de otros agentes igualmente confrontados: los que se beneficiaban del mantenimiento del *statu quo* (algunos mayordomos y caciques de

Tlaxiaco, la CNC de Ojitlán, los priístas de San Antonino), y quienes veían que la modificación, aún parcial, del sistema religioso favorecía otros cambios culturales deseables (el grupo opositor de San Antonino, que primero se constituyó como tal y luego buscó afiliarse a un programa o partido). Es por ello que lo que sería un mero conflicto intraeclesial se entrecruzó con enfrentamientos sociopolíticos.

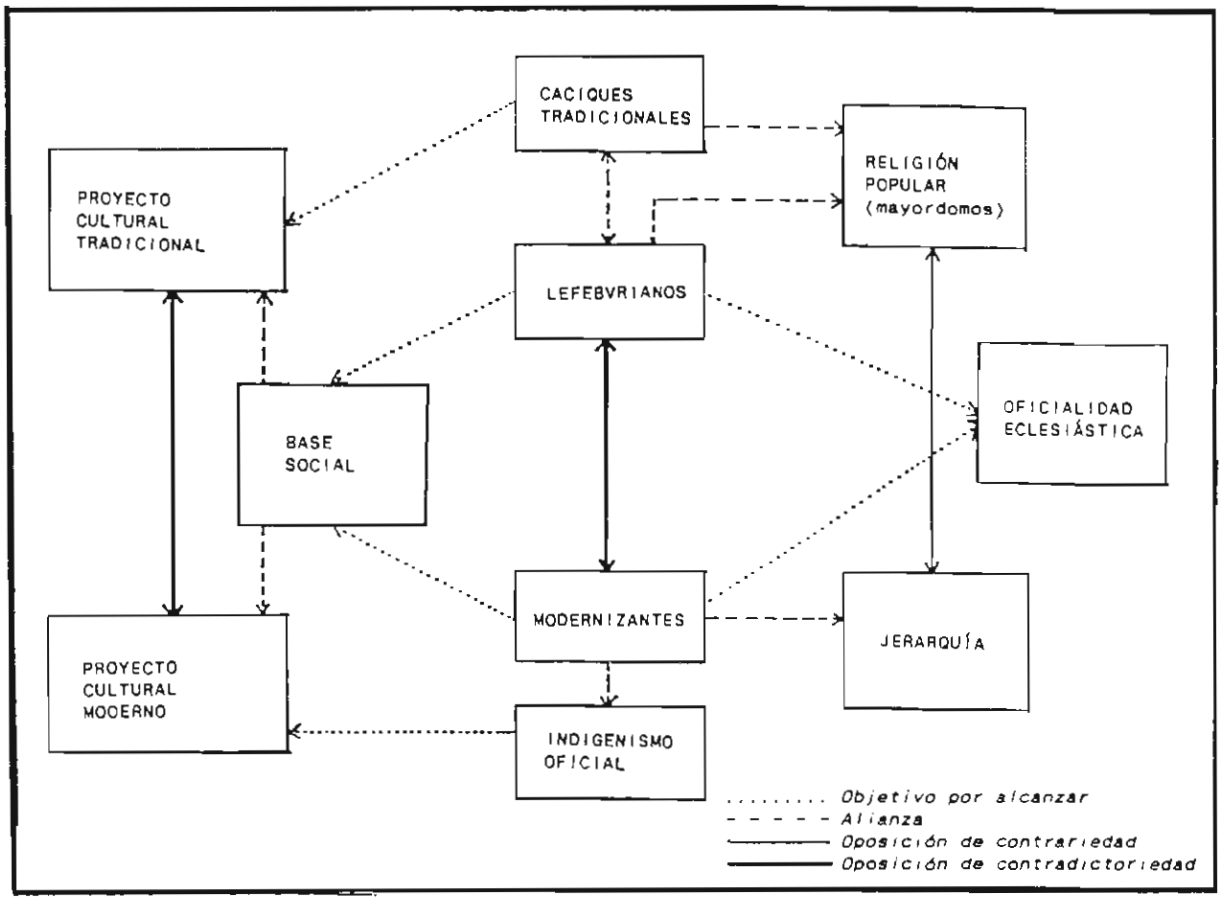
El conflicto surge, o bien cuando ambos contendientes se proponen la exclusividad de un mismo objetivo (ganar la oficialidad eclesial), o bien cuando se proponen diversos objetivos, pero cuya consecución no es posible sin entrar en conflicto: ambos buscan hacerse de su base social; pero divergen en cuanto al proyecto cultural con el que se vinculan. En cuanto a esto último, los tradicionalistas tuvieron un relativo éxito al revestir con una expresión social la inconformidad religiosa. Ésta fungió como condensador de la situación de malestar, debido a la precariedad económica y pérdida de autonomía de las organizaciones tradicionales al interior de los pueblos. El disgusto por no habérseles tomado en cuenta en determinaciones tomadas lejos de ellos, pero que les afectaba en algo tan crucial como la propia religión cultural, y justo en momentos de desintegración de su mundo tradicional, se expresaba como movilización social de defensa de lo esencial y permanente (Fabre, 1988).

Los tradicionalistas aprovecharon la insatisfacción popular

ante el modelo de religiosidad modernizante que se pretendía imponer. Es sabido que la versión religiosa liberal --pluralista y autocrítica de la religión-- satisface más a las minorías

DIAGRAMA 8

CONFLICTO ENTRE INTEGRISTAS Y MODERNIZANTES



"ilustradas", que participan, poco o mucho, en la dirección del sistema de la sociedad global y que buscan en lo religioso cómo satisfacer sus necesidades sicoafectivas, sociales y simbólicas. En cambio, quienes sufren la precariedad económica y cultural

prefieren compromisos religiosos fuertes, que les ofrezcan certidumbres directamente operables. Por ello, tienden a versiones más sectarias y totalizadoras, en las que encuentran formas de expresar su identidad y manifestar su protesta (Willaime, 1995).

Como estrategia para recabar base social, los lefebvristas tuvieron cuidado de no presentar nunca aquel discurso ideologizado antiliberal que los caracterizaba, sino que aprovecharon simplemente la insatisfacción religiosa, para presentar las innovaciones como contrarias al tradicional "sistema de santos" y, en general, contra el sentido místico del espacio sagrado: el desplazo del latín como lengua esotérica y mágica y la falta de respeto hacia el templo. En efecto, el templo, con las innovaciones litúrgicas, pareció a los de Tlaxiaco que quedaba convertido en un salón social, donde se representaban obras y había aplausos; a los de Mitla les enojó que exhibieran en él películas, y los de Ojitlán se escandalizaron por las guitarras y trompetas tocadas en su interior. Olvidaron también aquella oposición de prácticas "idolátricas" de los chamanes --misma que ocasionó el conflicto de Cajonos--, a las cuales veían ahora como simples "supersticiones" toleradas.

Los indígenas partidarios de la Iglesia oficial recurrieron también al mismo "sistema de santos" para rebatir a sus contrarios en su mismo campo, y siguiendo la tendencia popular observada por Mircea Eliade, transformaron la trascendental visita de Lefebvre al

templo, en una leyenda que expresaba a nivel profundo cuestiones pertinentes a su cultura (el santo patrono defiende al pueblo contra los rebeldes).

Una curiosa observación: en las estrategias utilizadas respecto a la oficialidad eclesiástica, los contendientes asumieron actitudes contrarias a la que hasta entonces los caracterizaba. Los tradicionalistas, que siempre se habían respaldado en la autoridad y la mitificaban con la obediencia institucional "ciega", ahora impugnaban a esa misma autoridad y, apoyados en el dogma inmutable y eterno, alentaban a la desobediencia. Conscientes de la ventaja que dan los hechos consumados, utilizaron las mismas técnicas que antes condenaban: la toma de los templos por la fuerza. En cambio, la modernidad, que desacraliza las instituciones-magisterio que pretenden normar la vida, ahora se respalda en ellas: se suspende al sacerdote Esteban Camacho, se prohíbe que el religioso conservador diga misa en San Antonino, se recurre a la autoridad civil para recuperar los templos o, incluso, para prohibir en el país la visita en el país del arzobispo rebelde.

4. Fase reparadora. Se mantuvo en estado de latencia, pues en Tlaxiaco duró aproximadamente diez años. En ella, el pueblo quedaba dividido; pero se tenía cierta coexistencia: los sacerdotes de la diócesis optaban por la prudencia, atendiendo en una casa particular en Ojitlán, o satisfaciendo en la cabecera de algún modo los servicios. Por otra parte, los lefebvrianos quedaban superados

por las demandas y se iban desprestigiando. Los pueblos habían sido afectados en aquella unidad más primaria, propia de la "*communitas*", con cierta conciencia de culpabilidad en todos. Después de rechazar la salida negociada ofrecida por el gobierno (empleo del templo por ambas partes), esperaban cualquier coyuntura para una necesaria reconciliación digna para ambas partes.

5. **Fase de reintegración** de la comunidad local. Se dio sin represalias ni resentimientos. El nombramiento de un arzobispo coadjutor, que no había participado anteriormente en el conflicto, fue la ocasión propicia. Con la paciencia aprendida en su larga historia, la Iglesia oficial esperó el desgaste de los rebeldes para poder someterlos, sin hacerles concesiones. Con la entrega de los templos, se recuperó el elemento unificante y cohesivo de una misma religión y el conflicto quedó resuelto.

NOTAS

(1) "De hecho no fue accidental que la única monarquía medioeval que lograse una completa emancipación de las ataduras representativas o corportivas fuese el papado, primer sistema político de la Europa feudal que utilizó en gran escala la jurisprudencia romana con la codificación del derecho canónico en los siglos XII y XIII. La afirmación de una **plenitudo potestatis** del papa dentro de la Iglesia estableció el precedente para las pretensiones posteriores de los príncipes seculares, realizadas a menudo, precisamente, contra las desorbitadas aspiraciones religiosas" (Anderson, 1990: 22-23).

CAPITULO 5

CUANDO LA LIBERACIÓN SE HIZO OFICIAL

La descripción del presente conflicto, uno de los más importantes del período, cita nombres de personas concretas, incluyendo la implicación del mismo investigador. El cariño a la iglesia local y las fidelidades institucionales no fueron obvice para una exposición objetiva -no neutral- que por supuesto, no da cuenta del dolor que llevó consigo. Al término del capítulo se menciona brevemente la forma de solución -que lamentablemente no tocó vivir, al darse por terminada la investigación en 1993-; pero que muestra la sabia madurez de la institución eclesiástica.

LA REGIÓN PACIFICO SUR

La renovación eclesiológica que representó el Concilio Vaticano II, trajo consigo mayor dinamismo de las conferencias episcopales, tanto regionales como nacionales. Los obispos cobraron conciencia de la necesidad de conjuntarse para una acción más

eficaz y orgánica. Con estas preocupaciones, la Conferencia Episcopal Mexicana dividió el territorio nacional en dieciocho zonas pastorales, una de las cuales es la del Pacífico Sur. Esta región abarca los estados de Oaxaca y Chiapas y comprende la arquidiócesis de Oaxaca, con sus diócesis sufragáneas de Tehuantepec, Tuxtepec y Huajuapam; las prelaturas apostólicas de los mixes y de los mazatecos --actualmente en manos, respectivamente, de religiosos salesianos y josefinos--, así como las diócesis chiapanecas de San Cristóbal de las Casas, Tapachula y Tuxtla Gutiérrez.

La mayoría de los obispos de esta región se sintieron interpelados por la peculiar realidad a ellos encomendada. Efectivamente, Oaxaca y Chiapas se caracterizan por concentrar el 35% de los indígenas de todo el país, los cuales viven en condiciones de gran precariedad e injusticia. Por estar conformada en un medio selvático o montañoso, la región quedó al margen del desarrollo. El insólito triunfo en Juchitán de la Coordinadora de Obreros, Camesinos y Estudiantes del Istmo (COCEI); la cercanía con los países centroamericanos, que en los años de mayor conflictividad la hicieron receptora de contingentes de refugiados, y últimamente el levantamiento armado de los indígenas de los Altos de Chiapas, colocaron esta región en el centro de atención a nivel nacional.

Esto mismo provocó en varios obispos de la zona, una toma de

conciencia de la situación indígena, a la cual se propusieron dar respuesta con su misión pastoral. El espíritu del tiempo y la necesidad de nutrir su acción con una reflexión teológica adecuada, les acercó a algunos planteamientos de la teología de la liberación latinoamericana, que todavía conservaba prestigio a niveles jerárquicos, la cual fue complementada con cierta antropología inspirada en el relativismo cultural, que hace del respeto a las culturas autóctonas su preocupación central. Por lo menos siete de estos obispos --contando a los auxiliares-- decidieron integrarse, a partir de 1977, para perfilar una acción coherente. Los graves problemas que sufre la región les motivaron a escribir algunos documentos conjuntos, que constituyeron el magisterio episcopal para la zona.[1] Animándose los unos a los otros, fueron conformando lineas de acción que dieron identidad a la región:

a) En primer lugar, decidieron expresar la colegialidad episcopal, superando personalismos protagónicos, tan frecuentes entre los obispos:

> Los obispos de la Región Pacífico-Sur tratamos de ser un equipo colegiado que intenta responder a las realidades históricas de nuestra zona, con planteamientos comunes que buscan integrar y respetar la pluralidad de corrientes ideológicas pastorales existentes, sin fraccionar la unidad colegial que, desde 1977, hemos venido tratando de acrecentar cada día más [...] Ninguno de los obispos de la región ha pretendido dejar marcada su huella

---

[1] Se citan, entre otros: "Nuestro compromiso cristiano con los indígenas y campesinos de la región Pacífico Sur" (1977); "Carta pastoral: 450 años de las apariciones de la Virgen de Guadalupe" (1981); "Vivir cristianamente el compromiso político" (1982); "Los pobres, signo de resurrección" (Pascua 1984); "Narcotráfico, preocupación pastoral" (1984); "Evangelio y bienes temporales" (1985); "Alcoholismo, preocupación pastoral" (1990).

personal. Hemos pretendido concretizar la Colegialidad Episcopal en un grupo colegial que actua como equipo...[2]

b) Se tomó muy en serio la prioridad por la pastoral indígena, evitando actitudes colonialistas o de imposición cultural. Organizados dentro de la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena, [3]se esforzaron por comprender en lo posible el "ethos" indígena y por favorecer una pastoral en la que los mismos indígenas fuesen actores eclesiales activos, en lo tocante a una liturgia y a una reflexión teológica propias.

c) Juntamente con esto, los obispos se propusieron la promoción de agentes laicos, lo cual, dada la extensión territorial, la atomización de la población en pequeñas localidades, así como la escasez de clero, constituye una verdadera necesidad regional. Estos laicos, en su mayoría campesinos, fueron aprendiendo a participar en la toma de decisiones pastorales y a conducir comunidades cristianas locales.

---

[2] "Homilía jubilar", predicada por monseñor Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca, con ocasión de las bodas de plata episcopales de monseñor Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas, en 1984

[3] El Centro Episcopal de Pastoral Indígena fue un organismo oficial de asesoría, perteneciente a la Conferencia Episcopal Mexicana, en la que se integraban otros obispos con preocupaciones similares fuera de la región, como el fallecido monseñor José Llaguno, obispo de Tarahumara. Por problemas posteriores con la jerarquía, este organismo fue desconocido oficialmente; pero continúa prestando sus servicios de manera más independiente, con sus siglas anteriores CENAMI (ahora, Centro Nacional de Misiones Indígenas).

d) Poco a poco, al menos en las diócesis más identificadas con el proyecto, todos los agentes de pastoral --sacerdotes, religiosas y laicos-- se fueron organizando de manera planificada y armónica, creando una participación más democrática en las diversas comisiones o instancias, que se expresaban en entusiastas asambleas plenarias. La creatividad "profética" de estas experiencias fueron un polo de atracción de numerosos agentes foráneos, profesionistas jóvenes, estudiantes, religiosas insatisfechas con el trabajo de sus instituciones, sacerdotes inquietos con las ideas de la reciente teología latinoamericana, etc., que se sumaron a este esfuerzo eclesial aportando sus experiencias.

La necesidad de contar con personal capacitado para trabajar según las exigencias de tan singular realidad, condujo, desde 1969, a contar con un seminario común propio --el Seminario Regional del Sureste (SERESURE)--, ubicado en la ciudad de Tehuacán. A veinte años de su fundación, habían pasado por él 737 alumnos, provenientes de 18 diócesis y de dos congregaciones religiosas, y se habían ordenado por lo menos 158 de ellos. Sin embargo, las diócesis que lograron una experiencia más definida fueron las de la región Pacífico Sur, a las que se incorporaron la diócesis sede de Tehuacán y las de Acapulco, Ciudad Altamirano y Quetzaltenango, Guatemala.[4]

---

[4] cfr. el folleto: "Seminario Regional del Sureste. XX aniversario." Tehuacán, 1989.

Desde su fundación existió la conciencia de impartir una formación que respondiese a las necesidades de la región, por lo cual se les daba a los seminaristas serias bases históricas y antropológicas. Los cursos en el aula se complementaban con experiencias pastorales en parroquias indígenas, por lo menos dos meses en cada semestre. Además, promovidos por el mismo seminario, se organizaron siete encuentros de pastoral indígena, con participación de los mismos indígenas, aparte de semanas de estudio, de encuentro entre las ciencias sociales y la teología, con fuerte impacto en la población local. Ante la inevitable desculturización que ejerce el seminario en los formandos, un grupo de seminaristas de extracción indígena se reunía aparte, preocupados por encontrar la manera de fomentar una teología más adecuada a sus culturas. Los exalumnos continuaron reuniéndose cada año, a partir de 1980, para reactualizar su formación y para afianzar el sentimiento de identidad regional.

Con todo esto, se fue creando en la región Pacífico Sur una mística, compartida por muchos, de modo que podría hablarse de un verdadero movimiento, conducido por clérigos jóvenes decididos, lanzados a un proyecto de evangelización integral, que varias comunidades animaron hacia la potencialización de la cultura y la respuesta a sus necesidades económicas y políticas.

Junto con estas corrientes de simpatía y solidaridad se despertaron también brotes de inconformidad. Cristianos de las

clases medias y acomodadas urbanas, agrupados en movimientos apostólicos (los Cursillos de Cristiandad, el Movimiento Familiar Cristiano, la Familia Educadora en la Fe, etc.), se sentían desplazados de la atención de que secularmente habían gozado por parte del clero y que ahora se concentraban en los "yopes".[5] De las críticas pasaron a la denuncia, encontrando oído atento en el nuncio actual --entonces delegado apostólico--, monseñor Girolamo Priggione, quien ejercía en el país un indiscutible protagonismo.

En el Vaticano había recelo hacia la teología latinoamericana, a la que se veía demasiado audaz o manipulable por los móviles políticos del comunismo internacional. Entre los pocos núcleos progresistas existentes en México, preocupaba la región pastoral del Pacífico Sur, por representar un grupo de obispos independientes y críticos. Por ese entonces había interés en cuidar las relaciones con la clase gobernante, con miras a la modificación del estatuto jurídico de las iglesias y a la eventual reanudación de relaciones diplomáticas con este país. Se temía que plantemientos episcopales "proféticos" conjuntos pudiesen acarrear dificultades, de modo que había que controlar dicha región. Con este fin se ejercieron ciertas presiones, se realizaron visitas apostólicas a algunas diócesis, se enviaron discretos avisos; pero adonde se apuntó principalmente fue hacia la arquidiócesis de Oaxaca.

---

[5] "Yope" es el término despectivo con el que la burguesía oaxaqueña se refiere a los indios en general, sin atender a la etnia a la que pertenecen.

La coyuntura se presentó cuando el metropolitano don Bartolomé Carrasco Briseño solicitó un obispo auxiliar para atender mejor a las comunidades indígenas, ya que por su edad tan avanzada se le dificultaba. Para garantizar la continuación de su obra, propuso una terna de nombres de obispos; pero le enviaron al obispo de Campeche, don Héctor González Martínez, como arzobispo coadjutor con derecho a que le sucediese, cuando conforme al consejo conciliar, tuviera que renunciar pocos años después, a sus 75 años de edad. En la bula del nombramiento se le otorgaban al coadjutor las siguientes facultades especiales: velar por el cuidado y la disciplina de los sacerdotes, diocesanos o religiosos; velar por el cuidado y la disciplina de religiosas y religiosos no sacerdotes, incluida su formación; velar por la marcha del seminario menor y regional; procurar que se cumpliese la disciplina en la Iglesia; el nombramiento o cambio de los sacerdotes, y la aplicación de sanciones canónicas.

Era evidente que se trataba de enmendar la orientación pastoral, como se vio desde la llegada misma del coadjutor, el 6 de abril de 1988. En su ceremonia de recepción, preparada con esmero, don Bartolomé Carrasco hizo una bella reseña del recorrido de la diócesis y le entregó al nuevo arzobispo la cruz de Huatulco, símbolo del relevo. En la misa, el delegado apostólico, aplaudido por los movimientos apostólicos presentes con pancartas de apoyo, respondió fustigando a la llamada "Iglesia popular" y advirtiendo contra la democratización de las estructuras eclesiales.

Ya las primeras medidas del nuevo arzobispo habían mostrado una línea diferente; pero el conflicto estalló en el plenario sacerdotal de noviembre de 1989, al hacerse pública la disposición de que en caso de discrepancia, el coadjutor habría de tener la última palabra. La medida, prevista para casos de extrema gravedad, provocó la indignación del presbiterio, que casi por unanimidad exigió que la Santa Sede diese una interpretación exacta y por escrito de la bula y se manifestó en contra de la nueva línea del coadjutor. Para este fin, invitó al delegado apostólico a ir a Oaxaca a dialogar con ellos. La visita se realizó el 7 de marzo de 1990, y su intención fue calmar los ánimos y reforzar al coadjutor. Nuevamente se manifestó la casi unanimidad del presbiterio en favor de una pastoral desde el indígena, intuyendo que era esto lo que estaba en juego, a pesar de que se pretextaran faltas a la disciplina, al celibato sacerdotal o a la ortodoxia.

Fue en esa ocasión cuando el conflicto salió a la opinión pública. Hubo reportajes más o menos sensacionalistas, cartas dirigidas al pueblo cristiano, que ya comenzaba a inquietarse, y grupos de laicos tomaron la catedral para hacer una jornada de oración en apoyo de los sacerdotes. La ocasión permitió expresiones de solidaridad de cristianos de otras diócesis: el movimiento nacional Comunidades Eclesiales de Base, el Secretariado Social Cristiano, la diócesis de Tehuantepec, etc., escribieron sendas cartas, dirigidas al presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, manifestando el desacuerdo por esta forma de proceder,

juzgada como poco cristiana. El proceso restaurador siguió su curso. El arzobispo Bartolomé, por su fidelidad eclesial, mostró su obediencia institucional, de modo que al cumplir sus 75 años, durante la misa conmemorativa el 18 de agosto de 1993, firmó su renuncia y la presentó como ofrenda, misma que fue aceptada el 2 de octubre del mismo año. Poco a poco, el coadjutor se fue imponiendo, dados los respaldos institucionales; pero permanece aún un poco en todas partes la línea de su predecesor.

Otro fuerte golpe a la región del Pacífico Sur se dirigió contra el SERESURE. Ya desde su llegada, el arzobispo coadjutor de Oaxaca había realizado un sondeo para ver la conveniencia de contar con un seminario propio. A la mayoría de los sacerdotes no les agradó la iniciativa, pues se inclinaban por mantener el Seminario Regional. Pronto se vio que la decisión estaba ya tomada: en 1989, a raíz de un problema con los seminaristas de nuevo ingreso, el nuevo obispo de Tehuacán, D Norberto Rivera, intentó sacar de aquel seminario a sus seminaristas. El equipo formador se comprometió a resolver la situación haciendo cambios de personal, y los obispos encargaron el seminario al obispo de Tehuacán, para superar la crisis y continuar al menos por otro trienio; pero fue en vano, ya que el objetivo iba más allá. Basándose en informes de la visita episcopal realizada a fines de noviembre con motivo del Sínodo Mundial, la "Congregatio de Institutione Catholica" de la Santa Sede envió el 9 de agosto de 1990 un decreto en el que se criticaba la formación allí impartida, con argumentos que reflejan el recelo

ante una supuesta formación marxista "que intenta transformar el contexto social; pero utilizando el método revolucionario de la lucha de clases y de cambio radical de estructuras opresoras". Basado en estos informes prejuiciosos, comunica que se nombra al obispo de Tehuacán como responsable único del seminario; aunque de hecho siga siendo regional y con encargos al obispo para que corrija las supuestas desviaciones.

Entre las varias reacciones que hubo, destacó la de los propios seminaristas, quienes organizaron una procesión a la catedral de Tehuacán y al encontrarse con las puertas cerradas, tuvieron en el atrio una jornada de oración y ayuno de mucho impacto entre la población. La respuesta fue fulminante: varios obispos, entre ellos el de Tehuacán, sacaron a sus seminaristas, lo que ocasionó la desintegración del seminario. Entre las represalias de lo que se consideró como desacato, se expulsó a los alumnos de Tehuacán, mientras que a los de Oaxaca se les envió durante un año a sus casas, antes de recomenzar el seminario propio en la ciudad de Oaxaca. En cambio, los obispos de Tehuantepec y de San Cristóbal decidieron continuar con la formación conjunta de sus seminaristas, con mayor cercanía del pueblo.

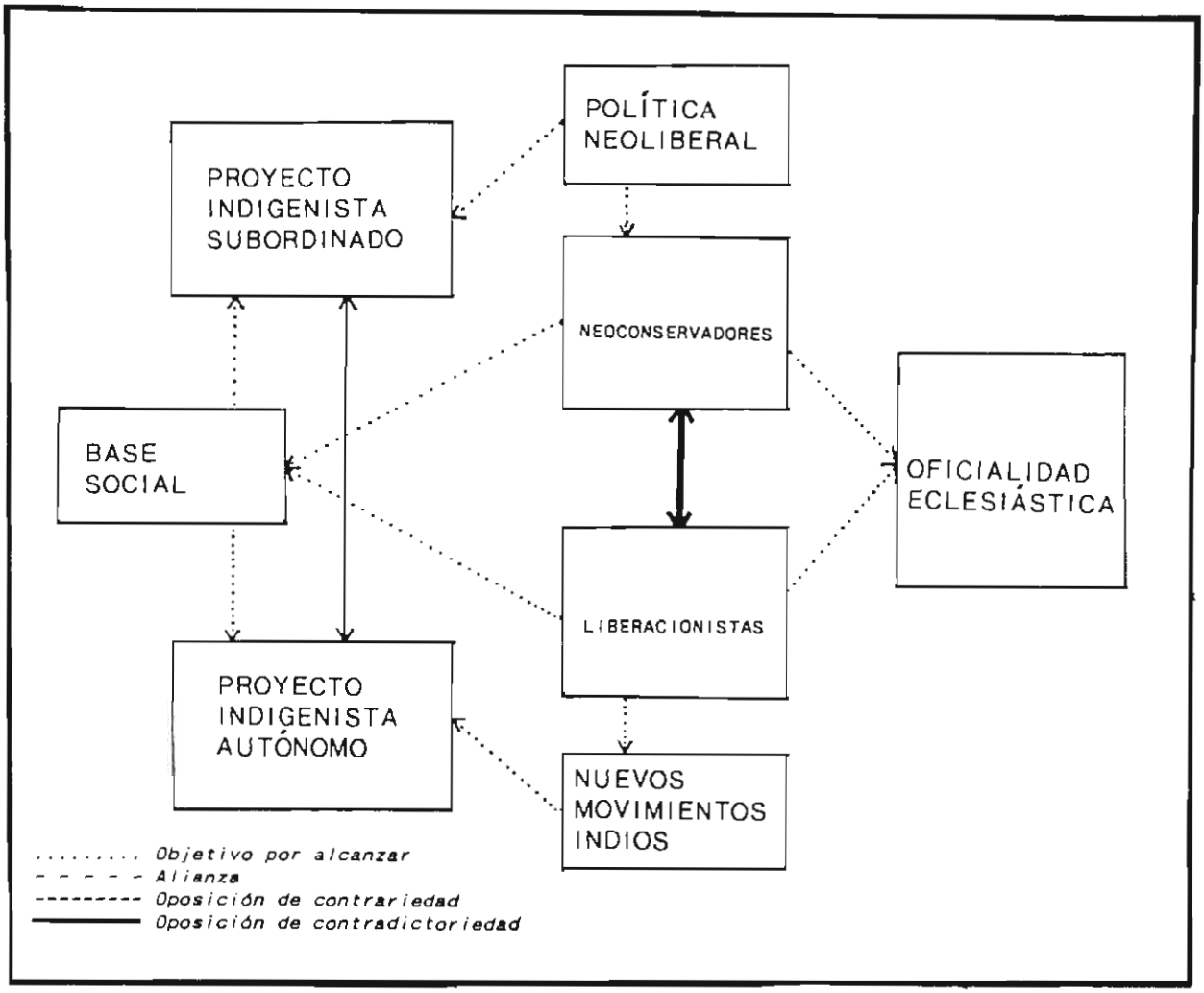
VISUALIZACIÓN DEL CONFLICTO

En pocos momentos de su historia, la Iglesia de Oaxaca se había polarizado tanto. Coexistían dos arzobispos, representando

cada cual su proyecto de pastoral no sólo diferente, sino en algunos puntos antagónico. Detrás de cada proyecto de pastoral estaba una teología eclesiológica diferente, que una década atrás se habían enfrentado en Puebla, incluso a nivel continental.

DIAGRAMA 9

CONFLICTO ENTRE NEOCONSERVADORES Y LIBERACIONISTAS



Tratándose de dos "**modelos de Iglesia**"[6] diversos, era lógico que la cúpula jerárquica nacional respaldase al coadjutor; mientras que sectores significativos de la llamada "Iglesia popular" apoyasen al titular. Pero la intensidad que revistió el conflicto tiene otra explicación más profunda. Era obvio que detrás de cada uno de estos "modelos de Iglesia" subyacía implícito un proyecto sociopolítico para los indígenas respecto a la modernidad. Este proyecto, a su vez, en última instancia reposaba sobre modos productivos opuestos, y retomando a Melucci (1982), sabemos que los conflictos más intensos son aquellos que tocan, justamente, los modos de producción, con pretensiones de traspasar los límites de tolerancia del nivel correspondiente.

LIBERACIONISTAS Y NEOCONSERVADORES

La modernidad, para consolidarse, tuvo que imponerse por la fuerza, por medio de dos formas revolucionarias antagónicas, correspondientes a las dos clases fundamentales, aparecidas con la nueva producción industrial: burguesía y proletariado, cada cual con su propio proyecto de modernidad.(1) Fue por esta razón que el movimiento modernizador de la Ilustración implicó dos momentos

---

[6] El "**modelo de Iglesia**" como categoría sociológico-teológica, que constata la estructura que presenta la institución en relación con determinado proyecto sociopolítico, fue difundida por G. Gutiérrez (1977), probablemente tomada de Segundo Galilea. Leonardo Boff hizo interesantes aportaciones (1982: 13-26).

sucesivos: el de las libertades económica y política, con la consiguiente exaltación del sujeto individual, y el de la justicia social, con la emergencia del sujeto colectivo. En el primero, para posibilitar la industrialización, la razón tuvo que vincularse a la libertad, dando paso al ciclo de las revoluciones burguesas, en las que la libertad económica (el "*laissez-faire*") trajo aparejada la democracia política. Con la consolidación del capitalismo, la libertad y la razón habían continuado unidas en el campo económico; pero en lo político, el racionalismo se aplicó luego a los mecanismos autoritarios de control. La racionalidad libertaria pasa entonces, en un segundo momento, a manos del proletariado, para conducir la segunda revolución. Lo paradójico fue que las ideas libertarias de la primera revolución terminaron encubriendo al despotismo expansionista napoleónico; mientras que las de la segunda, al despotismo expansionista soviético.

De manera concomitante, la crítica religiosa de la Ilustración tuvo sus momentos: el primero, desde las ciencias naturales, contraponiendo la fe con la ciencia positiva; el segundo, desde las ciencias sociales, criticando las funciones enajenantes que cumple la religión entre el pueblo. Estos dos momentos fueron recorridos por el mismo Carlos Marx, el representante más lúcido de esta corriente (Dussel, 1993: 38-43). En su primera etapa, el joven Marx criticaba a la religión desde los mismos presupuestos de Feuerbach, por el aspecto ilusorio de solución de los problemas reales. En cambio, en su madurez, la crítica a la religión la realiza desde

las funciones que cumplía en su tiempo: con Hegel, ser fundamento del Estado prusiano; y entre el pueblo, ser "expresión de la miseria" y "protesta contra ella", es decir, funciones similares a las que podría cumplir el "opio".[7] Las críticas marxistas a la religión, por la función que ésta cumple en determinada situación social, fueron recogidas por los soviéticos y convertidas en doctrina, sirviendo de sustento para las campañas del "ateísmo militante" stalinista. Hubo, pues, justificación para el rechazo cristiano a este movimiento social, identificado como verdadera persecución religiosa.[8]

Así como la primera Ilustración trajo consigo dos actitudes opuestas entre los católicos --de aceptación o de rechazo--, de modo similar sucedería con la segunda Ilustración. A mediados del siglo pasado, ante los estragos que el naciente capitalismo industrial ejercía sobre la clase obrera, se gestó en Europa central el movimiento llamado "Catolicismo Social". Este movimiento

---

[7] Para el tema religioso en el marxismo, se pueden citar, entre otros: Post, 1972; Tovar, 1977; Dussel, 1983; Miranda, 1980; Assman y Matte, 1974; Oberazbacher, 1985.

[8] Como ejemplo de la magnitud que tuvo tal persecución, si bien haya que tomarlo con cautela, dado el anticomunismo que profesaba, puedo citar las cifras aparecidas en la revista *Nuevo Mundo*, órgano del Secretariado Social Mexicano. A mediados de la década de los cuarenta, se hablaba de ocho obispos encarcelados y tres "destituidos" en Rumania, 700 sacerdotes y religiosos presos en Polonia, 400 sacerdotes asesinados en Yugoslavia, 1,200 sacerdotes muertos en la guerra española, el cardenal Midzenty preso en Hungría...

en sus orígenes fue muy variado, pues se encontraban en él desde cristianos antiliberales, nostálgicos del medievo (De Bonald, De Maistre, Maurras), defensores a ultranza del capitalismo (Ott, Hecker, Baudhuin), anticapitalistas decididos (Buchez, Volgsang), socialistas utópicos (Saint Simon), hasta algunos marxistas (Chevé, Huet). La tendencia que prevaleció fue la de la reformista Escuela de Friburgo, con exponentes tales como Luis Veuillot, Dupetiaux, Ozanam, Le Play, Albert de Mun, Von Ketteler, etc., que fue recogida por el papa León XIII en su célebre encíclica "Rerum Novarum" (Kothen, 1945).

El proyecto social de su propuesta --el "*Christiche Gesellschaftsordung*"--, recogido por Pío XI en "Quadragessimo Anno", se asemeja a cierta recomposición del corporativismo gremial del medievo, que parecía estar resurgiendo en las "asociaciones profesionales" alemanas, y ensayadas más tarde en la Austria de Delfuss, en el Consejo Nacional de Corporaciones de Mussolini o en los modelos fascistas ibéricos de Oliveira Salazar en 1933 o del franquismo español (Aspiazu, 1952). Al oponerse por igual tanto al comunismo como al capitalismo salvaje, esta otra tendencia pudo ser presentada como una "tercera vía" que se comportase como el fiel de la balanza.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos habían logrado capitalizar la nueva situación. El peligro del eje fascista parecía superado y se trataba ahora de frenar al

expansionismo soviético. Cuando Truman, el 12 de marzo de 1947, anunció la "guerra fría", intentó atraerse a la Iglesia, titubeante ante los crímenes de Mussolini. En Latinoamérica, se asignó a los "católicos sociales" la conducción de la campaña anticomunista en su versión católica, de modo que la "tercera vía" terminó alineándose a la órbita del "mundo libre".

Sin embargo, las mismas condiciones de la guerra habían permitido a las naciones latinoamericanas mayor juego frente a las potencias. Esto posibilitaba una relativa industrialización por "sustitución de importaciones" y ciertas mejoras conducidas por los gobiernos populistas. Los observadores notaban un relativo crecimiento de capitales criollos y un creciente mercado interno, por lo que se preveían condiciones favorables para el desarrollo. La "Alianza para el Progreso", anunciada por Kennedy el 13 de mayo de 1961, marcó el inicio de una nueva política de créditos e inversiones. Paralelamente a las orientaciones de la Consejo Económico para América Latina (CEPAL), se gestó una teología y una pastoral desarrollistas, ejemplificada por el Centro para el Desarrollo Social de la América Latina (DESAL), financiadas por el episcopado alemán y orientadas hacia proyectos de desarrollo de la comunidad.(2)

Aquellos sociólogos latinoamericanos que construyeron la corriente denominada "teoría de la dependencia", probaban que el mentado desarrollo sólo era una estrategia de la inversión

extranjera para apoderarse del naciente mercado interno, aprovechando las exenciones fiscales, la infraestructura alcanzada y el proteccionismo estatal. Manteniendo la estructura de dependencia, no era posible a las naciones periféricas alcanzar el desarrollo de las industrializadas. La modernización latinoamericana estaba afectada, desde sus orígenes, por la debilidad de su núcleo endógeno. Era preciso, pues, redimensionar la política, y prestar más atención a los movimientos que buscaban la transformación de dichas estructuras sociales de dependencia.

Fue cabalmente en este contexto donde se gestó una reflexión teológica que tuvo como experiencia fundacional la explotación estructural ejercida sobre las grandes mayorías empobrecidas, así como la esperanza de que dicha realidad pudiese ser modificada. Esta reflexión teológica fue, por cierto, un segundo momento, puesto que siguió a una praxis de compromiso radical de muchos cristianos, y generó, a su vez, toda una manera de reinterpretar la vivencia de la fe. Motivados por su fe, muchos cristianos se comprometieron con "movimientos de liberación nacional" en varios países, llegando incluso, durante los regímenes dictatoriales inspirados en la doctrina de la seguridad nacional, al derramamiento de su sangre. Este movimiento demostró gran coherencia, profundidad y éxito difusivo. Cristalizó en múltiples movimientos apostólicos y experiencias pastorales, sobresaliendo la multiplicación de las comunidades eclesiales de base[9]. La

[9] En Brasil se llegaron a calcular en unas 100,000.

influencia de este movimiento en las transformaciones sociopolíticas del continente, hace que pueda ser considerada como una verdadera "religiosidad liberacionista".

A la par que su éxito difusivo, esta corriente de Iglesia suscitó el recelo y la animadversión de la **nueva derecha** norteamericana y de los sustentadores del "*statu quo*", como consta en el informe que rindiera Rockefeller con motivo a su gira realizada por Latinoamérica,[10] en donde se coloca a la Iglesia católica entre las fuerzas dedicadas al cambio; "cambio revolucionario, si fuese necesario", prestándole mayor atención que a la misma guerrilla[11].

LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

Otro factor que debe ser tomado en cuenta es la conciencia, por muchos compartida, de la crisis de la modernidad. Cuando los tiempos modernos parecían consolidarse en todo el mundo, es justamente cuando se evidencian sus contradicciones intrínsecas. La idea evolucionista del "progreso" lineal queda en entredicho cuando se obliga a todas las culturas a asumir supuestos valores

---

[10] *Department of State Bulletin*, 8 de diciembre de 1969, p. 504.

[11] "Pese a que no es ampliamente conocido, los establecimientos militares y la Iglesia Católica se encuentran también hoy entre las fuerzas dedicadas al cambio social y político [...] Este es un papel nuevo para ellos."

"modernos", que en los países colonizados no es otra cosa que mayor dependencia y empobrecimiento (el "etnocidio" de Jaulin). Pero incluso en los países desarrollados, la modernización en esta tercera fase[12] --la tecnología acompañada de ambición-- conduce a la destrucción del hábitat vital (el "ecocidio" de Cesarman). También ocasiona la frustración de las pretensiones emancipadoras: la "jaula de hierro" y el "panóptico" foucaultianos, del control que invade hasta los más íntimos rincones de la vida privada. Es la deshumanización total, la cibernetización de la memoria, la manipulación de los mass-media, la represión ejercida por la razón lógica sobre otras facultades humanas consideradas "inferiores". El hombre masa --lo más opuesto al individuo creador-- campea en el anonimato de las megalópolis y en la "civilización del miedo".[13]

La vida moderna, no conforme con despojarnos del pasado, también nos escamotea el futuro. Desde el judaísmo, la historia seguía una dirección: marchaba hacia la utopía, no importa que ésta radicase en la fruición de bienes de consumo ilimitados, en la abolición de la lucha de clases o en el advenimiento del "superhombre". Pero al haberse perdido una totalidad a la cual

---

[12] Según Berman, la modernidad tiene tres fases. La primera abarcaría desde principios del siglo XVI, hasta finales del siglo XVIII. La tercera fase comenzaría a principios de este siglo XX (1982: 2).

[13] Miedo al extranjero, a causa de la bomba atómica; miedo a respirar, a causa de la contaminación; miedo al sexo, a causa del sida; miedo a comer, a causa de la comida chatarra; miedo al paseo vespertino, a causa de tanta delincuencia...

referirse, la historia pierde su sentido y las utopías pierden su razón. La informática, el video, la televisión... al convertir la realidad en imágenes para ser consumidas, evitan cualquier interpretación; la realidad y el simulacro se confunden; el pasado y el presente se traslapan y no queda espacio para los sueños (Le Ride, 1991: 40-47). Aquellos "grandes relatos" legitimadores, sostén de utopías, parecen desbaratarse. La modernidad se rompe en multitud de fragmentos y visiones parciales, desmitificando los grandes relatos y las utopías, para caer en el pragmatismo absoluto de la "posmodernidad".

Ante esto, las actitudes religiosas nuevamente se dividen. Por un lado están quienes pretenden artificialmente un retorno a la religión tradicional, como forma de impedir la crisis. Su principal exponente tal vez sea Daniel Bell (1976: 146-174). Según la periodización de este autor, en la sociedad posindustrial los tres niveles que definen la vida social --lo tecno-económico, lo político y lo cultural--, dejan la relación integradora que hasta este momento habían tenido. La libertad y la igualdad, aspiraciones respectivamente de la economía y de la política, resultaron incompatibles, de modo que se tiene que restringir la participación democrática para sanear la economía. El nivel tecnoeconómico, guiado por la racionalidad funcional de la eficacia, se opone al modernismo cultural, regido --como comenta Habermas-- por "la experiencia de autorrealización ilimitada" y "por la sensibilidad

hiperestimulada" (1989: 131-144).

La cultura, en esta sociedad postindustrial, reemplaza a la religión y a la economía (propias de los períodos antecesores). Pero la religión tiene dos direcciones: una represiva --apolínea-- y la otra relajante --dionisíaca--, abierta hacia lo orgiástico. Ya desde los albores de la modernidad, el romanticismo alemán (Nietzsche) había alertado contra la inhibición de algunas dimensiones de lo humano para facilitar el cumplimiento de las tareas en el mundo. El problema de la modernidad, para Bell, sería un problema de fe. Se requeriría el retorno del cristianismo tradicional --aquel que otrora ejercía funciones públicas integradoras--, para que recomponga el tipo de hombre austero, honesto, laborioso y disciplinado que requiere la tercera revolución industrial y que había sido desarticulado por el hedonismo moderno.

Otra actitud opuesta sería, nuevamente, la que percibe en la nueva cultura signos de revitalización de la misma fe. Los nuevos actores son aquellos que reivindican la diferencia y la liberación de la individualidad, en un nuevo estilo de vida más libre de los controles a los que se ha abocado la modernidad: los movimientos ecologista, pacifista, feminista, homosexual, juvenil, étnico, etc., que no pretenden tanto organizaciones políticas estables, sino transformaciones del estilo de vida en la cotidianidad. A estas motivaciones se muestra más sensible una nueva generación de

la teología de la liberación, preocupada por la opresión sexual, por una nueva "erótica", por la ecología, por la paz mundial y por las reivindicaciones indigenistas. Con esto se superaron los plantemientos excesivamente ideologizados de algunos teólogos, cuyo éxito parecía mermado con el derrumbe del bloque soviético. Para esta matización cultural de la teología de la liberación, contribuyó la asimilación de cierta antropología reivindicadora de las diferencias culturales de los pueblos indios. Los indígenas del sureste enseñan al desencantado hombre "moderno", una vida sencilla, en el respeto a la naturaleza y en la vivencia comunitaria y de trabajo creador. Fue esta corriente la que inspiró a la religiosidad liberacionista de la región Pacífico Sur y, consiguientemente, de Oaxaca.

EL NEOCONSERVADURISMO VATICANO

Desde los últimos años del pontificado de Paulo VI, los sectores conservadores de la curia romana, que se sintieron desplazados por la avalancha modernizante que abrió el Concilio, comenzaron una lenta recuperación. A la muerte de Juan Pablo I, después de su efímero gobierno, hubo una intención muy generalizada de elevar al solio pontificio a un papa que no fuese italiano, rompiéndose así una tradición multisecular. La ocasión se prestaba para optar por un extranjero, que al mismo tiempo hubiese tenido una experiencia en la curia romana y con tendencias más moderadas. Fue así como se eligió a Karol Wojtyla, cardenal de Cracovia. La

experiencia de su patria marcó al pontífice: efectivamente, el catolicismo había fraguado la identidad cultural de Polonia, y la Iglesia, cohesionada y fuerte, sigue siendo hoy baluarte contra todos los totalitarismos. Ubicada geográficamente, primero, entre los protestantismos escandinavos y los ortodoxos rusos y, posteriormente, entre las ideologías nazifascista alemana y la comunista soviética, la religión nutrió en el pueblo sentimientos nacionalistas, sea contra el expansionismo ruso, sea contra el centralismo soviético. La realidad de su tierra natal resultaba para el papa un modelo ante un mundo secularizado y ante una situación debatida entre la injusticia capitalista y la opresión comunista.

Es probable que en el Vaticano, hasta donde han llegado a soplar los vientos posmodernos, se deba analizar la realidad más o menos de la siguiente manera: los tiempos modernos, con sus indiscutibles realizaciones tecnológicas y humanistas, pero también con sus ideologías secularizantes y antirreligiosas, dan síntomas de decadencia. Contra los vaticinios sociológicos, que auguraban la inminente "muerte de Dios"; contra los pronósticos del advenimiento del Tercer Estadio Positivista, que habría de superar a la religión --la "infancia de la humanidad"--, en las postrimerías del milenio es cuando la gente se acuerda más de Dios. Tanto la masonería como el comunismo pasaron a la historia; el neoliberalismo muestra su rostro salvaje y necesita de una fuerza moral que lo modere; el hedonismo ha conducido a la pandemia del Sida... En cambio, la

Iglesia, que tantos ataques había soportado, se muestra más sólida que nunca: ha establecido relaciones diplomáticas con casi todo el mundo (incluyendo México); el papa es bien recibido dondequiera que va y no se puede prescindir de la voz de los prelados ante cualquier problema. Habría condiciones para el resurgimiento de la cultura católica y para una recuperación de la influencia cristiana --de modo semejante al de Bell--, como solución para los graves problemas mundiales. Para ello, se precisaría de una Iglesia bien cohesionada, capaz de inspirar seguridad ante un mundo en el que todos los valores parecen derrumbarse, y que goce de prestigio social. Para conseguirlo, se insistirá en la disciplina eclesiástica y en la ortodoxia y se mejorarán las relaciones diplomáticas con todos los países.

Hay también una velada crítica al Concilio Vaticano II[14], pues pareciera que con los afanes del "*aggiornamento*", la disciplina se había aflojado; la organización eclesial por medio de diversas conferencias episcopales, pudo minar el sentido de unidad, y por contemporizar demasiado con el espíritu del tiempo, se atenuó el sentido de fidelidad institucional. Los aires secularizadores se colaron entre el clero, por lo que muchos sacerdotes dejaron el

---

[14] Esto puede confirmarse en la entrevista que la publicación *30 Giorni* hiciera el 16 de noviembre de 1984 al cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación de la Fe, en la que el cardenal se refiere explícitamente a la necesidad de una **restauración**, si bien es cierto que interpreta el término dentro de las reformas conciliares. Esta entrevista fue leída como un mensaje cifrado para el sínodo de obispos del año siguiente, con ocasión al XX aniversario del Concilio.

ministerio y las vocaciones disminuyeron.

Ante tales preocupaciones, se revisó la doctrina y la práctica eclesiales y se reconocieron, desde luego, las innovaciones conciliares, pero con cautelas y concesiones a la tradición, quedando ejemplificado, tanto en el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*,[15] en los sínodos periódicamente convocados, como en las numerosas encíclicas y cartas pastorales del mismo papa. Es así que la religiosidad actualmente oficial podría ser llamada "neoconservadora", en cuanto que se deslinda tanto de la tradicionalista lefebvriana, como de aquellas modernizantes.

Así se recupera el liderazgo vaticano y las certezas teológicas, dentro de un proyecto que los vaticanólogos han denominado "restauracionismo" (Zizola, 1985). Para ello, el papa se apoya en el Opus Dei, elevado a prelatura personal; se afectaron aquellas iglesias que, como la de Holanda, habían mostrado un perfil más independiente; se restringen los experimentos culturizadores de los católicos africanos; se intenta mayor control para con los teólogos, desde marcos más tradicionales;[16] se pedirá mayor disciplina a los institutos religiosos, que se juzgaba habían

---

[15] Asociación de Editores del Catecismo, Barcelona, 1993.

[16] Cfr. la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, del 24 de mayo de 1990, emanada de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

ido demasiado adelante...[17]

Especial importancia dará el Vaticano a Latinoamérica, "el Continente de la Esperanza", pues en él se concentrará pronto la mayor parte de la cristiandad. A esto se añadían las presiones de la nueva derecha norteamericana, demandando mayor prudencia pastoral y control de sus teólogos. La principal medida fue el lanzamiento de dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe: la *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*, el 6 de agosto de 1984, y la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, el 22 de marzo de 1986. Con ellas, se dictaron otras medidas retrictivas: se prohíbe el proyecto "Samal 89", para formar a los misioneros extranjeros que deseaban trabajar en el subcontinente; se reduce a silencio al padre Leonardo Boff, uno de los principales exponentes de la teología de la liberación; se impide el proyecto "Palabra-Vida", con el cual la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) pretendía prepara el aniversario de los 500 años de la primera evangelización... No obstante, la profundidad de los planteamientos y el grado de difusión y receptividad que disfrutaba la teología de la liberación, obligaron a la Santa Sede a una mayor

[17] Se mencionan como ejemplos la intervención para elegir la directiva de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), así como la intervención para que tanto los jesuitas como los franciscanos eligiesen libremente a su general.

tolerancia.[18]

Con este recorrido que hemos expuesto, han quedado patentes dos corrientes religiosas, diversas a las otras dos analizadas en el capítulo precedente: la primera --una constante del catolicismo romano-- mantiene el rechazo a la modernidad, si bien no tan absoluto como era el integrismo lefebvrista. En efecto, esta corriente se mantiene abierta a los valores modernos, con tal que se permita a la institución eclesiástica seguir manteniendo su presencia fuerte y su liderazgo moral en el mundo. La otra corriente se identifica, ciertamente, con la modernidad; pero no en su primer momento, como fue el modernismo europeo, sino que busca colocar la fe al servicio de las mayorías marginadas o empobrecidas, que en Oaxaca serían propiamente los indígenas, con todos sus valores culturales.

RELIGIOSIDADES EN CONFLICTO

DIVERSIDAD DE CATOLICISMOS

Algunos antropólogos han resaltado la necesaria unicidad que

[18] Carta del papa a la Conferencia Episcopal Brasileña, el 9 de abril de 1986, que dice textualmente: "Estamos convencidos, Nosotros y Ustedes, de que la teología de la liberación [en el sentido en que se viene exponiendo] es no sólo oportuna, sino útil y necesaria..."

poseen todas las religiones (E. Pritchard, 1965), y en especial se reconoce la unidad y la fuerte cohesión disciplinaria como características de la Iglesia católica. Sin embargo, la misma complejidad de dicha institución le permite aceptar en su seno diversidad de vivencias de la misma fe compartida. Desde sus inicios, pudo manifestarse esta tensión entre la unidad y el pluralismo, en los conflictos entre los "judaizantes", que pretendían recluir la nueva fe en las fronteras culturales judaicas, y la apertura paulina hacia la gentilidad (Hech. 15, 1-35).[19] En los tiempos de Constantino --cuando el cristianismo devino religión de Estado y pasó a desempeñar la misma función de cohesión ideológica que la antigua religión imperial había tenido-- surgieron los "eremitas", cristianos conscientes quienes con grupos de discípulos, se separaron de las masas y huyeron al desierto para vivir comunitariamente su fe con todas sus consecuencias. Desde entonces ha continuado esta tendencia, de modo que junto al cristianismo ambiental mayoritario, portador de la "gran tradición", se da reiteradamente la separación de algunos grupos de selectos.

La diversidad de catolicismos es un hecho incontrastable. El mismo magisterio eclesiástico reconoce, al menos, la realidad de una "piedad" o "religiosidad popular", no coincidente en todo con

---

[19] Incluso, remontándose al Israel precristiano, se pueden distinguir diferencias entre la religiosidad de Galilea, removida por la predicación de los profetas y, por tanto, sensible a la atención del desprotegido, y la de Judea, sede del santuario, que insistía en la solemnidad del culto y el formalismo legalista.

el cristianismo oficial. A la jerarquía no le agrada hablar de pluralismo al interior de la Iglesia y no cesa de proclamar la unidad interna. Pero los sociólogos no juzgan a las instituciones por lo que ellas dicen de sí mismas, y, para su pesar, los mismos obispos fueron clasificados por sus respectivas "tendencias eclesiástico-políticas" (Guzmán, 1988: 379), o por sus "visiones religiosas" reflejadas en sus discursos (Ramos, 1992: 41, nota).[20]

Para Antonio Gramsci, la religión no sería un conjunto ideológico homogéneo, sino que estaría dividida en subreligiones en el seno de la misma Iglesia:

> Cualquier religión (y especialmente la católica, precisamente por sus esfuerzos por seguir siendo unitaria "superficialmente", para no estallar en iglesias nacionales y en estratificaciones sociales), es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de campesinos, un catolicismo de pequeños burgueses y de obreros de las ciudades, un catolicismo de mujeres y un catolicismo de intelectuales, a su vez velado e incoherente (Portelli, 1977: 22).

Manuel Marzal (1990) considera que el pluralismo religioso está presente en toda sociedad compleja, pues en realidad "son muchas 'sociedades' las que viven bajo una misma religión y son muchas las formas de religiosidad las que coexisten, arrancando de una misma raíz milenaria". En especial considera que la Iglesia, por su mismo carácter de catolicidad, debe necesariamente ser

---

[20] "Usamos el concepto **visión** en lugar de **tendencia** o **posición** [cita a L. Olivé], porque no pretendemos calificar a los autores detrás de sus textos. Al poner la atención en el texto mismo, descubrimos que un mismo autor puede producir discursos de diversas visiones tanto al interior de un mismo documento como diversos documentos en iguales o diferentes momentos."

pluralista, y pasa a tratar del pluralismo postconciliar que se está dando actualmente en Latinoamérica. Para ello utiliza el concepto de **espiritualidad**, que combina con la intuición antropológica de Ruth Benedict. La autora sostiene que toda cultura debe estar integrada en una pauta más o menos coherente de pensamiento y de acción, por lo que habría que atender a "las principales fuentes emocionales e intelectuales de esa sociedad". De acuerdo con esto, Marzal denomina "experiencia religiosa fundante" a lo que está en la base de cualquier espiritualidad. Aunque afirma expresamente que no pretende presentar un panorama completo del pluralismo católico latinoamericano, lo ejemplifica con tres espiritualidades claramente diferenciadas:

1. Los católicos culturales, o sea, la religiosidad popular, cuya experiencia religiosa fundante radica en los santos, base de la devoción y de su fe; centro de la fiesta y lenguaje para su misma fe en Cristo, en Dios y en la Iglesia.

2. Los católicos carismáticos, o sea, el Movimiento de Renovación en el Espíritu, cuya experiencia religiosa fundante es el Espíritu Santo, que sana y manifiesta su poder en la oración.

3. Los católicos populares, inspirados en la teología de la liberación, cuya experiencia fundante es el "pobre", como sacramento, descubierto en la reflexión bíblica, sobre todo en el Cristo histórico, y el compromiso fraterno en el seno de la

comunidad.[21]

Leonardo Boff (1991) analiza los principales tipos de cristianismo en América Latina, para prever el futuro de cada uno de ellos. Encuentra siete tipos principales de cristianismo, si bien sólo desarrolla los tres primeros:

1. El catolicismo occidental-romano, proceso de un largo encuentro entre el poder religioso y el poder político desde Constantino, que deriva en un modelo de Iglesia fuertemente jararquizado, y que se reproduce en Latinoamérica por la catequesis misionera, desde el siglo XVI.

2. El cristianismo cultural o religiosidad popular, una de las creaciones culturales más originales de América Latina y que aún ahora es poco controlado por el cristianismo jerárquico.

3. El cristianismo popular, centrado en las comunidades eclesiales de base, y que es convergencia de tres fuerzas históricas: la utopía de los primeros misioneros, la emergencia del laicado y la irrupción política de los pobres.

4. El cristianismo occidental-reformador, o sea, el protestantismo histórico de las grandes iglesias denominacionales.

---

[21] De paso señala a los "lefebvristas", cuya experiencia religiosa fundante estaría en el Concilio de Trento.

5. El cristianismo popular pentecostal, que es el que viven gran número de las actuales sectas.

6. El cristianismo asimilado por otras confesiones y místicas, por ejemplo, el nuevo sincretismo con algunos movimientos esotéricos orientalistas.

7. El cristianismo mundializado, correspondiente al proceso actual de mundialización global de la experiencia humana, lo cual implica necesariamente el pluralismo, y que correspondería a la "Iglesia policéntrica" de Metz o de Küng.

La objeción que puede hacerse a estos meritorios análisis,[22] es que sus tipos propuestos no se hallan en el mismo eje semántico. En primer lugar, el "cristianismo cultual"[23] proviene de la misma condición de "catolicidad" por la que la Iglesia se reconoce

---

[22] Otro análisis, si bien en contexto cultural diferente al oaxaqueño, es el de Carlos Rodríguez Brandao (1983), acerca del campo religioso en la Diócesis de Goiás, Brasil, en el que incluye los protestantismos históricos, el pentecostalismo, el espiritismo, los cultos afrocaribeños y los diversos catolicismos, los cuales reduce a su práctica e identidad confesional, o bien, por su cristalización en asociaciones piadosas o de apostolado.

[23] La expresión de "catolicismo cultural" me parece preferible a la de "religiosidad popular". Este sintagma tiene sus inconvenientes, sea por el abuso que del término "popular" hizo el populismo, sea porque en realidad no se trata de un único modelo, sino de múltiples: los numerosos casos de sincretismo indígena, el catolicismo mestizo del medio rural, el de los subproletarios urbanos, la religiosidad popular de trasplante europea (con variantes hispanas o germánicas), etc. Su contraparte, la "religión oficial", por otro lado, tampoco representa un modelo único, pues es precisamente aquí donde se da la competencia de los distintos modelos aquí tratados.

abierta a todas las culturas. Esta característica le ha dado gran capacidad sincrética, pudiendo, por ejemplo, asimilar elementos de cultos paganos en su liturgia oficial romana e integrar en sus versiones "populares" de cristianismo, algunas sobrevivencias de religiones precristianas. Sin embargo, esta variación no está en el mismo plano que otras, pues el catolicismo cultural carece hasta ahora de una teología sistemática explícita, no tiene representantes como tales entre el clero, ni un proyecto general de Iglesia. Es posible que en el futuro esta variable étnico-cultural cobre más fuerza, en la medida en que se vaya tomando en serio la "inculturación del Evangelio" en iglesias autóctonas.

Las supuestas religiones[24] encontradas por Gramsci al interior del catolicismo, son en realidad modalidades de vivir la misma religión, condicionadas por aquellas variables tenidas en las encuestas por "independientes"; aunque en realidad no lo sean tanto (edad, género, escolaridad, profesión, etc.). El catolicismo romano posiblemente pierda fuerza, en la medida en que se derive en cierto "pluricentrismo" cultural al interior de la misma catolicidad, como fruto del proceso de mundialización. Esto se traducirá en el "cristianismo mundializado" propuesto por algunos teólogos europeos (Metz, 1989: 9-18; Küng, 1989: 109-137). En cambio, el "cristianismo carismático" se refiere claramente a una

[24] Me parece confuso el empleo gramsciano de este término, que habría de reservarse para los sistemas coherentes y totalizantes de ver la vida en relación con lo sagrado, tal como se trató en la primera parte de este trabajo.

"espiritualidad", centrada en el Espíritu Santo, según la categorización que se hará más abajo.

CONCEPTO DE RELIGIOSIDAD

Toda tipología requiere que las realidades estudiadas estén en el mismo eje semántico, de lo que adolecen las clasificaciones anteriores. Es por ello que me parece conveniente encontrar otras categorías analíticas: reservo el nombre de "**religiosidades**" para aquellas modalidades coherentes de vivir el cristianismo, acompañadas de cierta sistematización teológica, en tanto que se vinculen a determinado grupo o clase social y que atiendan a sus respectivas condiciones económicas y sociales. En las sociedades disimétricas, la misma contradicción de intereses transforma las representaciones simbólicas, sea para legitimar al poder establecido, sea para movilizar los recursos místicos que alientan rebeliones de tipo utópico contra dicho poder (Maduro, 1980). Esto, porque una de las funciones de la religión es la de brindar justificaciones de existir en una posición social determinada. Toda religiosidad tenderá, pues, a producir mensajes religiosos en armonía con los intereses temporales de sus destinatarios privilegiados (Bourdieu, 1976: 10).

Habitualmente, cuando se retiene el monopolio religioso, la institución diversifica a los agentes, produciendo un discurso ambiguo, adaptable a otros destinatarios distintos de quienes lo originaron (Bourdieu, 1971b: 19). Pero en los momentos de crisis

social --cuando hay ciertas posibilidades para nuevos proyectos sociales y cuando la religiosidad dominante, al menos para aquellos sectores más sensibles a la nueva situación, deja de gozar de la incuestionabilidad del sentido común--, es entonces cuando se generan condiciones para el surgimiento de otras religiosidades. Estos modelos religiosos se disputarán una doble presea: la primera, la situación privilegiada de ser "religión oficial", que les permite legitimarse a sí mismos y deslegitimar a sus contrarios; pero su verdadero éxito radicará en su capacidad de allegarse amplios sectores del laicado, hasta devenir "religiosidad popular", de modo que se llegue a ver el mundo natural o social de acuerdo con los intereses del grupo portador. Por consiguiente, su viabilidad no dependerá tanto de su fuerza propiamente simbólica, cuanto de la de los grupos que logra movilizar, es decir, de su fuerza extrarreligiosa.

Dichas religiosidades no se reducen a ser mera expresión de la posición social de los sujetos, sino que a su vez los interpela, los conforma y los constituye, al proporcionarles formas de identidad y reconocimiento, así como ocasiones de agrupamiento. La superación de cualquier determinismo mecanicista se da al verificar que los bienes religiosos que un grupo produce para sí, pueden circular hacia otros grupos o clases, o incluso trascender la época histórica en que fueron producidos. En estos casos, o bien el sujeto productor hará una deliberada adaptación de la misma a las exigencias del nuevo grupo social (mediante la catequesis), o bien

serán los mismos receptores quienes la reinterpreten desde su propio ethos cultural (mediante la aculturación).[25]

Las cuatro religiosidades contempladas en la presente investigación remiten de alguna forma al Concilio Vaticano II y corresponden, como se vio, a diversas actitudes ante la modernidad: el rechazo absoluto, desde una posición integrista antiliberal, en la **tradicionalista**; el recelo y adaptación moderadas, en la **neoconservadora**; la aceptación al primer momento democrático-liberal de la modernidad, en la **modernizante**, o a su segundo momento socialista en la **liberacionista**. Jean Guichard (1972: 122) hace corresponder a ellas las clases sociales fundamentales cuyos intereses están en disputa:

1. La clase **reaccionaria**, cuya práctica política es antiliberal, incluso fascista, y cuya práctica religiosa es integrista, luchando contra toda clase de reforma en la Iglesia.

2) La clase **conservadora**, apolítica o de orientación de derecha moderada, cuya práctica religiosa es más bien formal, oficialista y magisterial, de piedad interior privada; todo esto como seguridad de estabilidad moral.

---

[25] La iconografía colonial ejemplifica esta circulación ideológica: de origen oligárquico, sus símbolos fueron introyectados en la religiosidad popular (San Miguel o Santiago, con el traje militar del conquistador y con un demonio indiano a sus pies). Otro ejemplo lo da el pentecostalismo, originario de la marginalidad negra norteamericana y que recientemente fue asumido por el movimiento carismático en boga entre la burguesía oaxaqueña.

3) La clase **reformista**, de actividad política centrista, o con militantismo quizás fuerte, contra la corrupción y contra prácticas poco democráticas; pero dentro del marco de las estructuras sociales existentes, y cuya religión es más bien "interior", biblicista o conforme con la simple renovación litúrgica o con la participación disciplinada en grupos cristianos.

4) La clase **revolucionaria**, con actividad social contestataria o política revolucionaria y que en lo religioso llega a la crítica de la actuación social de la Iglesia, poniendo a discusión las estructuras institucionales, en busca de un nuevo tipo de comunidad.

Estas variaciones religiosas derivadas de la posición que ocupan los sujetos en su sociedad, es decir, de la respectiva clase social, fungirán como sobredeterminaciones de las demás variaciones estudiadas por Gramsci. Así, por ejemplo, el mismo Bourdieu (1988) observa cómo en las estadísticas, las relaciones singulares entre una variable dependiente (en este caso, la religión) y aquellas llamadas "independientes" (sexo, edad, escolaridad, profesión, etc.), tienden a disimular el sistema completo de relaciones presentes de forma soterrada que se da en las diferentes clases sociales, pues en cada una de éstas habrá condicionantes específicos para cada edad, cada género, etc.

La religiosidad liberacionista, por ejemplo, es vivida de

diversa manera según el género, como lo demostró Teresa Pires do Rio Caldeira (1987: 75-128) en su investigación sobre un grupo de mujeres pertenecientes a las Comunidades Eclesiales de Base en la periferia de Sao Paulo, que de 1981 a 1983 militaron en movimientos sociales urbanos. Comprobó que a ellas --como también a otras mujeres que participaban en movimientos sociales desde organizaciones laicas-- no les interesaba tanto la política, cuanto lo que llamaban "cosas de mujeres". Ven su pertenencia al movimiento como ocasión de salir del encierro doméstico y de aprender y convivir, y realizan su práctica como vivencia de su condición de mujer pobre; es, pues, un movimiento reivindicativo asociado al papel tradicional de madre y ampliado hacia el ámbito público. A los varones, en cambio, la nueva teología los empujó hacia una mayor participación política y sindical, con conciencia más definida.

Otro ejemplo lo da la religiosidad tradicionalista, la cual es vivida por la gente mayor en forma más devocional y con un discurso más definido; mientras que los jóvenes prefieren la militancia activa en grupos moralizantes, como Pro-Vida. La religiosidad modernizante se adecua a los profesionistas escolarizados; mientras que los pentecostalistas del medio rural la viven para denunciar supuestas supersticiones idolátricas de los católicos, pero conservando sacralizadas otras áreas (como la glosolalia o la curación por la fe o su concepción apocalíptica de la historia).

LAS RELIGIOSIDADES EN EL MEDIO INDÍGENA

Otra variable dependiente que condiciona cada religiosidad es el factor étnico. Los ejemplos oaxaqueños ilustran cómo las pautas culturales indígenas --y en general lo rural-- modularon tanto la religiosidad tradicionalista, como la liberacionista: la primera, manipulando las costumbres ancestrales para movilizar al pueblo contra los "iconoclastas" modernizantes, y la segunda, complementando con el culturalismo antropológico los planteamientos teológicos, para diseñar una pastoral más "inculturada".

Cada religiosidad, por ser expresión de determinado sujeto histórico, está inscrita en determinado proyecto social, cuya puesta en práctica estará adaptada diferencialmente a cada ambiente. Ahora bien, en la introducción se aludió a las tres formas cómo la modernidad se relaciona con las culturas tradicionales: la marginación, la integración asimilacionista, el respeto aparente neoliberal o la incorporación desde el propio "ethos" cultural. Estas actitudes se plasman a través de determinadas políticas indigenistas, las cuales de alguna forma condicionan sus respectivos proyectos pastorales.

Recordando el "cuadrado de Greimas" visto en el capítulo 1, se descubren también cuatro actitudes eclesiásticas respecto al catolicismo cultual: aceptación, desafío, simulación y rechazo. Tanto la religiosidad tradicionalista como la liberacionista aceptan el modelo sincrético indígena: la primera, para conservarlo

tal cual y poder manipularlo o aprovecharlo para sus fines, con lo que se mantiene la marginación indígena respecto a la modernidad. La liberacionista lo respeta; pero no para marginarlo, sino para potenciarlo con vistas a convertir al sector indígena en un sujeto social y eclesial propio. Está en consonancia con una política indígena de acceso a la modernidad desde su propio "ethos". La religiosidad modernizante confronta y desafía la religión indígena, tal como hicieron los maestros cardenistas en la política integracionista, de asimilación a la cultura moderna con la destrucción de lo propio. La religiosidad neoconservadora simula su aceptación, para preservar su base social con miras a "purificarla" en una paulatina incorporación. Esta actitud pastoral guarda alguna similitud con la política liberal, que permite cierta autonomía a la economía indígena, para aprovecharla a través del mercado, así como con la política neoliberal, que aparenta respetar las culturas étnicas, para desentenderse de gastos sociales y aprovecharlas en cuanto representan divisas turísticas.

RELIGIOSIDADES Y ESPIRITUALIDADES

El concepto de "religiosidad" no se identifica con el de "espiritualidad". Esta categoría, tomada de la teología, se refiere a la diversidad de vivencias de la fe, en el supuesto de que nadie es capaz de vivir a plenitud el misterio íntegro de Cristo, por lo que el Espíritu Santo[26] inspira a un profeta cierto carisma que

[26] En la tradición, el Espíritu Santo es considerado como la fuerza religiosa libre y salvaje, que tiende a ser domesticada por las disciplinas institucionales, pero que constantemente emerge de

enfatice alguno de sus rasgos específicos. Las **espiritualidades** pueden corresponder a la reflexión de Max Weber --continuada por Tröeltsch y por Bryan Wilson-- bajo la categoría de "secta herética", que presupone la distinción hecha entre "iglesias" y "sectas", recogida en el capítulo 2.[27] Por vocación, dichas "sectas" se sienten portadoras de una innovación religiosa que pone en crisis la inevitable "rutinización del carisma" de la institución eclesial. Pueden cristalizar o bien en "**movimientos heterodoxos**", o bien en "**espiritualidades**". La distinción entre ambas posibilidades es que la innovación que proponen las espiritualidades revivifica los comportamientos habituales, por lo que éstos pueden ser incorporados como órdenes religiosas, en tanto que la de los movimientos heréticos desestabiliza y desarregla, al presentar una fe inédita e insegura (Freund, 1976: 103). El polo sacerdotal tratará de deslegitimar al grupo sectario emergente, en nombre de la ortodoxia, o, si no lo consigue, lo asimila "canonizando" al santo profeta.

Como puede verse, las "espiritualidades", así entendidas, son modalidades de cristianismo muy diferentes a aquellas otras

---

nuevo. La antropología religiosa podría compararlo con la tensión entre lo dionisíaco y lo apolíneo en Occidente.

[27] Las iglesias son instituciones abiertas a la incorporación de las masas, que requieren de la adaptación al mundo y que, por tanto, pueden prescindir de la santidad de sus miembros. En cambio, la "secta", en sentido amplio, es una sociedad de tipo voluntario, compuesta por creyentes que han experimentado un "nuevo nacimiento" y que se separan de los demás, limitándose a grupos pequeños que viven con antelación los tiempos escatológicos.

relecturas totalizantes del corpus revelado y de gran alcance, a las que nos hemos referido como "religiosidad". Ésta no se conforma con allegar un grupo de selectos, como la "espiritualidad", sino que aspira tanto al estatuto de oficialidad en la Iglesia, como a su difusión en toda la feligresía. Pareciera que la transformación de la religiosidad imperante en las iglesias no pudiese darse sino cuando estos grupos sectarios y sus espiritualidades logran impactar a las cúpulas jerárquicas (lo sucedido en el Concilio Vaticano II). El cristianismo sociológico ambiental es también sacudido por estos pequeños grupos elitistas que aparecen intermitentemente y que pueden ser o bien concreciones de la religiosidad imperante, o bien antelación de otra nueva en desarrollo, o bien nostálgicos de religiosidades superadas (movimientos de reforma o de vuelta a la tradición abandonada).

Una misma religiosidad puede generar diversos movimientos de espiritualidad, sobredeterminados por su orientación general. Así, después del auge de la "*devotio moderna*", del siglo XIV al XVI, la baja Edad Media fue sacudida por el clima de reacción al utilitarismo mercantilista y la cristiandad comenzó a sentir los primeros síntomas de su crisis. Entonces se vieron surgir múltiples movimientos sociorreligiosos contra la mundanización del alto clero, que protestaban contra la religiosidad de vinculación feudal imperante. Muchos de estos movimientos, tales como el de los waldenses o el de los cátaros, cristalizaron en herejías; mientras que otros fueron reconocidos oficialmente como órdenes mendicantes,

sin que se notase demasiada distancia entre unos y otros. La espiritualidad ignaciana surge al inicio de los tiempos modernos; mientras que la espiritualidad carmelitana, en el contexto de la Reforma.

Ante el auge liberal del siglo pasado, cuando ya no era posible el retorno hacia la teocracia medieval, embriones de religiosidad modernizante indujeron a las heterodoxias modernista, galicana y jansenista a asimilar los tiempos nuevos; mientras que cierta religiosidad tradicionalista procuraba, a la par, impedir los estragos de descristianización en el pueblo, inspirando, por un lado, asociaciones piadosas basadas en la "*devotio moderna*" y, por otro, nuevas congregaciones religiosas misionales --redentoristas, oratorianos, escolapios, pasionistas, paules, claretianos--, de tipo muy diverso a las órdenes monásticas inspiradas en la religiosidad feudal. En ese mismo tiempo, como reacción al segundo momento de la Ilustración, se gestó el movimiento ya mencionado de los "católicos sociales", muchos de cuyos planteamientos fueron ciertamente rechazados, mientras que el Círculo de Friburgo sentaba las bases para una religiosidad de aceptación moderada de esta modernidad social. En el siglo XX, cuando la institución eclesiástica quedaba irremisiblemente reducida, tocó a los movimientos laicales, como Acción Católica, hacerse presente en los ambientes vedados al clero. Más tarde, en esta linea se generaron movimientos de renovación, como los Cursillos de Cristiandad o el Movimiento Familiar Cristiano.

El Concilio Vaticano II fue el detonador de las religiosidades actualmente en competencia. Reduciéndonos a las cuatro reseñadas, la **religiosidad tradicionalista** aglutina actualmente algunas espiritualidades de recuperación en el mundo moderno, tales cómo el Opus Dei. Junto a éstas, persisten en Oaxaca espiritualidades nostálgicas de inspiración colonial, como la Adoración Nocturna o algunas asociaciones pidadosas. Las órdenes conventuales, como los dominicos) tuvieron que actualizarse y gracias a la "relectura" de su carisma en clave de religiosidades más modernas pudieron estar a tono con la pastoral de Oaxaca. Al mismo tiempo, aparecieron espiritualidades propias de la **religiosidad modernizante**, que dieron origen a congregaciones religiosas como los misioneros del Verbo Divino o institutos seculares más flexibles sensibles a nuestro tiempo. La **religiosidad liberacionista** engendra institutos religiosos contemplativos en ambientes empobrecidos, tales como los Hermanitos de los Pobres o los sacerdotes obreros, y a movimientos más activistas, como las ramas especializadas de Acción Católica o numerosas experiencias de "inserción" en los medios populares. Su mejor fruto hasta ahora está en las Comunidades Eclesiales de Base, las cuales se resisten a ser consideradas como un movimiento apostólico más, al estilo de los anteriores. A su vez, la **religiosidad neoconservadora** se apoya en movimientos europeos, como los "Focollari", "Comunión y Liberación" y el que tiene cierta presencia en la región, el Movimiento de Renovación en el Espíritu.

CONCLUSIÓN

Oaxaca significa un campo de batalla, en el que las cuatro religiosidades más importantes de la actual Latinoamérica se disputan el medio indígena, a la par que un doble objetivo: alcanzar la oficialidad jerárquica y allegarse una significativa base social. Pero resulta que el medio indígena se encuentra solicitado por cuatro actitudes respecto a la modernidad (marginacionista, asimilacionista, utilitarista y autonomista). No extraña, pues, que converjan intereses culturales y económicos con los objetivos pastorales recíprocos. Incluso es posible registrar signos correspondientes a modos de producción diversos (el nivel más amplio de la propuesta de Melucci), lo que explicaría que las confrontaciones entre religiosidades hayan sido respaldadas, de cierta forma, por otros sectores no religiosos y comprometidos con determinada política indigenista. Es por ello que desde el segundo objetivo se estructure la red de alianzas y oposiciones.

Los conflictos a los que la diversidad de religiosidades dio lugar, asumieron la modalidad binaria (tradicionalistas contra modernizantes; liberacionistas contra neoconservadores), es decir, pertenecen claramente al tipo "diádico", excluyente (la descalificación de los disidentes). Esto no impide atender a terceros actores --la feligresía-- que asuman el papel de jueces.

Como en el caso anterior, el desenvolvimiento de este conflicto puede ser comprendido con el modelo de los "ritos de

pasaje" de Turner: la diócesis se había logrado estructurar de acuerdo con cierta religiosidad liberacionista, la cual representaba una ruptura respecto a la religiosidad dominante en México. Poco a poco, algunos sacerdotes mayores que no habían comprendido el proyecto oficial de la diócesis, terminaron por aceptarlo, al menos verbalmente; de igual modo, los sectores burgueses del laicado que sintieron afectados sus intereses, acabaron por automarginarse. El nombramiento del arzobispo coadjutor, la clausura del SERESURE y sus primeras actuaciones, un tanto precipitadas, fueron el anuncio, a la vez, de una nueva ruptura respecto a la línea pastoral oficial local, y de la restauración del modelo tradicional anterior. No obstante, la rigidez disciplinaria del nuevo arzobispo, al urgir el celibato a aquellos sacerdotes mayores, hizo que tal restauración no prosperase y que el elemento de ruptura prevaleciese.

La segunda fase, la acentuación de la crisis, asumió formas desusuales de protesta contra la cúpula jerárquica personificada por el delegado apostólico. Ante la amenaza que representaba el coadjutor tanto a la linea de pastoral progresista como en lo referente a cierta tolerancia disciplinar, el presbiterio se repliega a su sentido de "*communitas*", para enfrentar a quien fue visto como un agente foraneo que pretendía dividirlo, de ahí que la oposición del presbiterio fue casi total, a pesar de que se prefirieron estrategias de "juego suma cero" o confrontación antagónica, a las de negociación.

La tercera fase, de **acción reparadora**, contó con el apoyo y el prestigio del arzobispo saliente. La **resolución**, como en el caso anterior, se había previsto con la derrota de los disidentes, aunque haciéndoles ciertas concesiones. El arzobispo siguió el cauce jurídico, apelando a lo normativo, a la unidad eclesial y a los controles institucionales. Se saca de la diócesis a agentes venidos de fuera, identificados con la religiosidad liberacionista; se consolidó en posiciones claves (como el seminario), mientras toleraba experiencias progresistas en el medio indígena, con tal de que no ocasionen problemas extralocales. Por la otra parte, había conciencia de que el proceso era irreversible y que había que aprender a trabajar en la nueva situación, evitando inútiles confrontaciones. Las circunstancias se habían modificado: el conflicto chiapaneco, con las sospechas suscitadas sobre la pastoral de aquella diócesis, reavivó el recelo de sectores dominantes; el reflujo del movimiento popular a nivel nacional y de la misma teología de la liberación, disminuían los apoyos del grupo disidente.

La cuarta fase, o de **reintegración** es la más reciente, quedando ya fuera del tiempo estudiado: la solución no era satisfactoria. Los tensionamientos dificultaban la gobernabilidad de la arquidiócesis y había peligro de dispersión pastoral y de que la frustración empujase a cada cual a hacer lo que quisiese. Esta fase comenzó con la llegada de un obispo auxiliar, que fungiese como "tercer actor", recayendo el nombramiento sobre Mons. Miguel

Angel Alba Díaz, ex-rector de Monterrey. Su prudencia, simpatía y preparación despertaron la confianza de ambas partes, de modo que se pudo superar la crisis. La comunidad eclesial se replegó nuevamente en el estado de "*communitas*" (los principios evangélicos, la conciencia de unidad, la pastoral ante los feligreses), a la vez que elementos propios de "estructura" (los controles económicos y jurídicos) y cierta tolerancia manifestada, mueven a un reacomodo, no sin frustraciones de los más identificados con el otro proyecto.

NOTAS

(1) El estudio de las clases sociales y los conflictos vinculados a ellas remite, obviamente, a la obra de Carlos Marx. En la actualidad parece ser un tópico cuestionar como "ideologizaciones doctrinarias" algunas tesis marxianas, con lo cual se invalidaría la argumentación de este capítulo. Por lo tanto, no parece fuera de lugar reivindicar esta tesis y las clases fundamentales --capitalistas y proletarios-- protagónicas en el capitalismo. No obstante, hay que conceder, con Dahrendorf, la necesidad de una actualización de esta teoría, que pueda dar cuenta de contradicciones más complejas de nuestro tiempo, con lo que los planteamientos del presente capítulo mantendrán su validez.

Para Dahrendorf, dicha actualización requeriría dos tareas: deslindar análisis sociológicos marxistas de los discutibles elementos filosóficos hegelianos, y percibir los cambios que la sociedad contemporánea ha sufrido respecto a los análisis realizados sobre el capitalismo industrial decimonónico. Entre estos últimos cambios está la separación entre la propiedad de los medios de producción y su dirección: el racionalismo económico condujo a planificar la dirección misma, con lo que el capitalista ya interviene poco en el proceso, y es ahora el "*manager*" o director de producción el verdadero jefe de los trabajadores, sin que pueda considerársele ni como capitalista, ni como proletario. Junto con esto, el aumento de la burocracia ha llevado a la constitución de una nueva clase media, de la que Marx auguraba su desaparición. Por otra parte, Marx había presagiado que el maquinismo conduciría a la igualación de todos los trabajadores, al suprimir las necesidades de especialización; pero las exigencias actuales de alta cualificación para el manejo computarizado de las máquinas, le ha desmentido. Sin embargo, la estratificación de aquí derivada va paralela, al menos en el primer mundo, a cierta tendencia a la nivelación en las condiciones de vida, por ejemplo, en mayor acceso a la educación. Esta democratización educativa, por su parte, ayuda a seleccionar a la gente de acuerdo con sus capacidades, con lo que aumenta la movilidad social y, por ello, las dificultades para una conciencia estable de su clase social. Por último, se tendería a una institucionalización de los antagonismos de clase, mediante instancias mediadoras y claras reglas de juego, por lo que las clases antagónicas no necesariamente se abocan a enfrentamientos violentos, sino que se da más cabida a la negociación, de manera que los cambios estructurales no deban tener necesariamente un carácter revolucionario.

Atendiendo a todos estos cambios, Dahrendorf elabora su propia teoría acerca de las clases sociales: en toda sociedad, concebida como asociación de dominación, existen dos conjuntos opuestos: uno de ellos, caracterizado por la posesión del poder legítimo, cuya función será conservar el *statu quo*, y otro, excluido del poder, cuyas funciones tienden a la superación de dicho *statu quo*. Los miembros de cada grupo se encuentran, pues, en posiciones distintas respecto al poder: titularidad o exclusión del mismo, a las que van ligados ciertos intereses o valores. Naturalmente, los individuos pueden no estar conscientes de las funciones que les corresponde cumplir, siendo un "cuasi-grupo", con intereses latentes. Cuando cumplen las "normas de expectativa" que definen la conducta adecuada a su cometido social, dichos intereses latentes se vuelven manifiestos y el cuasi-grupo se convierte en una clase social ("clase-para-sí"). Dado que esta polaridad no sólo se da en la industria, sino en cualquier sistema cultural, las clases sociales pueden constituirse en cualquiera de dichos sistemas, por más que haya vinculaciones y coincidencia entre éstos.

(2). Como ejemplo de esta conciencia cristiana, cito el siguiente párrafo de Pedro Velázquez, sin duda el mejor exponente del catolicismo social en México:

> El deber de promover el desarrollo económico de un país es grave cuando se trata de asegurar el mínimo vital y decente de la población. Es deber grave remediar ahora lo que en el futuro puede ser irremediable. Promover el desarrollo es poner a disposición de todos los hombres, mis hermanos, los bienes de la creación de Dios. ("La Alianza para el Progreso y el Catolicismo Social", en Contacto, 1962.

CAPITULO 6

LAS CIFRAS DEL PLURALISMO

METODOLOGÍA DE UNA ENCUESTA

Hemos expuesto hasta ahora siete orientaciones religiosas que comparten el campo religioso de Oaxaca y que de alguna forma engloban otras posibles. Tres de ellas corresponden a sistemas religiosos completos y, por tanto, excluyentes entre sí; las cuatro restantes son modalidades del catolicismo, que se disputan tanto el estatuto de oficialidad eclesial, como su difusión en vastos sectores de la población. Resultaron, de este modo, las siguientes: los cristianismos culturales sincréticos, los diversos protestantismos, los diversos secularismos, la religiosidad romana tradicional, el neoconservadurismo oficial, la religiosidad modernizante y la liberacionista.

La siguiente tarea será averiguar el peso que posee cada una de estas modalidades religiosas en la población oaxaqueña. Para este fin, se pensó aplicar una encuesta. Resulta de interés cualquier intento de medición cuantitativa de la religión, que vaya más allá de lo poco que los censos revelan, no obstante la

resistencia que tiene lo ideológico para ser apresado en cifras.

Había que partir de modelos abstractos precisos de cada una de estas orientaciones religiosas, los cuales tal vez nunca se encuentran puros; pero que indudablemente interactúan en la sociedad oaxaqueña. Dichos modelos se confeccionaron utilizando documentos de divulgación teológica, especialmente los catecismos y entrevistas cualificadas abiertas:

1. El cristianismo cultural indígena es la religión de los diversos grupos étnicos de la entidad, que prepondera en el medio rural. En realidad, serían diversos modelos sincréticos, que a través de cinco siglos lograron sintetizar, yuxtaponer o disfrazar algunos elementos de su antigua religión autóctona, con otros tomados del catolicismo ibérico, con las consabidas reinterpretaciones en ambos sentidos. Para construirlo me remití a un trabajo elaborado anteriormente (Marroquín, 1989), en el que, basado en trabajo de campo e investigación historiográfica y fenomenológica, confeccioné un modelo abstracto que fuese más o menos común a los diversos grupos étnicos de la entidad.

2. Para los cristianismos de inspiración protestante, me valí de algunos folletos propagandísticos, de tópicos tratados en las visitas domiciliarias, así como de otros folletos de contrapropaganda católica (Amatulli, 1984a y b y 1985). Además, realicé algunas entrevistas con pentecostales de algunos pueblos.

3. Los diversos secularismos son concepciones ideológicas no religiosas, las cuales, aunque divulgadas a manera de doctrina, pueden tener un apoyo filosófico. Éste se basa sea en Comte (crítica religiosa desde la ciencia positivista), sea en Marx (crítica religiosa desde sus funciones sociopolíticas), sea en Nietzsche (crítica religiosa desde sus consecuencias existenciales). Sin embargo, el secularismo actual puede no ser necesariamente doctrinario, sino fruto del consumismo capitalista, que sin negar abiertamente lo religioso, en la práctica prescinde de él o lo traslada a prácticas sacrales "laicas". Para la encuesta se eligió sólo el inspirado en Comte, es decir, ver lo religioso como ingenuo y precientífico.

4. Para el catolicismo tradicionalista utilicé los manuales de teología escolástica preconciliar y su divulgación a través del catecismo tridentino, en la versión del padre Ripalda. Además, realicé unas veinte entrevistas abiertas y prolongadas con algunas personas ya mayores, del centro de la ciudad, conocidas por practicar este tipo de religión.

5. El catolicismo modernizante, como se vio, es una versión crítica y racionalista de la fe, inspirada especialmente en la teología europea y en el movimiento ecuménico, en auge en los tiempos conciliares. Cristaliza en versiones sicologizantes o existenciales del Evangelio, en exégesis cientificistas de la Biblia y en una liturgia más sobria. Para construir el modelo, me

basé en el Catecismo Holandés (1969) y para su adaptación oaxaqueña, entrevisté a un grupo de amigos, profesionistas afectos a leer este tipo de literatura, con la convicción de que en el estado suelen ser muy pocas las personas que se identifican con él.

6. Para el catolicismo neoconservador están los últimos documentos del papa Juan Pablo II; pero sobre todo el Catecismo de la Iglesia Católica, de reciente aprobación (1993). También entrevisté a miembros de Cursillos de Cristiandad, para ver cómo dicha religiosidad es recibida por este tipo de militantes.

7. Para el catolicismo liberacionista se encuentran los escritos de los teólogos de la liberación más difundidos en Latinoamérica. Para conocer la versión oaxaqueña, me valí de los documentos de los obispos del Pacífico Sur y de los textos homiléticos de don Bartolomé Carrasco.

Una vez elaborados estos modelos abstractos, procedí a elaborar un cuestionario de 44 preguntas (véase anexo II, al final). A cada una de ellas se daban por lo menos siete respuestas (algunas más para confirmación), correspondientes a los respectivos modelos. Se pedía a los encuestadores que no las leyesen, sino que dejasen la pregunta abierta, y que ellos mismos eligiesen una o dos respuestas de las que pareciesen más aproximadas a la opinión del encuestado.

Se aplicaron 1032 cuestionarios, entre los meses de mayo y julio de 1990, y fueron distribuidos en seis muestras diferentes, independientes entre sí, en algunos sectores considerados representativos de algún modelo, atendiendo a alguna circunstancia especial. Se esperaba que la diversidad de respuestas midiera la homogeneidad o heterogeneidad del sector respectivo y por tanto, el grado en que los diversos modelos pudieran avanzar o disminuir con respecto a su supuesto ambiente natural. La encuesta estaba dirigida principalmente a la ciudad de Oaxaca, donde mejor se encontrarían estas diferencias; pero se tomaron como "reveladores" otras dos muestras del medio rural. Las cuotas de distribución de los cuestionarios en cada sector no obedecieron tanto a razones metodológicas, cuanto a las posibilidades reales de aplicación, procurando que fuese un número mínimamente representativo del sector y de que se guardasen las proporciones por género y por edad. Concretamente, los cuestionarios se distribuyeron de la siguiente manera:

a) Una muestra de 219 cuestionarios en la parroquia del Carmen Alto, un barrio del centro de la ciudad de Oaxaca, habitado por personas mayores de clase media, por tanto, considerado como tradicionalista. El levantamiento estuvo a cargo de dos estudiantes que hacían su servicio social.

b) Una muestra de 153 cuestionarios en tres colonias

periféricas: San Martín Mexicapan y Monte Albán, pertenecientes a la parroquia de San Juanito, atendida por sacerdotes del Verbo Divino, cuyos novicios levantaron la encuesta. Así mismo, la colonia Gómez Sandoval, perteneciente a la parroquia de los Siete Príncipes y encuestada por dos vecinos de la localidad. Característica de estas colonias es que sus pobladores son migrantes de pueblos indígenas de diversas partes del estado, con más de diez años de vida urbana, lo que podía revelar las transformaciones de la religión rural, localista, en el medio urbano uniformizador. Además, el trabajo pastoral realizado en ellas tanto por los religiosos como por el párroco, se dirigía hacia las Comunidades Eclesiales de Base, pudiendo, por tanto, hallarse signos de la religiosidad popular liberacionista y elementos del cristianismo cultural indígena.

c) Una muestra de 101 cuestionarios en colonias de clases media y alta. Se eligieron la colonia Reforma y el pueblo San Felipe del Agua, alcanzado por la ciudad, adonde se han avecindado profesionistas llegados de la ciudad de México o del extranjero. Era presumible hallar en esas localidades elementos de religiosidad modernizante o de cosmovisión secular laica. Lamentablemente, los encuestadores contratados entrevistaron junto con estos avecindados, a algunas familias campesinas de las que aún quedan en el pueblo, a las cuales, para no falsear la muestra, se procuró descartar, atendiendo a su origen o a su trabajo, de modo que quedaron sólo 77 cuestionarios válidos.

d) Una muestra de 90 cuestionarios en el pueblo zapoteco de San Baltazar Chichicapam, del municipio de Ocotlán. La encuesta fue levantada por un grupo de catequistas que, como muchas personas no hablan castellano, fungieron también como intérpretes, con la inevitable disminución de confiabilidad en la anotación de las respuestas.

e) Una muestra de 95 cuestionarios en 15 pueblos de la jurisdicción de Etla, ciudad cercana a la capital del estado. Se trata de pueblos "dormitorio", cuyos habitantes son mestizos que combinan el trabajo campesino con actividades en la ciudad. La encuesta fue aplicada por un grupo de seminaristas que realizaban allí su práctica pastoral.

f) Una muestra de 375 cuestionarios aplicados a estudiantes de nivel medio superior. Dado el interés especial en este sector, los cuestionarios fueron aplicados directamente por mí mismo dentro del aula y quedaron repartidos de la siguiente manera: 89 cuestionarios en las facultades de Derecho y de Arquitectura de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO); 124 cuestionarios en la Preparatoria núm.1 de la UABJO; 32 cuestionarios en el Colegio de Bachilleres de Oaxaca (COBAO); 64 cuestionarios en dos grupos de la preparatoria Carlos Gracida, dirigida por los padres escolapios, adonde acuden alumnos de las clases altas; 67 cuestionarios a todos los alumnos de segundo y tercer grados de la preparatoria Eulogio Gillow (Casa de Cuna), atendida por religiosas; 29 cuestionarios a

alumnos del Seminario Menor, en su mayoría de procedencia rural, que aunque asisten a las escuelas oficiales, reciben enseñanza religiosa complementaria (véase cuadro 1).

cuadro 1

DISTRIBUCIÓN DE LAS MUESTRAS

SECTOR	NOMBRE	Cant
Barrio del centro	El Carmen Alto	192
Colonias populares	San Martín Mexicapam Monte Albán Gómez Sandoval	153
Colonia residencial	Colonia Reforma y San Felipe del Agua	77
Pueblo indígena	San Baltazar Chichicapam, Ocotlán	90
Pueblos rurales	Sujetos a Etla	95
Estudiantes	UABJO (Arq. y Der.) Preparatoria 1 COBAO (Tule) Carlos Gracida Eulogio Gillow Seminario --- TOTAL ESTUDIANTES:	89 124 32 64 67 29 --- 375
Sin especificar		50
TOTAL		1032

Para el vaciado de la información se cuantificó cada respuesta en relación con el total de las expresiones cerradas contempladas (teniendo en cuenta que para la parte de creencias el encuestado podía elegir una o dos respuestas). Se sacaron dos porcentajes: el primero atendía a cada una de las muestras recabadas,

correspondiendo a los lugares de su aplicación. Debido al interés que representa el medio estudiantil, se desglosaron aparte los resultados de esta muestra, explicitando las cantidades en cada institución educativa. El segundo porcentaje se refiere a la totalidad de los encuestados, relacionando cada respuesta con el conjunto, de acuerdo con el género y con la edad. Dado que el número de cuestionarios no representa, ni con mucho, el universo de la población oaxaqueña, este último porcentaje no posee valor estadístico y solamente tiene un carácter ilustrativo. Por lo tanto, para interpretar los cuadros (véase anexo) hay que atender si el porcentaje fue calculado en relación a la totalidad de las respuestas (detallando por edad y género), o al lugar de aplicación (en algunos casos desglosando las diversas instituciones educativas).

En cuanto a los alcances de la encuesta, ésta debe considerarse simplemente como de carácter exploratorio, dadas por un lado, las dificultades que reportan los sondeos con respecto a ideología, aparte de las deficiencias técnico-metodológicas señaladas. Si no pretende revelar suficientemente la religiosidad de toda la población oaxaqueña, proporciona al menos cierta información valiosa para posteriores estudios sobre el fenómeno religioso.

CONDICIONES DE LOS ENCUESTADOS

La religión del 90% de los encuestados fue la católica, frente al 3.5% de protestantes, entre los cuales, los de mayor edad alcanzaron 5.41%. Los ateos apenas sumaron el 3%, y subieron al 8% en el medio universitario; quedó, por último, el 2% para "otras religiones".

En cuanto al género, el cuestionario se repartió casi por mitades, con ligera superioridad femenina (F52.15% frente a M46.63%).[1] El porcentaje masculino fue mayor en el medio estudiantil, dadas las mayores posibilidades de que disponen los varones para realizar los estudios, sobre todo a nivel superior, donde alcanzaron el M76.14%. En cambio, en los sectores populares fue más fácil entrevistar a la mujer, que era quien se encontraba en casa, alcanzando en este medio el F65% (véase gráfica 1).

No obstante lo decisivo que resulta el género en nuestro tema, no suele tomarse en cuenta, al elaborar los cuestionarios en la mayoría de las encuestas, que la relación entre los sexos se está transformando rápidamente, lo cual permite que la mujer continúe en su "invisibilidad" y se refuerce el "androcentrismo". Para verificar si realmente existe una "religiosidad femenina", no basta atender a las simples variables expresas, sino a la misma selección

[1] A falta de los signos convencionales, utilizo "M" para indicar a los varones y "F" para las mujeres.

de temas y manera de enfocarlos. Algo se intentó en esta ocasión; pero ahora percibo que se habría necesitado afinar más las técnicas para recoger directamente la experiencia de las mujeres, en lo referente a la vivencia de su fe. Lo único que se logró fue detallar la perspectiva feminista en las cuestiones más pertinentes: aquellas que hablan de la vida cotidiana, del cuerpo y del erotismo, cuyos plateamientos teológicos hasta hace poco habían sido formulados exclusivamente por varones célibes. Esto se observa en las gráficas correspondientes a la ética sexual, las únicas que detallan las respuestas según el género dentro de cada sector.

En general, la mujer se mostró más religiosa que el varón, tanto entre católicos (M88.3% / F92.6%) como entre protestantes (M3% / F4%). En cambio, hubo notoriamente más varones ateos (M4.75% / F1.15%) o pertenecientes a religiones exóticas (M2.8% / F1.5%). Su relegación al hogar la hace más practicante a la vez que más conservadora; hay que tomar en cuenta que ir a la iglesia es con frecuencia la única posibilidad de socialización que se le permite. En cambio, el varón tiene más oportunidades de salir de casa, no sólo a su lugar de trabajo, sino incluso fuera de su localidad, como se comprueba por el hecho que el 73% de las mujeres no han salido fuera, frente al 57% de los varones; amén de que la escolaridad fue notoriamente mayor entre éstos últimos.

La **edad** resulta otro condicionamiento importante para el tema

religioso. Además de los 375 cuestionarios aplicados en las escuelas, la mitad de los encuestados de Etla y de las colonias populares fueron jóvenes,[2] en consonancia con las modalidades demográficas de estos sectores. Resulta significativo conocer el pensamiento religioso de los jóvenes, pues serán ellos quienes marquen la proyección futura de la fe, a la vez que son más sensibles a los signos secularizadores.

Con respecto a la escolaridad, el 61% de todos los encuestados cuenta con estudios preparatorianos, si bien el 26% no llegó a secundaria (55% de los ancianos no terminó siquiera la primaria) (véase gráfica 2). Conjugando la edad con la escolaridad, se nota cierta distancia generacional entre la religión de los padres (o, con mayor razón, de los abuelos) y la de los hijos. Se supone que la escolaridad habría de conducir hacia una religiosidad más crítica y racionalista; pero hay que distinguir en ello las instituciones oficiales de las confesionales: el 3% de los estudiantes que se reconocieron protestantes se concentraron en las primeras (5.6% en el medio universitario y 4.9% en las preparatorias oficiales). Ahora que se discuten las conveniencias o inconvenientes de que la Iglesia participe en la educación, la encuesta nos permitirá conocer --prescindiendo de los condicionamientos indisociables de clase social-- hasta dónde es

[2] Para la condensación de grupos de edades se consideró como "jóvenes" a los encuestados menores de 30 años; "adultos", a aquellos cuya edad oscilaba entre los 30 y los 60 años, y "ancianos", a los mayores de 60 años.

realmente eficaz la impartición de la fe como asignatura escolar, con su consiguiente calificación, tal como lo realiza la llamada "escuela católica".

El factor **étnico**, conocido a través del origen y de la experiencia migratoria de los encuestados, resulta importante en Oaxaca, donde de alguna forma la cosmovisión propia de las culturas autóctonas permea toda la sociedad. Además, los antropólogos culturalistas defensores del "*continuum folk-urbano*" dirán que la experiencia de vida urbana conduce a la anomia y a sus secuelas de secularización y pluralismo. Por lo pronto, el 43.7% de los encuestados resultó ser oriundo de la ciudad de Oaxaca; el 41.24%, de algún pueblo oaxaqueño, el 5% nació en el Distrito Federal, el 4.3% en alguna ciudad del interior, el 2.3% en pueblos de otros estados y, por último, se encuestaron a 5 extranjeros. Naturalmente, las cifras se reparten según los sectores. Dándose por sabido el origen de los vecinos de Chichicapam y de los pueblos de Etla, en estos lugares resulta, pues, indispensable atender a la **experiencia migratoria**: 31.4% en Chichicapam y 44.2% en Etla. En el centro de la ciudad, casi el 40% ha vivido fuera de Oaxaca; mientras que en San Martín Texmelucan, sólo el 34% nació en la ciudad. Casi un tercio de los estudiantes vienen del campo, exceptuando los "niños bien" del Instituto Carlos Gracida, de los cuales una quinta parte provienen de la ciudad de México o del extranjero.

La profesión podría también condicionar la práctica religiosa. Aparte del 46.4% dedicado al estudio, del 17.4% a las labores domésticas y el 6.7% desempleados, hubo repartición equitativa entre el 5% de campesinos (que en Chichicapam fueron el 58.2% y en Etla, el 11%) y el 5% de profesionistas (16% en el centro y el 14% en las colonias San Felipe y Reforma). Casi el 4% de comerciantes (que pasaron del 7% en el centro y en las colonias populares). Los pueblos de Etla mostraron el mayor número de trabajadores obreros (11%) y burócratas (5.5%), aunque también profesionistas (8%). En cambio, San Felipe del Agua, que combina avecindados y pobladores, tuvo elevados porcentajes de estudiantes de tiempo completo (24%), de campesinos (17%), de profesionistas (14%) y de trabajadoras domésticas (5%) (véase gráfica 4).

LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

El cuestionario quedó dividido en los tres rubros en que tradicionalmente se estudian las religiones: creencias, prácticas rituales y prácticas morales.[3] En cuanto a las creencias, se comenzó por analizar los "actantes" sobrenaturales.

[3] Los cuadros y gráficas correspondientes a cada pregunta se recogen al final, en el Anexo II.

Los santos

Como se ha visto antes, los santos -especialmente el patrono del pueblo- representan el núcleo de la religión indígena y sirven de modelo para la relación ya sea con Dios o con Jesucristo. Para ellos, el santo es sobre todo su imagen, y a falta de conocimiento de su vida terrenal, conservan más bien la historia de la imagen, con connotaciones míticas y mágicas (que si fue aparecida, que si pasó alguna prueba, que si es milagrosa, que si se agranda, que si se hace pesada, etc.). En sentido opuesto, el culto a los santos es rechazado por los protestantes, cuyo férreo monoteísmo los considera signo de idolatría. Igualmente, la religiosidad modernizante no simpatiza con su devoción, pues según ellos, la espiritualidad ha de ser cristocéntrica. La religiosidad tradicionalista se fija en la función mediadora de los santos, cuyos méritos, junto con los de Cristo, integran su "*thesaurus*", del cual podemos obtener ciertos beneficios, si sabemos pedírselos debidamente. Entre los santos destaca la Virgen María,[4] a quien se venera de modo singular (culto de "hiperdulía"), en reacción contra el protestantismo. La renovación teológica oficial, a partir del Concilio, insiste en su capacidad de intercesión, si bien procura centrar en Cristo su devoción.[5] También se insiste en su función

---

[4] La Virgen María es objeto de singular devoción entre los indígenas. Difundida por la orden dominicana, probablemente vieron en ella el "rostro femenino de Dios", que echaron de menos en la evangelización misionera.

[5] "Por el hecho de que los del cielo están más íntimamente unidos con Cristo, consolidan más firmemente a toda la Iglesia en la santidad [...] no dejan de interceder por nosotros ante el

de "modelo de vida evangélico", lo cual se presta a cierta selectividad en las causas de canonización, según el tipo de comportamiento que se pretenda inducir. Esto se pudo apreciar en el capítulo 1, a propósito de los "Mártires de Cajonos", y se refleja en algunas canonizaciones recientes, que pertenecen a diversos países como reconocimiento de la diversidad cultural, pero que dejan traslucir las preferencias aun políticas de sus promotores. También habría que tomar en cuenta aquellos fenómenos sociales en los que el pueblo "canoniza" espontáneamente a algún personaje, aun sin aprobación oficial, sea en el catolicismo cultural popular (los casos, ya vistos, de María Lionza en Venezuela, de Jorge Gregorio Hernández o de la Santa de Caborca en México), sea en la religiosidad liberacionista (el culto a monseñor Oscar Arnulfo Romero, asesinado en El Salvador, a quien llaman "San Romero de América", o a otros mártires recientes).

Sorpresivamente, la mayoría de los encuestados guardan para con los santos actitudes racionalistas. El 7%, agnóstico o proclive a la influencia protestante, no cree en ellos o los consideró ídolos que no se deben adorar; llegó este porcentaje al 16.25% en San Martín Mexicapan, zona de mayor penetración de las sectas. El 41% prefiere dirigirse a Dios antes que a los santos, tendencia más pronunciada entre los jóvenes (42.4%). A este porcentaje se añade el 11% liberacionista, que aumenta el 14% entre los varones

---

Padre. Presentan por medio del único Mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, los méritos que adquirieron en la tierra..." (Lumen Gentium 49; Catecismo de la Iglesia Universal n. 956)

jóvenes, quienes se sienten estimulados por su ejemplo de compromiso en la construcción del Reino de Dios. Se comprueba, por tanto, que más de la mitad de los jóvenes manifiesta una religiosidad más crítica y secular.

En el otro extremo estuvo la devoción mariana, que alcanzó el 13% del total, entre el 23% de los ancianos y el 10% de los estudiantes. En éstos últimos, las respuestas oscilaron entre el 3.5% de la preparatoria y el 28.5% del seminario. La visión indígena no podía dejar de estar presente: el 12.6% prefiere a los santos cuyas imágenes fueron "aparecidas", por considerarlos más milagrosos. El 9% (5% entre los jóvenes, 15% entre los adultos y 17% entre los ancianos) prefiere al santo patrono de su pueblo o de su barrio, por ser el que más ayuda a la comunidad en sus problemas. Naturalmente, ambas respuestas reveladoras de la religiosidad indígena alcanzan más del 60% en Chichicapam; más del 31% en las colonias populares y en los pueblos rurales de Etla; mientras que en el centro anda apenas por el 15.6%.

El diablo

Otro "actante" significativo es la figura del diablo. Remito a mi trabajo anterior, para ilustrar cómo entre los indígenas esta figura es diferente a la europea, pues simboliza los dioses ancestrales satanizados por los misioneros; dioses que fueron vencidos, pero no aniquilados. El diablo, cuyo espacio son las cuevas, funge a veces como guardián ecológico y da dinero a quienes

se lo piden, aunque sea al precio de llevarlo a trabajar para sí después de la muerte (Marroquín, 1975: 94-95). Si es objeto de temor, no lo es tanto por los daños que pueda ocasionar al alma, sino al cuerpo (su aparición causa enfermedades, por ejemplo). La predicación de los tradicionalistas abusó del diablo y del infierno, mediante figuraciones terribles, para imponer el temor y provocar la conversión moral. Las contaminaciones míticas que han acompañado a esta figura impulsan a ciertas teologías a interpetaciones más alegóricas. Para la Iglesia oficial actual sigue siendo motivo de fe la existencia de este ser --un ángel que por haber cometido pecado irrevocable, obstaculiza la obra de Dios--, y que nos tienta para apartarnos del buen camino.[6]

En la encuesta prevaleció la visión secularizada: el 22% no cree en el diablo; el 3% considera que actúa mediante las estructuras de opresión, y el 26% lo considera sólo como símbolo de nuestras malas inclinaciones. Entre los jóvenes, el 72% respondió con estas proposiciones, que entre los estudiantes de arquitectura alcanzaron el 80%. La opinión tradicional también tuvo fuerza: el 22% contestó diciendo que nos tienta para hacernos pecar, y otro 18% opina que provoca los males del mundo, sin aclarar si también se incluyen en éstos a las catástrofes naturales (entre las mujeres, ambas respuestas sumaron el 46%). En cambio, la concepción mítica fue casi excepcional: el 4% piensa que nos hace daño si se nos aparece y el 4.7% lo imagina dar dinero en las cuevas.

[6] Catecismo de la Iglesia Católica, núms. 391-395.

Curiosamente, esta concepción propia de los indígenas estuvo más difundida en las colonias populares (15%) que en el pueblo indígena de Chichicapam, donde apenas tuvo el 9.5%, y en cambio, hubo un tercio de los encuestados que afirmó no creer en él. Esta respuesta, que contradice claramente las expectativas, nos obligó a una nueva visita al pueblo, donde encontramos su explicación en el uso del lenguaje castellano, pues para ellos "creer" en el diablo significaría aceptarlo, por lo que naturalmente respondieron "yo no creo en el diablo, sino en Dios".

Otra sorpresa la dieron los estudiantes del Carlos Gracida, que resultó ser el ambiente en el que más se creyó en el diablo en su forma tradicional (57%) y donde sólo el 5% aceptó no creer en él. Probablemente esto se deba a la influencia del padre director, convencido de que la negación del diablo abre las puertas a la secularización ("el Diablo -afirmaba- tiene interés en dos cosas: en que no creamos en Dios y en que no creamos en él").

La vida después de la muerte

Acerca de este punto hay más bien incertidumbre. El 40% no sabe qué habrá después o no responde (los universitarios alcanzaron el 53% y los del COBAO, el 70%). Fueron irrelevantes las respuestas más elaboradas acerca del más allá: reencarnaremos nuevamente (5%), "entonces se manifestará lo que ahora vivimos" (5.4%), "un viaje hacia el inframundo de Mitla, adonde descansaremos" (5.8%) o "la

realización plena del ideal por el que luchamos ahora" (14.6%). Esta última respuesta, que podría corresponder a la inspiración liberacionista, aumentó en los colegios de religiosos y sobre todo en el seminario, donde alcanzó el 36%. Las ideas oficiales tradicionales no llegan ni a la tercera parte -"los buenos van al cielo y los malos al infierno" (18%); "el cielo es la contemplación de Dios y el infierno, su ausencia" (10%)- y se concentran entre las mujeres (31.7%), los ancianos (36.6%), las colonias populares (40%), los indígenas (50%) y los estudiantes del Carlos Gracida (55%).

El destino

Una cuestión teológica importante versa sobre la intervención de Dios en el mundo. Las respuestas a ella corren por un continuo, en uno de cuyos extremos estaría el fatalismo rígido, de procedencia prehispánica, de quienes creen que todo sucede conforme a un destino prefijado. En el otro extremo estaría el voluntarismo radical, que negaría cualquier intervención sobrenatural. La teología católica estaría entre ambos, reconociendo, por un lado, la libertad humana; pero por otro, aceptando la intervención providencial de Dios en la historia, en la dirección de su plan revelado en Cristo.[7]

[7] "Dios es el Señor soberano de su designio. Pero para su realización se sirve también del concurso de las criaturas [...] Porque Dios no da solamente a sus criaturas la existencia, les da también la dignidad de actuar por sí mismas, de ser causas y principios unas de otras y de cooperar así a la realización de su designio" (Catecismo de la Iglesia Católica, núm. 306).

La creencia en un destino inmutable se halla muy arraigada en Oaxaca, pues fue compartida por un tercio de los encuestados: el 30% así lo afirmó y se añadió otro 4% que se fijó en la posibilidad de conocer este destino mediante la adivinación en los granos de maíz o en las cartas. Este porcentaje aumenta al 43% entre los ancianos, 41% en el pueblo indígena, 55% en la colonia popular Gómez Sandoval y, curiosamente, entre los estudiantes de las escuelas oficiales.

El voluntarismo total de quienes niegan creer en el destino, fue del 11.87%, además del 4.43% que concibe a un Dios lejano que no interviene en cosas concretas. Esta opinión fue más elevada entre los varones adultos más urbanizados, es decir, los del centro (22%) y los de San Felipe y Reforma (24%). Entre ambos, el providencialismo teológico obtuvo el mayor porcentaje (40%): "Dios conoce lo que va a suceder; pero somos libres" (27.2%), o en todo caso, si recurrimos a Dios, se puede modificar el destino (12.63%). Esta opinión corresponde a mayor instrucción religiosa, por lo que se encuentra en mayor proporción en los ambientes más trabajados pastoralmente: los colegios de religiosos (más del 60%) o las colonias del centro, de Etla y de San Martín (más del 40%).

La creencia en la intervención divina se comprueba al preguntar acerca de la presencia sobrenatural en casos de enfermedad. Las respuestas más antropomórficas --la enfermedad como castigo, prueba (10%) o descuido en las promesas (5%)--

correspondieron a los ambientes más proclives a la mentalidad mágica, es decir, el de los ancianos y el del medio rural y son más bajas en ambientes con religión más racional e instruida (el Seminario, el Carlos Gracida y San Felipe del Agua). En general se prefieren los modelos intermedios: "Los santos intervienen ayudando al médico, si sabemos pedírselo adecuadamente" (43%); Dios permite las enfermedades para nuestro bien (6.12%). Estas respuestas, que corresponderían a las religiosidades tradicionalista o neoconservadora, fueron compartidas marcadamente entre las mujeres (F30.4%, frente al M18.5%), entre los ancianos (62%, frente al 45% de los jóvenes) y las clases media y popular urbana (74% en el centro y 70% en la Gómez Sandoval). En cambio, entre los estudiantes bajan al 35% (18.7% en el COBAO).

Aún prevaleciendo estas ideas tradicionales, la visión secular de la enfermedad va ganando terreno: "los santos ni influyen, ni ayudan" (13.5%), a lo más, suscitan nuestra caridad para con los enfermos (14.6%). Estas dos proposiciones juntas suman el 32% de las respuestas entre el sexo masculino (frente al 24.5% del femenino), y entre los estudiantes llega al 40% (43% en las preparatorias y en el seminario, 45.5% en el Carlos Gracida y 62.5% en el COBAO).

Un ejemplo concreto de cómo se visualiza la intervención divina fue el sismo de 1985 (que en el tiempo del levantamiento de la encuesta todavía era palpable). Las respuestas coincidieron con

lo visto acerca de la enfermedad: nuevamente la concepción mágica, más propia del mundo indígena y protestante, estuvo presente, manifestada en las ideas de "castigo" (15.75%) o de signo del fin del mundo (12.9%). La mayor frecuencia estuvo en proporción de la mayor edad, las mujeres (31% de sus respuestas) y el medio rural, en donde alcanzó el 65% en Chichicapam, el 41% en los pueblos de Etla y el 32% en las colonias populares. Disminuye también a medida que aumenta la escolaridad, si bien los seminaristas (acaso por su proveniencia rural) tuvieron el 37%.

En el otro extremo, una mitad de las respuestas indican la influencia de la secularización, pues el 31.1% piensa que Dios nada tuvo que ver, o a lo más, para el 23.6%, su intervención iba en la línea de suscitar nuestra solidaridad. Ahora se invierten las proporciones, ya que el 58% de las respuestas de los varones fue en este sentido, lo mismo que las del 61% de los jóvenes y los sectores más urbanizados: 63.8% en el centro y 42% en San Felipe y Reforma; mientras que, por ejemplo, en Chichicapam, sólo el 9% respondió de esta manera. Entre ambos extremos, más apegado a la teología tradicional, estuvo el 10% de quienes piensan que Dios permite estas catástrofes para nuestro bien. Se puede concluir que el providencialismo se haya aún bastante presente en el medio oaxaqueño, si bien su forma fatalista tiende a desaparecer, derivando hacia concepciones que reconocen mayor autonomía a las realidades terrenas y a la libertad humana, sin que se llegue a excluir del todo alguna intervención sobrenatural en los

acontecimientos.

El sacerdote

La idea que se tiene acerca del sacerdote es un indicador importante del grado de secularización, además permite medir un poco el grado de identidad con la institución eclesiástica. La concepción más mítica, la que ve en él al "**representante de Dios, más santo que los demás**", rodeado de cierta aura sacral, apenas alcanzó el 11.68% (mayor entre los ancianos, las mujeres y el pueblo indígena, y apenas el 2% en el ambiente universitario). El sacerdote como simple "administrador de sacramentos (12.7%), que por su profesión le corresponde mayor dedicación a la oración (11.52%), alcanzó, como se ve, la cuarta parte de los encuestados, que disminuye entre los estudiantes de colegios religiosos. En cambio, preponderan quienes no lo relacionan tanto con la esfera sobrenatural y lo consideran como "**un hombre como los demás, que debería estar cercano a la gente**" (19.6%), llevando el papel de **guía espiritual** (21.6%) y ejerciendo, dentro de la comunidad cristiana, "**un ministerio entre** otros", como aquellos que desempeñan algunos laicos (13.7%). La suma de estas últimas respuestas abarcan más de la mitad de las respuestas (55%). Entre los estudiantes, la figura del sacerdote como guía (24%), cercano a la gente (23.7%) y coordinador de ministerios laicales (17.6%), es la preferida, especialmente entre los de colegios religiosos, donde las tres respuestas suman el 72% en el Gracida, el 77% en el seminario y el 64.5% en la Casa de Cuna.

Las respuestas que tienen una concepción negativa del clero, sea como grupo de presión política (1.7%) o como quien "se aprovecha o manipula la fe de las personas" (4.25%) son minoritarias; aumentan entre los estudiantes varones (14.7% en la universidad) o en las colonias de mayor influencia protestante, como San Martín (8%). Según se ve, el sacerdote ha ido perdiendo su aura sacra. Es visto como un simple profesionista de lo religioso, y se le pide que ejerza su función de guía cercano al pueblo, en el difícil arte de vivir.

Ciencia y fe

A medida que se impone la visión científica de la vida, el proceso de secularización o desacralización se acrecienta, lo cual no necesariamente deriva en el ateísmo. La confusión entre ambas tendencias hizo que algunos clásicos considerasen la fe como algo precientífico, que con el desarrollo de la razón tendría que desaparecer. Por otro lado, algunos creyentes se han resistido a aceptar ciertas conclusiones científicas que supuestamente contradecirían su fe. Para la teología oficial, no tendría que haber posición entre la ciencia y la fe, ya que es el mismo Dios el que se revela por ambos caminos. En caso de antagonismo, habría que revisar los supuestos científicos, tal vez contaminados de ideologización, o bien, reexaminar los supuestos teológicos, tal vez contaminados de mitificaciones. Otra tendencia, presente en algunas iglesias protestantes, es la de la doble verdad: fe y ciencia podrían oponerse; pero no negarse, pues estarían en planos

irreductibles, cada uno de los cuales en total autonomía.

Este tema me pareció importante de plantear en la encuesta, sobre todo en los ambientes estudiantiles, aun sin las exquisiteces teológicas anteriores, para medir el grado de secularización. Se eligió la teoría del evolucionismo, que durante mucho tiempo fue considerada como opuesta a la fe (y que todavía así la consideran los Testigos de Jehová o algunos pentecosteses) y que, por otro lado, en las preparatorias se suele utilizar para cuestionar la fe de los alumnos. Después de los aportes de Teilhard de Chardin, los teólogos actuales no encuentran en esta teoría ninguna objeción para la fe, sino que para algunos, por el contrario, la evolución probaría más bien la intervención divina.

En la encuesta, el 17.24% consideran que el evolucionismo contradice la fe; frente al 24.65% que buscan la conciliación. Preponderan las expresiones de incertidumbre, acaso reflejando la tesis de "la doble verdad" ("una cosa es la fe y otra la ciencia"), por la cual opta el 38.6%, a los que podrían añadirse cerca del 20% que no supo qué responder. Sumadas ambas alcanzan casi el 60% entre los jóvenes, en este punto confusos e inciertos. Las mujeres se inclinaron más en favor de la fe, en caso de tener que optar por una u otra explicación del mundo (F18.5% frente al M15%). El medio indígena (Chichicapam, Etla y San Felipe) fue igualmente incierto. Entre los estudiantes, sólo el 8.4% piensa claramente que la evolución contradice la fe (12.8% entre los universitarios); pero

los estudiantes de escuelas religiosas buscan más bien la conciliación (39.3% en el Gracida, 27% en el Eulogio Gillow). Quienes consideran que son cosas aparte o no supieron responder, alcanzaron el 72% en el seminario y en el COBAO y un poco menos en las preparatorias oficiales y en el Eulogio Gillow. Se puede, por tanto, concluir, que los jóvenes se encuentran en este punto más bien confusos: estudian las materias de la escuela y acuden al templo creyendo que ambas visiones se excluyen pero que eso no tiene importancia, pues se trata de niveles distintos.

CONCLUSIÓN

En la averiguación acerca del peso real que posee cada una de las siete visiones religiosas contempladas, la encuesta reveló, en lo que toca al aspecto de creencias, tan sólo tres más o menos definidas:

1. **El modelo sincrético indígena**, centrado en la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, apoyado en el "sistema de santos", impregnado de pensamiento mágico, de la concepción mítica del mundo y de la actitud fatalista ante el destino inexorable, se halló presente en pleno núcleo urbano e incluso en los mismos ambientes universitarios. Esto no es de extrañar si atendemos a que Oaxaca es un estado culturalmente indígena; pero se percibe que este modelo tiende a disminuir, incluso en los ambientes rurales.

2. Las religiosidades tradicionalistas, en configuraciones oficialistas y moderadas tradicionales o neoconservadoras (el integrismo ideológico no parece tener cabida), se muestran coherentes y definidas; pero no parece tener tanto peso como suele pensarse. Por las respuestas expuestas pueden calcularse a lo más en un 40% y corresponden a personas de edad más avanzadas, de sexo femenino y de poca escolaridad.

3. Las religiosidades progresistas, que pueden semejarse más o menos a la modernizante, a la liberacionista, al racionalismo protestante o al franco escepticismo; pero que tienen en común cierta criticidad y tendencia a interpretaciones subjetivas más independientes, muestran que el proceso de secularización va avanzando también en Oaxaca. No se trata del ateísmo racionalista, que no ofrece atractivo ni siquiera a los jóvenes universitarios, sino más bien de formas de cristianismo crítico y contestatario, matizado acaso por cierto costumbrismo cultural. Puede llegar a la mitad de los encuestados, especialmente entre los varones y los estudiantes. Pareciera que las mujeres fueran más conservadoras, acaso por frecuentar más el templo y estar, por tanto, más en contacto con el adoctrinamiento clerical. Esto habrá de confirmarse en el siguiente apartado.

LA PRÁCTICA RITUAL

Muchos investigadores prefieren fijarse en el núcleo de creencias para conocer el asentimiento a la religión de determinada comunidad. Para otros sociólogos, en cambio, la religión realmente existente se revelaría por el ritual, que es lo que la gente en efecto practica: habría que cuestionar a aquel creyente cuya declaración no vaya acompañada de una práctica mínima. Sin embargo, hay que tener cierta cautela en ello, pues la sola práctica no siempre es signo de fe: los ritos muestran mayor capacidad de sobrevivencia que las creencias, y aunque éstas se debiliten, la fuerza de la costumbre sigue imponiendo algunos ritos, sin demasiado asentimiento, convirtiéndose entonces la religión en simples convencionalismos sociales.[8] En todo caso, suponemos que las conclusiones acerca de las siete direcciones religiosas a las que se llegó al sondear las creencias, deberán ser ratificadas o rectificadas si atendemos a la práctica ritual de nuestros encuestados.

En el cuestionario se distinguieron tres grupos de prácticas rituales, que pueden corresponder de alguna manera a cualquiera de las tres direcciones en que en el apartado anterior vimos que derivó la religiosidad de Oaxaca.

---

[8] Por ejemplo, seguimos diciendo "salud" cuando alguien estornuda, sin que creamos que al hacerlo se le vaya a escapar el espíritu.

1. Observancias sacrales o sacramentarias con cierto componente mágico, denotantes de la separación cosmogónica entre lo sacro y lo profano (peregrinaciones, adivinación, imágenes, bendiciones), que corresponderían al sincretismo indígena.

2. Prácticas de impetración (petición) devocional, dirigidas a congraciarse con los actantes sobrenaturales, mediante preces y ofrendas (sacramentos, devociones), que corresponderían a las religiosidades tradicionales.

3. Prácticas que suponen un esfuerzo humano (ética) más directo y una religiosidad más activa e informada (lectura de la Biblia, meditación, grupos de reflexión o de promoción humana, etc.), que corresponden a las religiosidades progresistas.

Como en este punto resulta decisivo conocer la periodicidad de la observancia ritual, se utilizó una escala frecuencial de cuatro grados para medir la asiduidad de los practicantes.

EL RITUAL DE LA RELIGIÓN POPULAR

Se observa que para conocer la práctica ritual proveniente del sincretismo indígena, por ser originalmente comunitaria y conservarse como tal (al menos a nivel de comunidad doméstica), no resultan tan significativas las variables individuales (edad, sexo, escolaridad); si bien éstas determinan las motivaciones de su observancia, ante la decisión familiar. Se preguntó acerca de las

siguientes prácticas.

Peregrinaciones a santuarios

Oaxaca posee importantes centros de irradiación religiosa. Destaca sobre todo Juquila, con proyección más allá de los límites estatales y una cuota anual de peregrinos que supera el millón. Además de éste, hay santuarios regionales, en primer lugar, el de la Virgen de la Soledad, amén de otros locales, como el del Cristo de Otatitlán, el del "Tata Chu" de la costa mixteca, el de la Cruz Verde de Yahá, y otros más, que no pertenecen al estado; pero que atraen a los oaxaqueños, como el de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac o el del Cristo Negro de Esquipulas. Algunas peregrinaciones son organizadas a nivel de pueblo o colonia; se sabe que hay verdaderas excursiones peregrinales a los principales santuarios de México; pero otras veces son la familia y amigos quienes deciden hacer el viaje.

Es un hecho que los habitantes de la ciudad siguen visitando los santuarios. Más del 40% (en la Universidad, casi la mitad) ha peregrinado en alguna ocasión; un encuestado de cada cinco visita anualmente algún santuario; otro 3.7% lo hace cada tres años, y apenas uno de cada tres entrevistados reconoció no haber realizado ninguna visita (en el ambiente rural, baja al 22%; mientras que entre los "niños bien" del Gracida llega al 41%). Curiosamente, es en las colonias populares (la Gómez Sandoval y San Martín Mexicapam) donde a la vez se asiste con más frecuencia (40% va cada

año) y hubo más gente que, acaso por motivos económicos, no ha hecho ninguna.

La adivinación

La adivinación era frecuente en Mesoamérica; y todavía hoy se conserva la consulta a los granos de maíz o --en la modalidad sacra laica-- a las cartas. En la encuesta, 6% consulta frecuentemente al adivino (sobre todo en las colonias populares urbanas, donde se duplica), el 11% lo hace de vez en cuando, el 2.5% nunca lo haría y el 78% restante simplemente no lo acostumbra. Incluso en el medio estudiantil, un 20% (39% en las preparatorias oficiales) ha recurrido a los adivinos.

El pensamiento mágico puede persistir despojado del ropaje religioso y disfrazado con apariencia seudocientífica. Eso lo podemos corroborar por la consulta a los horóscopos. El 23% lo suele hacer periódicamente, 40% lo hace de manera eventual, más entre las mujeres y en proporción inversa a la edad (65% entre jóvenes, 34% entre adultos y 25% entre ancianos) y tan sólo uno de cada tres entrevistados afirmó no haberlo hecho nunca (24% entre los jóvenes, 55% entre los adultos y 63% entre los ancianos). Chichicapam fue donde menos se acostumbra (60% nunca lo ha consultado), pero, a la vez, donde hubo más gente que lo hace sistemáticamente (10.5%), por lo que parece que esta práctica, de origen urbano, tiende a ser aceptada en el medio indígena, refuncionalizada bajo el prestigio de la modernidad. Entre los

estudiantes, su lectura superó notablemente la media: en las preparatorias, el 90% lo ha consultado al menos en alguna ocasión, y más de la mitad de los universitarios lo hace eventualmente.

Altar doméstico

En las casas de los campesinos, el altar doméstico, donde se tienen las estampas de los santos, suele ocupar un espacio físico relativamente importante. En la encuesta, el 56% de las viviendas también lo tiene, y aumenta, como es natural, en los ambientes rurales: Chichicapam el 86%, Etla el 66% y en los hogares de los seminaristas el 71%. En las ciudades, éste implica alguna sencilla imagen, acaso con su veladora, así lo tuvo en su hogar el 14.7% de los encuestados. Sin embargo, ante el proceso secularizador, el 26% ya no tiene nada. Significativamente, de las viviendas de los estudiantes del Carlos Gracida, de la clase media alta, el 31% tienen alguna imagen y el 43% no poseen nada.

El altar de muertos

Una de las tradiciones más ricas en Oaxaca es la celebración del Día de los Muertos. Para esa fiesta se reúne toda la familia; regresan los hijos ausentes y hasta, según tradición prehispánica, los difuntos lo hacen. El símbolo central es el altar de ofrendas, ricamente arreglado con la fruta de la cosecha de la temporada, los guisos tradicionales, la flor de cempasúchitl... Según la encuesta, el 70% de los entrevistados acostumbran ponerlo, a los que se añade otro 9.5% que lo hacen eventualmente; un 15% lo han puesto en

alguna ocasión, y tan sólo el 3% no lo han puesto nunca. Atendiendo a los lugares, en los ambientes rurales y populares casi todos lo ponen (salvo los protestantes o los emigrados); pero incluso en el medio universitario, en 78.6% de los hogares lo ponen. En cambio, no se pone altar entre los avecindados de San Felipe del Agua. Es posible que ya muchos no crean en el regreso de los difuntos y que la práctica haya sido degradada a mero costumbrismo, sobre todo por los concursos de altares que en la actualidad organizan las escuelas, en sustitución de los "*Hallowins*" de hace unos años.

Las bendiciones

Bajo la forma de "sacramental", la Iglesia oficial tolera la práctica precristiana de santificar las actividades agrícolas (bendición de la tierra antes de la siembra o de la cosecha) y la construcción de viviendas nuevas. Despojada de su carácter mágico, el devocionalismo de la clase media mantiene tal costumbre como signo de agradecimiento antes de las comidas o de seguridad ante la compra de un coche.

El 68.7% de los encuestados acostumbran alguna clase de bendiciones, frente al 30% que casi nunca lo hacen. La práctica, empero, tiende a disminuir, como se demuestra comparando los porcentajes por edades (81% de los ancianos, 77% de los adultos y 63% de los jóvenes); por lugares (82% en Chichicapam, 73% en Etla y en las colonias populares; 68% en San Felipe) o por el grado de escolaridad: 60.7% es la media estudiantil; pero baja al 59% en la

Universidad, al 46.5% en la preparatoria, si bien aumenta en los colegios de religiosos, al 73% en el Gracida y en el Seminario.

EL RITUAL OFICIAL DE LA IGLESIA

Los ritos litúrgicos preferidos por la Iglesia católica son los "**sacramentos**". Éstos son signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia, por los cuales nos es dispensada la vida divina... y dan fruto en quienes los reciben con las disposiciones requeridas[9]. Su actuación se realiza "*ex opere operato*", es decir, en virtud de la acción misma, independientemente de la santidad de sus ministros, únicos posibles dispensadores. Esto ha dado pie a una interpretación de alguna manera mágica, considerando que la simple aplicación de un rito totalmente prefijado produce efectos benéficos o, al contrario, su no aplicación produce efectos negativos, por lo que así se ve al sacerdote como un ser dotado de poderes especiales. Según la Iglesia, los sacramentos son obligatorios para la vida cristiana. Su práctica, por tanto, será un índice del grado de pertenencia confesional de los encuestados.

Asistencia a misa

Tan sólo el 43.5% de los encuestados cumplen con el precepto de la misa dominical, de los cuales el 10% lo hacen también entre

---

[9] Catecismo de la Iglesia Católica, núm. 1131; núms. 1114-1134.

semana. En cambio, una tercera parte van a misa sólo "cuando lo siente" y un 20% "casi nunca" o, a lo más, por razones sociales. Curiosamente, son ahora los más viejos quienes casi nunca asisten (25%). Chichicapam registró la mayor frecuencia de asistencia voluntaria "cuando lo siente" (42%); pero hay que tener en cuenta que en el medio indígena sólo hay misa cuando va el sacerdote. En Etla apenas llega al 7% la no asistencia, muy diferente del 24.7% del centro, donde se registró, a la vez, el mayor porcentaje de asistencia entre semana (el centro suele estar poblado de personas de mayor edad, ya que los jóvenes cuando se casan se trasladan a otras colonias). Los colegios religiosos fomentan la observancia dominical (57% entre los estudiantes del Gracida); pero los alumnos de la Universidad son quienes más asisten diariamente (3.37%), cosa que no hace ninguno del Gracida.

Confesión

El precepto de confesarse al menos una vez al año es cumplido por la mitad de los entrevistados (18% lo hacen mensualmente). En cambio, el 17% de los varones y el 10% de las mujeres no suelen confesarse, porcentaje que se eleva entre los jóvenes (16% promedio, frente al 8.5% de los adultos y 6% de los ancianos) y en el centro de la ciudad (17.6%). Etla mostró el porcentaje más elevado del cumplimiento anual (70%), seguido de Chichicapam (66%). El 45.7% de los estudiantes cumplen con dicho precepto; pero en cambio, el 35% de los del COBAO no se confiesa nunca, seguidos del 27% de la Universidad y las preparatorias oficiales. En realidad,

los de las escuelas oficiales que reconocieron no cumplir con el precepto de confesión anual pasaron del 65.5%; mientras que en las escuelas de religiosos disminuye la proporción a la mitad (39% en el Gracida), probablemente por las facilidades que allí se dan.

Rezo del rosario

Si los sacramentos constituyen el ritual obligatorio para la pertenencia cristiana, las devociones son simplemente recomendadas, con la advertencia de que el cultivo de la fe mediante la oración, es en sí también un signo esencial de vida cristiana. Entre las diversas devociones, el rezo del rosario es una de las prácticas más recomendadas por las religiosidades tradicionalistas, especialmente en las zonas evangelizadas por los dominicos (de donde surgió). Se suele dar por sabida la piedad mariana de los oaxaqueños, opinión que debería cuestionarse si es cierto que apenas el 17% de la muestra lo rezan por lo menos una vez a la semana (36% de los ancianos). En cambio, al 80% el rosario no les dice nada y casi nunca lo rezan (en la Gómez Sandoval, el 90%). Entre los estudiantes, la práctica es aun más baja, pues el rezo semanal es menor al 9%, salvo en el seminario, adonde su rezo es obligatorio.

RITUALES PROGRESISTAS

Junto a las prácticas tradicionales, provenientes ya sea de las costumbres populares, ya sea de los mandatos eclesiásticos, la

pastoral renovada ha ido llevando a cabo nuevas prácticas que acaso le digan más a los creyentes semisecularizados. Se trata de actividades que implican mayor información y participación y a las que se les encuentra cierta utilidad por sí mismas, para el proceso de personalización o para la proyección social.

Lectura de la Biblia

El movimiento bíblico, precursor del Concilio Vaticano II, insistió en la lectura de la Biblia, antes de que lo hicieran los nuevos movimientos religiosos. Ahora ya la cuarta parte de los encuestados tiene por lo menos una lectura semanal (tal vez en misa); otra cuarta parte no lo hace casi nunca y la mitad la lee de vez en cuando. En Chichicapam es donde menos se lee (47.6%), acaso por el analfabetismo y por el prejuicio antiprotestante de que su lectura está prohibida. En cambio, en Etla y en San Martín -- lugares donde hay una pastoral bíblica-- un tercio la lee semanalmente y dos tercios de los estudiantes la leen eventualmente.

Meditación

El 38% de los encuestados acostumbran meditar (uno de cada cuatro lo hace diariamente), siendo ahora los estudiantes quienes más la practican. En Etla, esta práctica supera a la mitad de la muestra, seguida por los habitantes del centro.

Reflexión en grupos

Es probable que la fe cristiana necesite de un grupo donde poder cultivarse. La pastoral renovada es consciente de que un cristianismo masivo, sociológico, de mínima práctica obligatoria, es ilusorio, de modo que alienta movimientos en grupos pequeños. De cualquier índole que sea (archicofradías, apostolados de la oración, carismáticos, círculos bíblicos, comunidades eclesiales de base, etc.), la participación en grupos es signo de vinculación y pertenencia confesional, lo cual supera la perspectiva individualista de una relación exclusiva con Dios. El 21% de los encuestados asisten al menos mensualmente a algún grupo, y aumenta entre las mujeres y en los de mayor edad. Depende también de si en la colonia exista algún tipo de pastoral que la propicie, como acontece en el barrio de El Carmen Alto, en el centro (18.3%), en San Martín (17%) y en Etla (30%). Un estudiante de cada cinco tiene su reunión mensual; pero por lo menos uno de cada cuatro ha tenido alguna vez una experiencia grupal que le hiciera cierto impacto (el 60% de los del Gracida), frente a la mitad que no ha tenido esta experiencia.

Apostolado

A diferencia de los protestantes, cuya afiliación implica necesariamente participar en las tareas proselitistas, la religiosidad de la mayor parte de los católicos puede calificarse de "consumista", en el sentido de que su pertenencia eclesial se reduce a la demanda de servicios religiosos, sin involucrarse en

actividades apostólicas. En la encuesta, tan sólo el 15% afirmaron realizar algún tipo de apostolado, en realidad mínimo, pues sólo el 9.5% tienen un compromiso semanal. En aquellas parroquias que llevan algún programa de promoción laical, el porcentaje aumenta (en Etla, el 30% tiene algún trabajo apostólico mensual y el 21.4%, semanal; en San Martín, el 24% lo hacen mensualmente). Un 22% de la muestra respondió haber realizado en algunas ocasiones cierto apostolado; pero el porcentaje disminuye considerablemente en el medio estudiantil, donde tan sólo el 3% de los universitarios y el 4% de los preparatorianos realizan su apostolado semanal; un tercio afirmó haber tenido alguna experiencia apostólica, frente al 80% de los universitarios, que no la han tenido nunca, con el 62% de los preparatorianos.

Servicio a la comunidad

Cada vez se toma conciencia de que la fe cristiana está centrada en el servicio al prójimo, como quiera que ello sea entendido. Por tanto, es muy importante registrar aquellas actividades dirigidas hacia este servicio, motivadas por la fe. La mitad de los encuestados mostraron disponibilidad para ayudar cuando se les solicite, acaso debido a las costumbres indígena de "tequio", "gozoma" o "guelaguetza", de modo que son relativamente pocos (14%) quienes no recordaron haber realizado algo en este sentido. Han dado muestras reales de ayuda en alguna ocasión el 18.7% y otro 7% más pertenecen a alguna organización de servicio comunitario. Esta disponibilidad parece aumentar entre los varones

de más edad (74% de los ancianos recuerdan algún servicio). En Etla y en el centro es donde más personas pertenecen a alguna organización de servicio (13%), como la de Comunidades Eclesiales de Base. En cuanto a los estudiantes, son los del Gracida quienes han tenido experiencias en tal sentido (27%).

Programas de desarrollo

La caridad, empero, debe ser efectiva y no bastan las buenas intenciones. A medida que avanza el nivel de conciencia social, las actividades se planifican más, de modo que hay cristianos que movidos por su fe participan en algún programa de desarrollo o de promoción humana. Como en la pregunta anterior, son muchos los que dicen estar dispuestos si se les solicita (41%); pero hay un significativo 27% que ya ha estado involucrado en algún programa o que pertenece a alguna organización al respecto. Los lugares más dispuestos fueron nuevamente Etla, San Martín y El Carmen Alto, donde se les ha motivado en este sentido. Entre los estudiantes, una tercera parte afirmó haber estado involucrados en alguna ocasión en programas de este tipo; aunque no está claro si lo hayan hecho por motivaciones religiosas.

CONCLUSIÓN

La fe religiosa sigue siendo operante en Oaxaca, inspirando acciones y prácticas religiosas. En el ritual se vuelven a

presentar las tres constelaciones de religiosidad que en el campo de las creencias, sólo que aquí no parecen necesariamente excluyentes: las acciones rituales provenientes de la religión cultural indígena se hallan persistentemente presentes en más de un tercio de los encuestados, aunque fuese a la manera de costumbres repetidas sin demasiada convicción, folclorizadas o adaptadas a la realidad secularizante (horóscopos). Los sacramentos, signos de la aceptación de la religión oficial tradicional, se mantienen en Oaxaca, acaso en una proporción superior a la media nacional; aunque no con la frecuencia que creerían los clérigos, acostumbrados a ver sus templos llenos. En efecto, no llega a la mitad de la feligresía católica la que cumple con lo mínimamente mandado, y el rezo del rosario, una de las devociones más preciadas de la religiosidad conservadora, se practica mucho menos de lo supuesto. Se observa, pues, una tendencia a la disminución de la práctica religiosa tradicional, ya que los jóvenes escolarizados y los medios urbanos se sienten menos motivados por ella.

En cambio, son las nuevas prácticas religiosas, más acordes con el proceso secularizador, las que parecen tener mayor viabilidad, sobre todo en el medio estudiantil. En cuanto al género, es probable que el trabajo doméstico permita organizar el tiempo con relativa elasticidad, con lo que las mujeres pueden frecuentar más el templo, muchas veces el único espacio de socialización permitido más allá de la rutina hogareña, y, por consiguiente, son más dadas a aceptar las prácticas tradicionales.

Los varones, en cambio, se sienten alejados de este tipo de prácticas, acaso por no considerarlas acordes con su género. En cambio, las prácticas religiosas más modernas reflejan menos la diferencia de género, ya que los jóvenes de hoy viven en condiciones similares en cuanto a la organización de su tiempo y a las facilidades de compartir espacios.

LA PRACTICA MORAL

Las creencias y la mitología no parecen brindar criterios suficientes para la medición del grado de asentimiento religioso, ya que puede responderse a un cuestionario como si se tratase del examen de una lección de catecismo que se supone debe saberse. Tampoco el ritual satisface, ya que pueden persistir prácticas motivadas por la simple costumbre o por las presiones sociales. En cambio, es el comportamiento ético donde mejor se percibe una fe que se hace vida y que se proyecta en lo cotidiano. Este aspecto resulta privilegiado, pues las respuestas al cuestionario reflejan mejor el nivel ideológico o los condicionamientos sociales de la religión. Se trató de averiguar cuatro aspectos de la ética: la general, la sexual, la social y la cultural.

ETICA GENERAL

Entendemos por tal, aquellos principios generales que orientan

los criterios de la conciencia y la jerarquía de valores:

Criterios de moralidad

En primer lugar se preguntó acerca del criterio que más se tomaba en cuenta para normar las acciones. Las respuestas siguieron el orden propuesto por las alternativas del cuestionario, probablemente influidas por él: la mayoría prefiere guiarse por la **propia conciencia**, que para el 45.5% ocupa el primer lugar (M53% / F39%) y para otro 38.5%, el segundo (para el 60% de los estudiantes, la conciencia fue el primer lugar y para el 28%, el segundo lugar). **Dios** ocupa el primer lugar sólo para el 29% de los entrevistados (entre los jóvenes el 26%, entre los ancianos el 44% y entre las mujeres el 32%. Entre los de San Felipe apenas el 20%); pero queda por debajo de la propia conciencia para una tercera parte (31.4%), y baja hasta el tercer lugar, por debajo de los **propios padres o del cónyuge**, para uno de cada cuatro respuestas, que entre los jóvenes se vuelve el 30% y en la preparatoria o el COBAO alcanza el 38%. Por cierto, las presiones familiares propias del campo oaxaqueño se manifiestan en que para el 13% de la muestra, la **familia** fue el primer criterio, más entre las mujeres (M11.6% / F14%), los jóvenes el 15%, amén de otro 18% de ellos que lo considera el segundo criterio. Más significativo fueron los resultados en las colonias populares, donde la familia fue el primer criterio de decisión en el 22%, y el segundo en 15% . Los **amigos** y la **sociedad** ocuparon también el primer lugar para normar criterios en 66 respuestas (6%); pero obtuvo significativamente el

segundo y el tercer lugares entre los varones (M23% / F11%). Es decir, las personas que cuando tienen algún problema buscan primero lo que les dicta la fe o van con el cura para que les aconseje lo que Dios manda para esos casos, no llegan a la tercera parte. Parece, pues, un signo de secularización el normarse ante todo por la propia conciencia, si bien en Oaxaca ésta sea una conciencia religionizada, y no parecen preocuparse demasiado por lo que digan al respecto el papa o la jerarquía.

Los valores morales

La jerarquía de valores éticos se descubrió también en forma indirecta, preguntando por los problemas sociales que se consideran más graves en la actualidad. Contra la expectativa de que las respuestas manifestasen los modelos de religiosidad o las orientaciones religiosas, aparecieron más bien proyecciones subjetivas: por ejemplo, los jóvenes y los avecindados de San Felipe, que, como pudimos ver, tienen una baja práctica cultual, juzgaron que el pecado más grave de hoy es que la gente ya no practica la religión (17% cada uno de ambos sectores). Los jóvenes y las mujeres se quejan de la desintegración familiar, de la que ellos son víctimas (14.5%). Los ancianos varones (17%) y los indígenas (26%) juzgan que el alcoholismo es lo más alarmante. El robo y la violencia como pecados reflejaron el temor ante la falta de seguridad en que viven los vecinos de las colonias populares (16%) y los ancianos. El aborto alcanza altos porcentajes entre las mujeres de clase media (16%) y en los colegios de religiosos (24%

en el Gracida). En cambio, los estudiantes, con mayor sensibilidad ante los problemas sociales, dijeron que lo que más ofende a Dios es la explotación del pobre (17% de los universitarios), las guerras (16% del Gracida), la desintegración familiar (23% de las preparatorias oficiales) y el aborto (16%). Curiosamente, muy pocos juzgaron a los pecados sexuales (que tanto preocupan a los curas) como los de mayor gravedad (13% en Etla) y sólo 4% de los estudiantes mostraron preocupación por la drogadicción y el alcoholismo. Por tanto, apenas se distinguieron dos actitudes: una más tradicional, preocupada por el moralismo individual, y otra más sensible a la problemática social.

ÉTICA SEXUAL

Nos interesaba en especial las actitudes hacia la erótica y hacia la condición femenina, por lo cual en las gráficas del anexo se detallan las respuestas de acuerdo con el género de los encuestados:

El matrimonio religioso

Además de revelar la valoración de esta institución, la pregunta sirve también para medir la identidad confesional. Poco más de la mitad de los encuestados aceptan que el matrimonio deba ser para toda la vida. Los porcentajes son mayores entre las mujeres y aumentan con la edad (80% de los ancianos). Esta concepción oficial católica es aceptada más en la zona rural (Etla, 81%; Chichicapam, 72%) y disminuye en las colonias populares (61%).

Entre los estudiantes baja al 51%; pero en el medio universitario y preparatoriano apenas excede al 38%.

Las mujeres reconocen más fácilmente (M10% / F21%) que hay casos de convivencia difícil en los que deba darse cierta separación, pues ellas suelen ser las víctimas de tales circunstancias. Igual sucede con los estudiantes (28%), que se oponen más a ello entre mayor edad tienen (7% de los ancianos). Una crítica más abierta, de quienes les agradaría mayor flexibilidad para el divorcio, sólo la hace el 15% y aumenta entre los varones (19%) y los universitarios (29%). En cambio, es muy reducido el número (1.7%) de aquellos que se atrevieron a una crítica radical a la institución del matrimonio católico (5.6% en la universidad).

Condición de la mujer

En muchas ocasiones la religión ha brindado argumentos justificadores de privilegios sexuales. Al preguntar el porqué de la condición subordinada de las mujeres, un 8% alegaron motivos religiosos ("Dios así castigó a Eva"). Curiosamente, han sido las mujeres quienes han introyectado más este tipo de discurso (M6% / F10%), sobre todo entre las ancianas de las colonias populares (en la Gómez Sandoval sube al 30%); mientras que disminuye entre los estudiantes (totalmente ausente en el Carlos Gracida).

La explicación naturalista, que supone una "naturaleza femenina" encubridora de lo que en realidad son simples condiciones

culturales, obtuvo el 16% de las respuestas, aumentando entre los ancianos (23%). El medio estudiantil obtuvo un promedio de 14.5%; pero con grandes oscilaciones, entre el 11% de las preparatorias y el 10% del Gracida, al 24% del Eulogio Gillow y el 27% del COBAO.

Otra opinión es que la condición actual de subalternidad de la mujer se debe a factores culturales, ya que se conceden menores posibilidades para su preparación; sin embargo, tal como están las cosas, piensan que tal condición se debe mantener. Así lo piensan el 7%, y aumentan a 13% en las colonias populares. En cambio, la mayoría de las respuestas implican que ello se debe a simple costumbre y que habría que dar a ambos géneros las mismas oportunidades. El 57% así lo piensa, y aumenta entre los varones y los jóvenes (62%), especialmente en el medio estudiantil, donde se acerca al 70%. La raíz de esta costumbre puede indagarse, hasta llegar a descubrir la opresión sexual, reconocida por el 7% de los encuestados (en Etla, el 12%). Por cierto, en este punto hubo nuevamente menor conciencia entre las mujeres (M9% / F6%), los jóvenes (6.6%, frente al 7.8% de adultos y 8.2% de ancianos) y los estudiantes (4% de universitarios).

Anticonceptivos

El campo de la erótica ha avanzado mucho con el desenvolvimiento de la sexología moderna. Ello representa un desafío para la Iglesia, anclada en sus concepciones tradicionales. Uno de los puntos de mayor controversia en esta institución con

respecto a la ética moderna ha sido la cuestión de los anticonceptivos. Los demógrafos ven en el aumento poblacional el mayor impedimento para la solución de los problemas sociales, si bien la simple disminución poblacional no basta si no va acompañada de profundas transformaciones económicas. La encíclica "Humanae Vitae", de Paulo VI, desilusionó a quienes se habían formado ciertas expectativas de cambio, incluso entre algunos sectores de la misma Iglesia. De cualquier manera, sus criterios se siguen manteniendo oficialmente, a pesar de las presiones antinatalistas de la industria farmacológica y de la política malthussiana del Banco Mundial. La respuesta, por tanto, contribuye a medir el grado de identidad confesional y a conocer si lo que priva son los programas gubernamentales o la opinión oficial de la Iglesia.

A juzgar por la encuesta, puede decirse que la Iglesia perdió la batalla en Oaxaca. La respuesta que rechaza expresamente los anticonceptivos por ser prohibición de la Iglesia apenas alcanzó 12%: 9% entre los varones y 14.4% entre las mujeres; 6.5% entre los jóvenes, 19.6% entre los adultos y 28.6% entre los ancianos. En el medio indígena sube hasta el 42%; en cambio, baja entre los estudiantes de las escuelas oficiales: al 3% de las preparatorias y menos de 1% en la universidad.

Quienes siguen las campañas gubernamentales que aconsejan los anticonceptivos para no tener demasiados hijos (25.3%), o quienes los aceptan en los casos en los que la mujer se encontrase enferma

(8%), superan la cuarta parte de las respuestas; son sensibles a esta propaganda los de las colonias populares (en la Gómez Sandoval y en Etla superan la mitad de las respuestas).

Uno de cada cuatro encuestados reivindica el derecho de la propia conciencia a decidir en esta cuestión (Chichicapam, 33%), es la respuesta preferida por los estudiantes, sobre todo los de los colegios de religiosos (el Carlos Gracida alcanzó 41%). Quedan, por último, aquellos que no ven ningún inconveniente y ni siquiera cuestionan su uso, los cuales alcanzaron un tercio en el centro y entre los estudiantes, y llegaron al 41% entre los del Gracida.

ÉTICA SOCIAL

Un tema que en los últimos años ha ocupado la atención de los teólogos latinoamericanos es la relación entre la fe y la situación económico-política. Se ha ido cobrando conciencia de que la fe cristiana, si se separa del mundo, se convierte en "opio" enajenante y deja de ser fiel al Evangelio. A diferencia de otras religiones, el judeocristianismo empuja hacia la transformación del mundo, hacia lo que se ha dado en llamar "la civilización del amor".

La crisis económica

Una característica de los grandes problemas económicos

contemporáneos es que abarcan todas las dimensiones de la vida y resultan tan complejos que pueden fácilmente hipostasiarse y dar la ilusión de que gozan de vida propia. Como su control escapa a las capacidades del hombre de la calle, pueden ser asimilados a los fenómenos naturales. Un ejemplo de esto es la crisis económica que ha venido arrastrando el país por lo menos desde hace una veintena de años. Entre los encuestados, esta visión naturalista, sacralizadora de la economía, no parece muy significativa. Sólo 86 personas (8%) pensaron que Dios envió la crisis como castigo o como una prueba. Ahora los más ancianos resultaron menos sacralizadores que los jóvenes (7% frente al 10%); pero baja el índice entre los estudiantes (5%); aunque 14% de los seminaristas lo juzgaron de tal modo.

Otra actitud ante la economía es atribuir toda la responsabilidad, en forma voluntariosa, a la administración pública. Dentro de quienes compartieron esta respuesta, algunos la condenan ("Dios es ofendido por la mala administración pública"); mientras otros la justifican ("hay que cooperar con los gobernantes, pues ellos saben lo que hay que hacer para salir de la crisis"). Los antigobiernistas superaron a los gobiernistas, en proporción 12% / 4%; pero hubo algunos lugares en que fue más pronunciada, como el centro (15.5% / 2.2%), la Gómez Sandoval (20.5% / 8%), Chichicapam (26.75% / 7%) y Etla (22% / 5.5%). Entre los estudiantes, la diferencia fue menos pronunciada; aunque sólo en el colegio Gracida la proporción se inclinó en favor del

gobierno (7% / 5.5%).

Prepondera la visión racional de que Dios no tiene nada que ver con la crisis (36%), o, a lo más, lo que hace es suscitar la responsabilidad para con los más afectados (33%). Esta última respuesta, que parece más madura, se eleva sobre el 40% en el medio estudiantil, sobre todo en las escuelas de religiosos (48% en el Gracida y 53% en el Eulogio Gillow). Por lo tanto, se puede afirmar que la crisis no ha sido legitimada por la religión. A lo más, ha sido ocasión de un aumento de ciertas prácticas religiosas orientadas al remedio de necesidades, como sería el flujo de peregrinaciones a los santuarios. La población ha aprendido a manejar categorías económicas como "inflación", "moratoria", "devaluación"; separa la religión de la economía y no culpa a Dios de ella, sino al gobierno y ha habido un tercio significativo para el que ha sido ocasión de sensibilizar hacia medidas de solidaridad.

Ricos y pobres

El menú de respuestas ofrecido en el cuestionario previó una gradación bastante completa en los posibles niveles de conciencia ante un hecho evidente: la existencia de ricos y de pobres, entre quienes el abismo parece ensancharse en los últimos años. El nivel más bajo lo constituiría el 10% que encontró en la religión una justificación ideológica de esta diferencia entre ricos y pobres y la atribuyeron a la voluntad divina ("siempre tendréis pobres entre

vosotros", afirmó Jesucristo). Esta forma de sacralizar la economía prepondera en el medio indígena (49%), mientras que entre los estudiantes apenas alcanzó el 4%.

Sin llegar a este recurso de lo sagrado, la racionalización ideológica suele atribuir de manera simplista las diferencias económicas a capacidades naturales o al empeño en el trabajo. El 22.5% dieron esta respuesta; pero sorpresivamente quedaron por debajo de la media los ancianos (15%) y Chichicapam (12.5%); en cambio, aumentó considerablemente en la colonia Gómez Sandoval, con el 36%. El medio estudiantil resultó bastante ingenuo en este punto, acaso por creer en la superación que da el esfuerzo en el estudio. Participó de esta opinión el 26% de los universitarios y el 31% del COABAO; pero sólo 16% de los del Gracida dieron esta respuesta.

La religión, además de los discursos legitimadores, puede brindar otros que permitan aumentar la conciencia. El 14.7% opinaron que atribuirle a Dios estas crueles desigualdades sería tanto como una blasfemia. Dios no puede querer estas tales diferencias, por lo cual, toca a los cristianos hacer lo posible por evitarlas, ello implica actitudes menos fatalistas e impulsa a la actividad para remediar la situación. Esta respuesta aumentó ligeramente con la edad y en ambientes trabajados por la nueva teología: Etla tuvo el 20.6% y nuevamente el Gracida, con su 26%, mostró que los escolapios logran hacer un poco de conciencia entre

sus alumnos. En cambio, los porcentajes más bajos lo tuvieron la Universidad (7%), el COBAO (8%) y la Gómez Sandoval (3%), alejados del nuevo discurso liberacionista.

De la respuesta anterior se infiere vagamente que algo habría que hacer ante las desigualdades económicas; pero no se alcanza a expresar que esta desigualdad implica dos proyectos distintos y antagónicos de organización de la sociedad: uno, de los privilegiados, a quienes agradaría que las cosas sigan como están, y otro que opta por un cambio que favorezca más a los pobres. A nivel de lo religioso, hay un discurso sutil que propugnaría por dar una atención pastoral preferencial a los ricos, convenciéndolos, por medio del Evangelio, de ayudar a los pobres en lo que puedan. El 20% de los encuestados dio esta respuesta, cuya cifra aumentó entre las mujeres y los ancianos. También superaron la media los colegios de religiosos: el Gracida, el Eulogio Gillow y el Seminario, con 27%.

La expresión "opción preferencial por los pobres", usada oficialmente a partir de la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, ha sido insistentemente recomendada por el arzobispo Carrasco, a pesar de lo cual apenas un 4% la eligieron como respuesta, con ligero aumento en lugares donde se realiza una pastoral más social, como San Martín, Etla y El Carmen Alto. En cambio, a otros sectores conservadores les resulta molesta esa insistencia, pues perciben que puede ser entendida como una opción

por determinado proyecto político que tome a los pobres por bandera y no como simple atención a los más necesitados. A estos sectores, acostumbrados a ciertas consideraciones por parte del alto clero, les molesta que se hable tanto de los pobres, sienten que se les recrimina su situación económica, y acusan a los sacerdotes que emplean este discurso, de estar influenciados por el comunismo. El 3% se quejó de esto, con ligero aumento precisamente en los mismos lugares anteriores (San Martín, Etla y El Carmen Alto), acaso por ser donde más se escucha aquella expresión.

Por último está la opinión de que la existencia de ricos y pobres se debe a la explotación económica ("los pobres son pobres porque los ricos son ricos, y a la inversa"). Aunque su formulación no alude expresamente e elementos religiosos, puede ser asumida por creyentes conscientes de la proyección social de su fe. significativamente fue ésta la respuesta que obtuvo mayor porcentaje, con el 28% de las mujeres frente al 26% de los varones. Este nivel de conciencia es mayor en las colonias populares (en la Gómez Sandoval, 32%) y en el medio estudiantil: en el COBAO llegó al 31% y en la Universidad, al 38%.

En conclusión, una tercera parte de los encuestados resulta ideologizada por los sectores dominantes, entre los cuales tan sólo el 10% aluden a una justificación religiosa de la desigualdad social. La mitad está inconforme con la injusta situación; pero sólo la cuarta parte detecta a la explotación como la causa

fundamental.

La resignación cristiana

La injusta situación que provoca que los pobres se empobrezcan cada vez más a medida que los ricos se enriquecen, resulta un desafío para la religión de la fraternidad. Ante la pregunta sobre lo que convendría hacer frente a los abusos de los poderosos, las respuestas se colocaron en un continuo que iría desde la resignación total a la rebeldía armada. Con frecuencia se piensa que el cristianismo es una religión de sumisión, pues Jesucristo manda "poner la otra mejilla" y entregar el manto a quien le quite a uno la túnica. Sin embargo, en la encuesta, los conformistas sólo sumaron 5.5%, ellos alegaron que ante esto, habría que "aguantarnos, pues si no nos puede ir peor", a los que se sumaría otro 15% que se conformancon "pedir a Dios paciencia y la conversión de quienes nos oprimen", y otro 14.5% más de quienes recurren a lo sagrado para defenderse ("pedirle a Dios ayuda para que no nos perjudiquen"). El total de estas tres respuestas supera el tercio de los informantes, que expresa el conformismo de un pueblo sojuzgado, que se refugia en la religión para hacer frente a las injusticias.

En el otro extremo está el 7% de aquellos que sienten que su fe les impulsa a exigir sus derechos "incluso con violencia, si fuese necesario". La experiencia vivida favoreció al 11.5% de Chichicapam que dieron esta respuesta. Atendiendo al género de las

personas, la diferencia fue muy marcada: M12.25% / F3.8%. En los jóvenes sube al 9.5%, frente al 4.5% de los adultos, y aumenta aún más entre los estudiantes de la educación oficial: 14.5% de los universitarios y 10.5% de los preparatorianos y del COBAO.

La actitud individualista ("cada cual tiene que arreglarse como mejor pueda") ocupó el 6.5%, con mayor puntuación entre los ancianos (12%) y entre los ambientes más urbanizados del centro (13%); pero entre los universitarios baja al 3%. La mayoría de las respuestas --es decir, la mitad-- revelan bastante madurez ("hay que unirnos y defender pacíficamente nuestros derechos"), que aumenta en proporción a la juventud (63% de jóvenes, 45% de adultos y 34% de ancianos), a la escolaridad (60% en las oficiales), a la vida urbana (55% del centro, 40% de las colonias populares, 35% de los pueblos de Etla y 21% de Chichicapam).

En conclusión, tenemos que para más de la mitad de la población, la fe les impulsa hacia la defensa activa y pacífica de sus propios derechos; un tercio, sobre todo en el medio rural, resulta conformista y queda otro tercio repartido entre la defensa individualista, la reacción violenta y aquellos o que no supieron responder.

Fe y política

Al tratar de hacer algo ante la situación de injusticia, nos

colocamos de lleno en el terreno político. Últimamente en Latinoamérica se ha estudiado mucho la relación entre fe y política. Nadie duda que la religión ha proporcionado con frecuencia legitimaciones para el sostenimiento del "*status quo*". El apoliticismo con que a veces se presenta el discurso religioso no es sino una forma velada y encubierta de actuar eficazmente en tal sentido. En otros medios clericales --privados legalmente hasta ahora de cualquier actividad política-- existe un positivo recelo hacia la política, considerada como sinónimo de lo sucio o corrupto por naturaleza. Puede encontrarse en estos medios un antigobiernismo visceral o un complejo de víctima, producto de nuestra peculiar historia a partir de los gobiernos liberales y marcada con la persecución religiosa del callismo. Durante el salinismo, con motivo de la modificación del estatuto legal de las iglesias, un sector jerárquico se acercó al gobierno y siempre que tuvo oportunidad le dio su discreto apoyo. En cambio, también existe otro sector abiertamente politizado que, a partir de la opción por los pobres, cuestiona algunas políticas económicas o defiende decididamente los derechos humanos. Por su parte, los políticos expresan también diversos discursos hacia lo religioso. Todavía tiene cierto peso el jacobinismo tradicional, celoso de cualquier intervención pública del clero; hay otros que se enmascaran aún con el anticomunismo religioso para desprestigiar a la oposición de izquierda, y no faltan quienes están aprendiendo el recurso de la manipulación religiosa con fines populistas.

En la encuesta, la mayoría (32%) consideró a la fe y a la política como campos totalmente separados, que nada tienen que ver la una con la otra. Esto refleja, por un lado, una religión descarnada, que incumbe sólo a la interioridad de la conciencia, y en reciprocidad, ve el quehacer político en forma pragmática, sin su vinculación ética. Esta postura se encuentra sobre todo entre los de edad avanzada (43%), en San Felipe (46%), en el centro (54%) y en la Gómez Sandoval (73%). A esta respuesta habría que añadir otro 6% para quienes la fe y la política no sólo no tienen que ver entre sí, sino que incluso se contraponen, y varía el concepto de a cual de las dos corresponda la valoración positiva. El porcentaje se duplica en la preparatoria y en el COBAO.

El antigobiernismo eclesiástico ("los católicos deben defender a la Iglesia contra los ataques de ciertos gobernantes") ocupó el 9%, a los que se añade otro 5% que opina que "hay políticos que manipulan la religión". Los colegios de religiosos, donde se recibe una interpretación peculiar de la historia, reflejan esta influencia --el Gracida, ambas respuestas suman el 16%--, mientras que en las instituciones oficiales apenas alcanzan ambas el 9%. El polo opuesto --los creyentes deben apoyar a las autoridades legítimas-- ocupa un porcentaje similar: 7% entre los adultos; pero curiosamente aumenta al 12% entre los estudiantes. Las opiniones que reflejaron el jacobinismo anticlerical ("la Iglesia no debería meterse en política; sin embargo lo hace") tienen un 10%, que aumenta ligeramente entre los varones, los jóvenes y los

estudiantes (en la universidad alcanza el 20%).

No hay clima para el anticomunismo católico, que apenas alcanza el 2% y que aumenta en el medio urbano hasta el 4%. Este grupo, que se opone a que un católico vote por los comunistas, contrasta con el otro que afirma que deben votar por el partido que mejor defienda los intereses de los pobres. Esta última opinión tuvo una representación significativa, pues promedió el 11.7%, aumentando en los sectores populares. Estas dos formas en que se recurre a la religión para orientar de alguna manera la votación de los feligreses, resultan minoritarias respecto de aquella otra que señala simplemente que se debe votar por el partido que parezca más conveniente, que promedió el 13% del total de las respuestas.

Por lo tanto, a la gente no les agrada que la Iglesia les dirija sus preferencias políticas; consideran la fe como algo separado; rechazan que el clero "se meta en política", tan sólo le permitien que les recuerde la obligación de votar, por supuesto por el partido que en conciencia les parezca el mejor.

ÉTICA CULTURAL

Las mayordomías

Recientemente somos más conscientes de los derechos culturales de las diversas naciones que componen los Estados modernos; que en

realidad son derechos a la diferencia y a la etnicidad. Sabemos, por otra parte, que las pautas culturales están siempre en constante cambio, por lo cual los derechos se refieren más bien al respeto de las identidades colectivas, es decir, al respeto de los elementos que las comunidades seleccionan de su cultura para diferenciarse de las demás. El cuestionario eligió el tema de las mayordomías, que tienen relación con las fiestas y que hoy día resultan disfuncionales, pues con frecuencia ocasionan el empobrecimiento de algunos.

Se previeron tres actitudes: conservarlas, suprimirlas o modificarlas. Los partidarios de su conservación fueron más de la mitad, sumaron el 56%. Sin embargo, sólo el 4% (10% entre los viejos) adujeron para ello motivos religiosos: en Chichicapam, el 30% dijo que habría que conservarlas, pues de lo contrario "los santos retirarían su protección", respuesta que apenas fue el 1% en las colonias populares y el 1.8% entre los estudiantes. En cambio, el 51% se muestra partidario de continuarlas simplemente para conservar las costumbres o por folclore: llegó al 67% en la Gómez Sandoval y al 64% en la universidad.

Quienes se oponen a ellas pueden también hacerlo o por motivos religiosos o por simples razones utilitarias. En lo primero estaría el discurso protestante, que considera a las mayordomías reminiscencia paganas; su influencia fue del 4.5%, llegó al 11% en la Gómez Sandoval y en San Felipe del Agua y disminuyó al 1.4% en

Etla. Quienes las desaconsejan por las desventajas que conllevan, como la de resultar demasiado gravosas, siendo ocasión de endeudamiento o ruina de quienes la asumen, suman otro 5%, y llegan al 9% en el centro. El total de los opositores es del 11%, que aumenta entre los estudiantes.

Hay otra opinión intermedia, que más que suprimir las mayordomías se inclina por su adaptación a las nuevas circunstancias: un ejemplo de esto sería la transformación que ya se viene haciendo, de que las fiestas sean organizadas por una comisión, con la aportación de todos los vecinos. Uno de cada cuatro encuestados se mostró partidario de tales modificaciones, en menor proporción entre el pueblo indígena de Chichicapam, donde apenas llegó al 12%.

Sectas protestantes

Ante el problema que ya se ha abordado en otra parte, acerca del crecimiento de los nuevos grupos religiosos no católicos y sus efectos desculturizadores, interesaba conocer hasta dónde llegan las actitudes de tolerancia entre los católicos (las pocas respuestas de protestantes no fueron tomadas en cuenta). La actitud más fanática, de aquellos que opinaron que "no debe permitirse que los protestantes dividan a la comunidad", alcanzó casi el 13%, y aumentó hasta el 33% en el medio indígena. Se registraron otras opiniones similares, sea de abierta confrontación, que buscan

"refutar los errores que propalan" (4.6%); pero la actitud se suaviza en otro 9%, que más que confrontación, piensa que la presencia de estos grupos obliga a los católicos a una mayor instrucción en la propia religión, para evitar ser confundidos con discursos protestantes. Hubo otras actitudes más pluralistas, que proponen que cada cual atienda a su propia religión y respete la de los demás, que obtuvo el 18.5% (26% entre los más viejos, 30% en el pueblo indígena y 25% en las preparatorias). A esta opinión se suma otro 5% que alude expresamente a las garantías que brinda la Constitución para profesar la propia fe (preferida por los protestantes y por el 11.5% de los universitarios).

El movimiento ecuménico, entendido como diálogo reposado entre aquellos que buscan juntos la verdad y que son conscientes de que nadie la tiene completa, en Europa ha madurado mucho; pero resulta difícil en el medio oaxaqueño, donde el proselitismo sectario es bastante agresivo. Sin embargo, el 16% registrado es índice de bastante mayor tolerancia de la que se supone para esa región, que significativamente obtuvo el 25% en San Martín, colonia fuertemente trabajada por los protestantes, lo mismo que entre los estudiantes, con el 23.4% de promedio. En cambio, en el pueblo indígena no hay lugar para el pluralismo, pues apenas se encontró el 1%. El ecumenismo europeo tiene su equivalente latinoamericano, por nuestra realidad de pobreza y marginalidad. Aquí, el diálogo entre cristianos se verifica en la práctica: unirse para resolver juntos los problemas de la comunidad, que fue cabalmente la opción

preferida: 23% de las respuestas, con ligero aumento en las colonias populares (24%) y en el medio universitario (33%). En consecuencia, salvo una minoría fanatizada, la mitad de los encuestados opta por ciertos aspectos de respeto, pluralismo y anhelo de restablecer la unidad.

CONCLUSIÓN

Más que al indagar el mito o el ritual, es atendiendo a la práctica moral donde se descubren con más facilidad otros modelos religiosos. Además del comportamiento indígena, con contaminaciones mágicas o mitológicas, y de la ética oficial neoconservadora, no tan difundida como era de esperarse, se pudo encontrar, aunque en sectores minoritarios, el moralismo tradicionalista. Las orientaciones progresistas, de manera similar, se deslindan entre un grupo más secularizado, propio de la ideología burguesa, cuya apertura va en el sentido liberal, y otro sector más comprometido con lo social. La secularización racionalista se manifiesta en una clara desmitificación de la moral: un gran número de personas prefiere guiarse por su conciencia antes que por los dictámenes eclesiásticos, y rechazan que el clero les imponga preferencias políticas. Se observa que los estudiantes y otros ambientes urbanos ya no siguen tanto las normas de la Iglesia, por ejemplo respecto al matrimonio o los anticonceptivos. Las tradiciones de origen rural indígena, como son las mayordomías, van perdiendo su carácter

religioso y se mantienen como simples costumbres culturales. De la misma manera, pocos son los que aducen legitimaciones sobrenaturales para las situaciones de opresión sexual o social, más bien se prefieren explicaciones sociológicas al respecto. En todo caso, lo religioso se busca como motivación para un compromiso de cambio. El pluralismo va abriéndose camino en las relaciones con personas de otra religión, salvo unos pocos fanatizados a quienes les gustaría excluir a aquellos que no acepten su forma de llegar a Dios.

LA INSTRUCCIÓN RELIGIOSA

Para un diagnóstico del cristianismo oaxaqueño no basta conocer el peso que tengan las diversas orientaciones religiosas, sino que hay que tomar en cuenta otro factor: el grado de información doctrinal de la feligresía. Los creyentes pueden optar por cualquier modelo de religiosidad con grados diferentes de instrucción religiosa, lo que es importante para medir la identidad confesional y la eficacia de la pastoral que se está llevando en los medios encuestados.

Para conocer este factor de adoctrinamiento, se formuló una pregunta abierta, de manera que cada encuestado se explayara a su gusto, eligiendo **el significado de la Pascua**. Esta es la fiesta

principal para el cristiano, centro de la vida sacramental y núcleo del misterio crístico. Posee, además, un ámbito de connotación semántica sumamente rico: se refiere, primeramente, a la resurrección de Cristo; pero implica también interpretaciones de este hecho trascendental. Desde luego que dicha resurrección representa el triunfo victorioso del actante fundamental de la fe; pero para la teología oficial, el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo tiene funciones soteriológicas (muere para nuestra salvación y por la redención de nuestros pecados), de modo que su resurrección es también la de los cristianos, apropiada y hecha efectiva a través de los signos sacramentales, singularmente el bautismo. Para la religiosidad liberacionista, tomar en cuenta el contexto histórico resulta de la mayor importancia, ya que va en juego la reivindicación, por parte de Dios, de un condenado injustamente a la pena capital de la cruz, reservada para los reos políticos del Imperio romano. Su resurrección confirma la esperanza de que el ideal por el que dio la vida habrá de ser una realidad.

La religiosidad modernizante liberal gusta de aportar otros elementos eruditos también denotados, que la relacionan con el Antiguo Testamento: la Pascua era una fiesta judía preexistente, que conmemoraba la salida del pueblo hebreo liberado de la esclavitud de Egipto. Etimológicamente significa "paso", pues se celebraba el paso del pueblo israelita a través del Mar Rojo, lo cual es teologizado como paso de la esclavitud a la libertad (que puede interpretarse en forma espiritualista: de la esclavitud del

pecado a la libertad de la gracia). El haberse verificado la condena, la muerte y la resurrección de Cristo en las fechas que conmemoraban el antiguo evento, añaden el matiz de un paso de la muerte a la vida. Pero como la resurrección de Cristo es también primicia de nuestra propia resurrección, el "paso" a través del agua bautismal nos incorpora a la muerte / resurrección de Cristo.

Para procesar el millar de respuestas, atendiendo a los elementos contemplados se hicieron cinco grupos, sin tomar demasiado en cuenta la precisión de las formulaciones:

1. El de aquellos que mostraron no saber prácticamente nada acerca del significado de esta fiesta.

2. El de aquellos que tienen cierta idea aún vaga, pero que de alguna manera se relaciona con Semana Santa.

3. El de los que se fijaron en algún elemento de los antedichos, pero que no lo relacionaron con el hecho principal de la resurrección de Cristo.

4. El de quienes atendieron exclusivamente al elemento central de la resurrección de Cristo, sin considerar otros aspectos.

5. El de aquellos que aduciendo expresamente la resurrección de Cristo, la relacionaron con otros aspectos secundarios (sea nuestra propia resurrección, sea la Pascua judía, sea ambos).

1. La ignorancia extrema. Hubo un significativo 23.4% que no supo responder o que confesó no tener fe o que reconoció no saber

a qué se refería ("a pesar de mis años, jamás de los jamases me he preocupado por saber qué sea la Pascua"). A este reconocimiento explícito de ignorancia, se añaden otras 63 respuestas (6%) que manifiestan también ignorancia total.[10] Para otro 4% no se trata sino de una mera tradición, en la que se va al pueblo a reunirse con la familia y se presencian ciertas costumbres; o el 1.5% que percibió vagamente que se refiere a cierto rito o mito antiguo o que tiene que ver con Jesucristo.[11] Cincuenta y cuatro respuestas (5%) piensan en la Pascua como un día de guardar, dedicado a Dios, cuando no se trabaja y se va al templo a misa o a orar. Otras 30 respuestas más (2.8%) la consideran como una fiesta importante, de regocijo. Otros se fijan en los sentimientos que les suscita: de paz y tranquilidad; de alegría o de tristeza (16 respuestas).[12] Por último, están también aquellos que si bien la conciben como una fiesta litúrgica relacionada con la vida de Cristo, la confunden con otros acontecimientos: el Adviento ("tiempo de espera ante la venida de Cristo"), su nacimiento, la Ascensión ("su subida al Cielo") o su vida pública ("la salvación por la que luchó Cristo en

---

[10] Algunos ejemplos: "acto de fe religiosa"; "una fecha donde nuestra manifestación religiosa es como la angelización de una etapa religiosa"; "es la decadencia de la religión del pasado de nuestros antepasados, es la luz dentro del cristianismo"; "recibir a Cristo en la hostia y el vino"; "iniciación de la religión"; "unificación de todos los pueblos para adorar al Señor"...

[11] "Algo que acostumbraban los judíos"; "una celebración muy antigua, desde antes de Cristo, que se refiere a las cosechas"; "una creencia que nos recuerda a Jesucristo".

[12] "Día en que Cristo nos trajo la paz, felicidad, sabiduría"; "época de reflexión en la que mediante la fe, se puede llegar a tener paz espiritual"; "no sé si es fiesta o luto".

Jerusalén"). El total de respuestas que manifestaron ignorancia casi total suman 486, es decir, 46.4%.

2. Conocimiento confuso relacionado con Semana Santa. En este grupo se colocaron las 35 respuestas (3.5%) que ubicaron la Pascua en su tiempo litúrgico, acaso con imprecisiones, pues hubo quien la identificó con su entrada triunfal en Jerusalén, o con la Última Cena. Otros identificaron simplemente algunos signos litúrgicos ("estamos en oscuridad y el domingo de Pascua ya hay luz"). A éstos se suma otro 4% que la confundieron con la Cuaresma, o mejor, con un tiempo de reflexión, preparatorio a Semana Santa.[13] Para otros, se trata de un tiempo para recordar, sin que quede claro si dicho recuerdo se refiera a los hechos de la Pasión ["recordatorio de lo pasado", "algo muy importante que está escrito en la Biblia y que pasó para nosotros" (3%)]. Tiempo de tristeza, de abstinencia de carne ("donde hay que guardar vigila", "abstención de cosas" (18 respuestas). Tiempo propicio para acercarse a Dios (1.3%).[14] Un buen número (88 respuestas) relaciona la Pascua con la Pasión y Muerte de Jesús. Otras 51 respuestas afirman que con esa muerte, Cristo pagó por nuestros pecados (4.86%). Es decir, hubo 255 encuestados (27.63%) que de alguna manera ubican la Pascua al menos en el eje litúrgico propio, sin que lleguen todavía a identificarla

---

[13] "Tiempo de encontrarnos con Dios y con nosotros mismos; "semana de meditación"; "época de reflexión, de acercarse a Dios y de compartir las penas".

[14] "Un encuentro que tenemos con Él, tiempo de estar más unidos a nuestros familiares", "...para estar con Dios, para acompañarle".

con su Resurrección.

3. Elementos secundarios de la Pascua. Hubo un tercer grupo, de 74 informantes, que hizo referencia a algunos elementos implicados en la fiesta de la Pascua, ciertamente correctos, pero sin vinculación con el hecho central de la Resurrección de Cristo: hubo 18 respuestas (1.7%) que se refirieron simplemente a la pascua judía, es decir, la liberación de los israelitas de Egipto. Otro tanto hizo referencia simplemente a la etimología del "paso", pero con notables confusiones.[15] Otros se refirieron a aquella dialéctica entre vida y muerte, ciertamente propia de esta fiesta, sin que, empero, la hayan relacionada con su hecho fundante (1%).[16] Otro 1% percibió que algo sucede a Cristo que tiene que ver con nosotros ("etapa que vive Cristo y sigue viviendo", "reflexionar lo que le pasó a Cristo y encaminar nuestra vida con el bien", "ausencia de su cuerpo en Cristo, pero su presencia espiritual en nosotros". Otras 16 respuestas, por el contrario, expresaron que algo sucede al hombre, sin hacer referencia a Cristo ("vida en plenitud", "esperanza de salvación", "se abren las puertas de la Gloria", "dar una vida nueva") o a lo más, se refieren a la salvación en general ("salvación de los pecados por Jesús", "día que nos enseñó la

---

[15] "Paso del Señor en Egipto, para salvación de los egipcios"; "Paso de Cristo de la **vida** a la **muerte** [*sic*]"; "Paso del Señor al cambio"; "Recordatorio del paso del Señor por Jerusalén, para liberación de los jesusitas [*sic*]"...

[16] "Muerte de lo viejo, nacimiento de lo nuevo. La vida en proceso"; "paso de la muerte a la vida, del pecado a las buenas obras".

sabiduría que nos llevaría a la salvación"). El total de las respuestas de este grupo apenas superó el 7%.

4. Reconocimiento de la Resurrección. Quienes expresamente identificaron la Pascua con la Resurrección de Cristo, pero que se redujeron únicamente a este hecho principal, sin atender a otros elementos complementarios, fueron apenas 132 encuestados, es decir, el 12.8%, sin que incluso ellos tengan a veces suficiente claridad.[17] Añadamos, si se quiere, aquellos que sin mencionar la Resurrección, vieron la Pascua como el triunfo de Cristo, la demostración de su divinidad[18], que da otro 2% más, o para quienes simplemente equivale a la gloria, la esperanza o la victoria, en abstracto. Los ubicados en este cuarto grupo serían apenas 157 respuestas, el 15% del total.

5. Respuestas más completas. Quienes además de fijarse en la Resurrección de Cristo añadieron otros elementos complementarios, fueron apenas 86 respuestas (8.2%), distribuidas de la siguiente manera:

Un subgrupo de 38 encuestados expresaron que la Resurrección

---

[17] "Se siente contento porque resucitó Dios, porque ya volvió", "la reencarnación del Hijo de Dios, que regresa después de haber muerto por el hombre y para el hombre"; "cuando resucita nuestro Padre".

[18] "Fiesta especial donde se cumplió lo que estaba predicho para Cristo", "Cristo se reúne con el Padre", "todo lo que Nuestro Señor pasó por nosotros, para demostrarnos que El era nuestro Señor"

de Cristo tenía algunas implicaciones para nosotros, sin saber exactamente cuáles ("que debemos vencer al pecado, como Cristo venció a la muerte"; "Pascua es la Resurrección de Cristo y que nosotros debemos arrepentirnos de nuestros pecados y empezar una vida nueva"; "que resucitó porque vino a la tierra como ejemplo para que nosotros nos comportáramos bien").

Otras 42 respuestas añadieron a la Resurrección de Cristo nuestra propia resurrección ("Cristo resucita, vence al mal, para que nosotros nos salvemos y nos arrepintamos"; "resucitó para administrar su reino"; "la Resurrección de Cristo, para enseñarnos que debemos morir [sic] a nuestras malas acciones, para resucitar al bien").

Por fin, tuvimos apenas el 0.6% que expresaron una teología más elaborada: "El recuerdo que los creyentes hacen que Dios salvó del pecado, ya que al resucitar abre las puertas del Cielo"; "Anteriormente se celebraba la Pascua para que los judíos dejasen de ser nómadas y llegasen a la ciudad prometida; pero después de Cristo, la Pascua se celebra por la muerte de El y su resurrección."

En consecuencia, la encuesta mostró un grado muy bajo de formación religiosa, pues tres de cada cuatro respuestas no supieron sino vagamente de qué se trataba, y entre aquellos que algo supieron, tan sólo una exigua minoría dio una respuesta más o

menos correcta. Conociendo la riqueza con que los indígenas conmemoran la Pasión y la Muerte de Cristo en Semana Santa, contrastada con la escasa ritualización popular de su Resurreción, ¿será que la vivencia pascual no puede ser asimilada por el sólo adoctrinamiento verbal, y que se requeriría la experiencia de una victoria esperanzadora para comprenderla? ¿Será que lo que vive el pueblo es la experiencia numénica elemental, sin preocuparse demasiado por los contenidos racionales de su fe? ¿Será que los curas no conocen realmente a la población a la que le predican? Dejamos abiertas estas y otras preguntas que de aquí surgen, y constatemos tan sólo que la religión que vive el pueblo oaxaqueño, por intensa y rica en manifestaciones que ésta sea, no es, empero, una fe ilustrada.

CONCLUSIONES

El motivo principal que condujo a la aplicación de esta encuesta fue conocer el peso que posee en la realidad cada uno de los siete modelos religiosos contemplados. Si comparamos las conclusiones parciales referidas a las creencias, la práctica ritual, la práctica moral y el grado de instrucción doctrinal, vemos que atendiendo tanto a las creencias como al ritual se distinguen claramente tres orientaciones religiosas:

1. La propia del sincretismo indígena --consecratorio, mágico, costumbrista y fatalista--, que persiste incluso en ambientes urbanizados y escolarizados, bien sea encubierta bajo formas laicizadas; pero que tiende a su debilitamiento, su mera práctica formal o su conversión en costumbrismo.

2. La religiosidad tradicional o conservadora, que sigue más o menos las directrices oficiales, pero que se centra en lo devocional, sacramental o moralista, tiene su peso indudable (poco menos de la mitad de la población, sobre todo entre las mujeres, los de edad avanzada o el medio rural). Sin embargo, no se expresa tanto como supone el clero, cuya pastoral la toma demasiado en cuenta.

3. Existe una constelación de religiosidades progresistas, lo cual manifiesta que el proceso de secularización avanza en Oaxaca; aunque no derive en al ateísmo, sino en expresiones religiosas que buscan formulaciones doctrinales más críticas y prácticas religiosas más utilitarias para la vida cotidiana. De una u otra manera, casi la mitad de los entrevistados ha sido influenciado por estas formas de vivir la fe, lo cual corresponde a los sectores más dinámicos. Los estudiantes muestran notoria falta de instrucción religiosa, sobre todo los de las instituciones educativas oficiales.

En cambio, atendiendo a la práctica moral, las tres

orientaciones religiosas se subdividen, pues se distinguen dentro de las tradicionales, una ideología más atrasada, con poco peso, y otra que sigue las directrices de la Iglesia actual. De igual modo, entre las religiosiades progresistas, se detecta una más influida por el racionalismo secularizante y otra más sensible a lo social. Se observa cierta tendencia de no guiarse tanto por las directrices del clero, y una fe desvinculada de lo ético, arraigada en el espiritualismo intimista, con poca identidad confesional.

Atendiendo a lo irreductible de algunas de estas manifestaciones religiosas, se pueden presumir dos tipos de conflictividad. El primero estaría entre los creyentes tradicionales, que comparten la visión sacral del mundo, aceptando acríticamente lo que los representantes de Dios les indican, y otro sector más secularizado, que manteniendo su fe, busca mayor independencia y respuesta ante los nuevos imperativos de nuestro tiempo. El segundo antagonismo puede darse entre una fe más intimista --es decir, volcada hacia el interior del sujeto, mediante prácticas sacramentales o devocionales--, y la de aquellos sectores, que en el estado son significativos, más sensibles a la problemática sociocultural, los cuales, motivados por su fe, se comprometen con la transformación social. Esta corriente hasta ahora ha tenido interlocutores dentro del clero; pero en caso de no ser atendidos, es probable que deriven hacia otras formas religiosas que les permitan mayor autonomía.

PARTE III

LA DISPUTA POR LA GESTIÓN DE LOS BIENES SAGRADOS

Hasta ahora, los conflictos expuestos han versado acerca de visiones del mundo, sea que éstas correspondiesen a sistemas religiosos antagónicos (parte I), sea que fuesen diversas interpretaciones de la misma fe católica (parte II). Es obvio que las articulaciones simbólicas no actúan en abstracto, ni se dan hipostasiadas, sino que requieren, para su efectividad, de agentes religiosos que funjan como "portadores" suyos.[1] Estos agentes, aparte de enfrentarse por razón de los modelos religiosos y, consiguientemente, por las posiciones sociales de los sujetos que representan, disputan entre sí, en cuanto protagonistas dentro de la división del trabajo religioso, cuotas de poder con respecto a la clientela potencial de la congregación laical. De este modo, entre el determinismo economicista, que haría derivar todas las transformaciones religiosas de los cambios en la infraestructura, y la ilusión de plena autonomía de lo religioso que sienten muchos eclesiásticos, habría que considerar la dinámica propia del trabajo religioso de los agentes.

Como en la parte anterior, los conflictos que se habrán de estudiar en ésta, se dan dentro del sistema religioso como tal. Atendiendo a la diversidad de dichos agentes, el tipo de conflictos

---

[1] Prefiero el término weberiano "portador ideológico" (Weber, 1983: 408) de los modelos religiosos, al althusseriano de "soporte", que denota cierta reificación de los "aparatos ideológicos".

habrá de ser multipersonal o "de mercado", puesto que los diversos agentes disputan espacios al interior del campo religioso, valiéndose para ello de su clientela laical. Pero a diferencia del caso de las "religiosidades", que eran expresión religiosa de la posición económica social en la estructura de las clases fundamentales en la sociedad global, los conflictos que ahora se analizan oponen a tipos diversos de agentes religiosos en su posición dentro del campo propiamente religioso, lo cual no descarta que pueda tener repercusiones a otros niveles, como en el caso, que se analizará, de los curas caciques.

CAPÍTULO 7

EL "CAMPO RELIGIOSO" Y SUS AGENTES

TEOJOMULCO: EL PODER DE LA NO-VIOLENCIA

Teojomulco es un pueblo mestizo ubicado en la Sierra de Sola de Vega, al sur del estado, en una zona donde coexisten, además, comunidades zapotecas, mixtecas y chatinas, enfrentadas por múltiples conflictos agrarios. En el estado, estos pleitos no se suelen dar contra grandes propietarios privados --en Oaxaca casi no hubo grandes haciendas, a excepción del celoso marquesado de Cortés--, sino que los conflictos se suscitan entre los pueblos vecinos, por cuestión de linderos. A veces, la tierra disputada se reduce a sólo tres surcos; pero el área es defendida o reclamada con gran fiereza, debido al significado que posee la tierra para la población indígena. Efectivamente, la tierra entre los indígenas no es homogénea, sino que está sujeta a valoraciones culturales: aparte de las razones "profanas" de productividad, el lugar disputado puede estar afectado de sacralidad: quizás sea allí donde

están enterrados los restos de los antepasados, o perteneció al santo patrono, o fue escenario de alguna teofanía, o sus límites fueron trazados míticamente por algún episodio fundante, etc. Con el tiempo, estos conflictos fueron cobrando fuerza, pues se heredan de generación en generación, a pesar de diversas resoluciones legales.

En concreto, Teojomulco disputa 3,602 hectáreas al pueblo zapoteca San Lorenzo Texmelucan, en un pleito que ha costado recientemente más de 200 vidas y que se remonta a los mismos orígenes coloniales.[2] Parece ser que Teojomulco data de un tiempo muy posterior a Texmelucan, fundado por avecindados llegados con motivo de la explotación de ciertos yacimientos mineros. Ambos pueblos exhiben sus respectivos títulos primordiales, otorgados por la Corona española hacia 1521, donde ya aparecen traslapados los linderos: ¿corrupción administrativa?, ¿motivos de control político de las poblaciones? ¿falsificación posterior por parte de cualquiera de los dos pueblos?[3]

En 1927, las autoridades de ambas localidades se reunieron en Oaxaca para tratar de delimitar sus tierras, pues hasta entonces

---

[2] Para el conocimiento del conflicto me he valido de dos visitas a ambos pueblos, la primera, en 1985, y la segunda, en fechas recientes. La mayor parte de la información la tomé de un documento elaborado por el equipo parroquial, para poner al tanto del problema al arzobispo, así como de notas periodísticas.

[3] El lienzo de Teojomulco fue retocado en 1954. Texmelucan exhibe sólo una copia certificada del original, que está extraviado.

sus escrituras estaban mancomunadas (¿acaso fuese originalmente un único documento?). Texmelucan había ido cobrando conciencia de los despojos sufridos y ahora pretende recuperar las tierras que pueda. En 1941 compró al general "Beto" Lagunas unas tierras que Teojomulco reclamaba como comunales suyas y a partir de entonces se inició el conflicto armado. En 1958, San Lorenzo solicitó la titulación de sus bienes comunales y lo mismo hizo Teojomulco en 1964, obteniendo una resolución presidencial favorable ese mismo año. En 1972, Texmelucan demandó el amparo de 6,000 hectáreas a la Suprema Corte de Justicia, contra la resolución que favorecía a Teojomulco, y obtuvo dicho amparo hasta 1974; aunque se ejecutó hasta 1980 y se publicó en 1984. Texmelucan solicitó a Teojomulco dotación de terrenos en 1960 y 1966. En 1975, en la reunión tenida en la ciudad de Oaxaca, para señalar la zona de disputa, Teojomulco estuvo dispuesto a ceder las 3,800 hectáreas que se le solicitan, para favorecer una solución. Como la cuestión no se resolvió, en 1977 hubo un fuerte enfrentamiento armado, que motivó una nueva reunión, en Oaxaca, de las autoridades de los pueblos que acordaron esperar el fallo de la Suprema Corte de Justicia.

El conflicto prosiguió con fuertes tensiones, complicado con la división dentro del mismo pueblo de Teojomulco, entre dos grupos de matones a sueldo, que han cometido impunemente varios crímenes y que propugnan la supuesta "valentía". Sin embargo, a principios de los ochenta hubo un período de paz. En 1981 fue nombrado como presidente municipal el hombre fuerte de la región, don Justino

Díaz. Este cacique tiene el control comercial de la región: posee en la cuadrilla La Arena, una gran tienda y dos camiones de diez toneladas, con lo que puede comprar barato los productos del campo y vender caro los bienes industriales de la ciudad. Ejerce desde entonces cierto maximato, con capacidad de poner autoridades a su beneplácito, las que desde su mandato han sido "evangélicos". En efecto, don Justino es de religión evangélica. Su padre, quien había tenido antes mala vida, fue el primer converso: un misionero norteamericano se hospedó en su casa y su vida cambió. Murió asesinado, no se sabe si debido a su fe o, como parece más probable, por razones de venganza. En el terreno de don Justino está el templo pentecostal "La Voz de la Montaña", y su suegro, don Juvencio, era el pastor, ya que don Justino mandó sacar al anterior. Tal vez más por presiones o conveniencia que por verdadero convencimiento, la mayor parte de los vecinos de las rancherías de Teojomulco se convirtió a la nueva religión, y hay algunos, como El Limón, donde prácticamente todos los vecinos son evangélicos.

Cuando don Justino fue presidente municipal, tuvo la astucia de que la primera obra realizada fuera el curato, con lo que se ganó a la población. Dado que el ganado andaba libre y los campesinos tenían que cercar sus campos para protegerlos, él ordenó que fuesen los ganaderos y no los pobres quienes debían alambrar su terreno, medida que le favoreció para concentrar tierra. También impuso la ley seca en el pueblo; logró que las dos facciones

violentas enfrentadas depusieran sus rencillas y que durante su período cesaran las provocaciones con Texmelucan.

Otro factor importante fue que a fines de 1982 llegó a la parroquia el Equipo de Pastoral Misionero, con tendencia liberacionista, que alentaba la concientización y la participación del pueblo, tratando de unir fe y vida. Se formaron cooperativas, cajas populares y grupos de trabajo en común; lograron que los católicos alemanes donaran al pueblo un camión, para neutralizar el monopolio comercial del cacique, y propugnaban por buscar una solución negociada y estable al conflicto entre ambos pueblos, bajo su misma jurisdicción parroquial.

Sin embargo, en febrero de 1984, Teojomulco decidió sembrar en El Piojo, paraje en disputa; en respuesta, Texmelucan hizo una quema y roza en el paraje Río Flor. Al año siguiente, el 27 de febrero, los presidentes municipales de ambos pueblos lograron entrevistarse en Sola de Vega, cabecera de distrito, y acordaron suspender los trabajos en la zona en conflicto y reunirse nuevamente en mayo, en el paraje La Loma, ubicado entre ambos pueblos. Aunque la reunión fue difícil, acordaron consultar a sus respectivas asambleas con respecto a la tierra a que estaban dispuestos a ceder cada cual para finiquitar el asunto. Pero el 21 de mayo algunos vecinos de Teojomulco asesinaron a cuatro personas de Texmelucan en Las Salinas. En venganza, el 24 de mayo, en La Arena, los de Texmelucan hirieron a otra persona. De ahí en

adelante se recrudeció el conflicto, en agresiones constantes --de emboscamiento a particulares más que de enfrentamiento entre pueblos--, en un espacio de cuatro meses murieron 23 personas --entre ellas, el hijo de don Justino y un sobrino suyo--, además de varios heridos de gravedad,[4] hasta que, por las presiones de la misma prensa, el ejército fue a pacificar la región.

No obstante tratarse de un conflicto de tal magnitud, las autoridades fueron renuentes a reconocerlo como pleito agrario, pues entonces quedaría evidenciada su negligencia. Así, Pedro Díaz Laredo, comandante responsable de la Dirección de Seguridad Pública del Estado, después de trasladarse al lugar donde a mediados de agosto de 1985 habían muerto 8 personas y otras 10 fueron heridas, atribuyó los hechos a "venganzas personales y rencillas familiares".[5] Unos meses antes, el 8 de junio de 1985, el joven Nemesio Salazar Gómez, miembro de la Pastoral Juvenil, había sido asesinado, y con ese motivo, representantes de los grupos juveniles que conforman la comisión respectiva de la arquidiócesis, habían publicado en la prensa un desplegado, exigiendo a las autoridades estatales "que cumplan su función de mediadoras de paz, apoyen a quiénes buscan soluciones inteligentes, así como que investiguen quienes son los promotores de la violencia, para que frenen

---

[4] *La Jornada*, 11 de septiembre de 1985, p. 32; 13 septiembre, p. 32

[5] *Excélsior*, 26 de agosto de 1985. Secc. "En los estados", p. 1.

totalmente sus acciones"[6]. Ello motivó la versión de que se trataba de un conflicto religioso.

Era imposible que un conflicto de tales proporciones, en un medio culturalmente indígena, dejase de tener connotaciones religiosas. El grupo de los violentos, que insistía en arrebatarle a Texmelucan las tierras (y de paso, dedicarse al saqueo), ejercía sus provocaciones con una mística que alguien calificó de "satánica" (pasaban la noche en el monte, bajo la lluvia, con sus rifles y mezcal, y provocando incendios). Habían logrado imponerse; pero para mantener su punto de vista necesitaban cierta legitimación religiosa. Un vecino que había sido mayordomo del santo patrono, recordaba, al efecto, que antaño, en otro pleito que habían tenido por las mismas tierras, se había visto a Santo Domingo, en caballo, combatiendo con los suyos...

Sin embargo, ahora se topaban con la oposición del nuevo equipo misionero de la parroquia. Un diácono --que al finalizar sus estudios eclesiásticos optó por no ordenarse sacerdote para poder dedicarse con mayor libertad a su ministerio profético-- había hecho una efectiva campaña de concientización. Texmelucan, culturalmente más homogéneo, se mostró más sensible a sus planteamientos, y como resultado de su asamblea del 28 de marzo,

---

[6] *Ya no más mártires en Teojomulco y Mexmelucan* [sic], desplegado de la Comisión de Pastoral Juvenil, diario *Noticias*, 8 de junio de 1985.

envió un oficio a Teojomulco protestando por las quemas del monte. El sector más vinculado a la Iglesia también hizo público un escrito, el 26 de mayo de 1985, en el que denunciaba los hechos violentos:

> Nosotros, como católicos, estamos convencidos que la Palabra de Dios nos manda no derramar sangre, no matar a nuestros prójimos" [...] Hasta ahora sólamente hemos corrido cuando nos atacan, porque aunque somos "indios", tenemos uso de razón y tenemos memoria, para acordarnos que no se ha podido arreglar nada con balas. Tenemos sobretodo una gran Fe en Dios que todo lo ve y sabemos que no nos abandonará nunca [...] Al pueblo católico creyente de Teojomulco le pedimos que recuerde el "Padre Nuestro": somos hijos de un solo Dios, aunque nosotros hablamos idioma [sic]; hermanos de un mismo Cristo y alimentados por un solo Espíritu y tenemos un mismo destino. Como dijimos en la última entrevista, "nadie se lleva la tierra al morir, Dios no la hizo como causa de muerte, sino para mantener la vida.[7]

Por su parte, los coordinadores de Grupos Cristianos Católicos de Teojomulco, recogieron numerosas firmas para apoyar un escrito que leyeron en la asamblea general del 14 de abril, pronunciándose por realizar un convenio amistoso con los del otro pueblo, antes de seguir peleando. Alegaban que muchas personas con esa misma opinión no se atrevían a hablar en las asambleas por temor de no saber expresarse o de ser señalados, por lo cual se fue aceptando la palabra de quienes los conducían por el camino armado. El comunicado, desusual en el medio indígena, donde la autoridad suele ser incuestionada, fue tildado de traición al pueblo. Sin embargo, a la mayoría le pareció bien, aunque con algunas objeciones. Se decidió tener otra asamblea para el día 26, al término de la cual, por el camino, un catequista estuvo a punto de ser asesinado por

---

[7] Carta leída en asamblea de comuneros, proporcionada por el equipo parroquial de Teojomulco.

uno de los matones.

Por otra parte, los protestantes tampoco apoyaban abiertamente la vía de la violencia. Es verdad que el conflicto favorecía los intereses del grupo dominante, de religión evangélica: parte de las tierras comunales en disputa están en posesión don Justino Díaz y de otros ricos de la región; cuando hay enfrentamientos, el maíz escasea; la gente tiene que armarse y comprar parque, que los poderosos comerciantes les venden; para obtener dinero, deben ir a trabajar fuera, o bien, endeudarse o vender su pequeña parcela o sus animales, en beneficio de aquellas personas. No resultaba extraño que la autoridad prestase oídos a las presiones de los violentos. Sin embargo, el discurso protestante defiende radicalmente la no violencia (incluso condenan las huelgas y cualquier tipo de rebeldía), y don Justino se ufanaba de que en su tiempo había logrado desterrar la violencia. Por esto, sólo aceptaban cierta violencia defensiva. Esa ambigüedad era notada por la gente, que comentaba: "¡Ya se dejó dominar por los violentos!", "¡Juega a las dos partes!", "¡Dice estar por la paz y da alas a la violencia!"...

La comunidad protestante veía con simpatía la postura de los agentes católicos; pero su teología recomienda la obediencia total a la autoridad ("no en balde tiene la espada", arguyen citando a San Pablo). Cuando se preguntaba a la comunidad evangélica lo que harían en caso de conflicto --si obedecer a la autoridad que les

ordenaba tomar las armas, o desobedecer por su conciencia pacifista--, respondían diciendo que tomarían las armas, por obediencia a la autoridad, pero pidiendo a Dios que no pusiese al adversario en su camino.

No parecía, pues, que los violentos recabaran tampoco legitimación religiosa del grupo protestante. Fue entonces que recurrieron --financiados, bajo mano, según rumores, por la misma autoridad evangélica-- a los brujos del pueblo vecino. Los chamanes les reconocieron como los únicos fieles al pueblo y a las antiguas deidades; pero dadas las condiciones, no pudieron darles más poder que el de que en las batallas las balas no les hiciesen daño.

HERMENÉUTICA DEL CONFLICTO

LA TIPOLOGÍA WEBERIANA

Cualquiera que conozca algo del medio indígena oaxaqueño se habrá sorprendido de la gran variedad de agentes religiosos interactuantes: los mayordomos, encargados del culto a los santos, preparan con esmero sus fiestas; mientras el grupo protestante impugna dicho culto como idolatría. Los chamanes siguen yendo en semiclandestinidad a las cuevas; pero los emigrados van dejando de identificarse con los ritos tradicionales y promueven la Legión de María, una asociación religiosa más acorde con formas urbanas de

religiosidad. Un maestro, trasnochado heredero de la "educación socialista" del cardenismo, hace gala de su ateísmo ante niños sorprendidos y disputa con el médico del Centro de Salud, que pertenece a los Cursillos de Cristiandad. El rezandero, quien conduce los ritos funerarios, se opone a que antes del levantamiento de la cruz vayan los curanderos a "limpiar" la casa contra posibles maleficios de los brujos. El grupo de catequistas, feministas y muy ligadas a una religiosa que practica la herbolaria, tiene problemas con el sacristán, quien en acuerdo con el presidente municipal no les abre el templo para sus clases de Biblia; el párroco tiene que tolerar a un grupo de fanáticos "cruzados", fundados por el cura anterior, y a la vez tiene problemas con los radicales seminaristas, de religiosidad liberacionista, que van allá a hacer su práctica pastoral...

El conflicto que se acaba de presentar es un ejemplo de la interacción de varios de estos agentes religiosos, compitiendo para ganarse a la asamblea de vecinos. La metodología que se consideró adecuada para conceptualizarla fue la de Max Weber (1922), en la reinterpretación elaborada por Bourdieu (1971a y b), quien opina que el hecho de que Weber haya considerado los tres tipos de protagonistas característicos del campo religioso --el sacerdote, el profeta y el mago-- como "tipos ideales", comunes a todas las religiones, le resultó un obstáculo epistemológico real, pues lo condicionó mentalmente hacia un tratamiento abstracto y general. Es por ello que este autor guía su reflexión desde cierto

"interaccionismo simbólico", superando así la perspectiva sicosocial de aquél, al contemplar primeramente la estructura completa de las relaciones objetivas que dichos protagonistas establecen entre sí y respecto a los diversos tipos de laicado.

Según Weber, la necesidad de sistematización y de moralización de la religión, derivadas de las condiciones de vida urbana, provoca en las sociedades complejas la división del trabajo religioso. Así, en las ciudades se integra un cuerpo de sacerdotes, con una formación especializada, lo que les permite realizar un trabajo intercambiable con cualquiera del cuerpo de burócratas. Estos sacerdotes producirán complicados sistemas teológicos y sofisticados rituales, inaccesibles para la gran masa de laicos. Al sobreponerse este nuevo sistema religioso a las prácticas rurales anteriores, los gestores de éstas quedan reducidos a **brujos**, con lo cual se abre a la oposición entre magia y religión, es decir, la existente entre la manipulación inmediata de las fuerzas naturales mistéricas y la plegaria dirigida a los dioses para convencerlos de su ayuda. El brujo resistirá al sacerdote, imponiéndole concesiones de ciertas prácticas mágicas, que éste aceptará con tal de no perder su clientela de laicos tradicionales y permitirá a aquél conservar cierta influencia frente a dichos laicos. Por otra parte, el sacerdote enfrenta la oposición del **profeta**, quien cuestiona la inevitable rutinización del carisma y las componendas mundanas del clero con el poder temporal. Si el profeta logra movilizar un sector importante de intelectuales laicos, cuyos intereses no se

sienten suficientemente atendidos con el ministerio de los sacerdotes, suscitará un movimiento herético a modo de secta,[8] la cual tenderá inevitablemente a su institucionalización posterior.

El profeta y el brujo, a su vez, se oponen entre sí, como se oponen las actitudes religiosas respectivas, es decir, la eficacia del ritual mágico y la conducta ética de cada cual, así como el interés o desinterés en la prestación de sus servicios. La competencia de estos agentes, por tanto, se enfoca a allegarse sectores importantes del laicado, los cuales, por su parte, pueden proponer algunas condiciones. Hay que insistir en que esta tipología no pretende describir funciones institucionales, sino que caracteriza tipos de protagonismo generales, los cuales habrán de adoptar sus modalidades propias en determinadas formaciones sociales históricas, acaso con mezclas y préstamos entre sí.

LA DINÁMICA DE TEOJOMULCO

Lo anterior se puede apreciar en el ejemplo que se está estudiando. Desde los tiempos de la primera evangelización, hace ya casi medio milenio, se fue fraguando en el medio indígena una síntesis sincrética bastante coherente. El clero católico empleó una doble estrategia para con los gestores de la antigua religión. A fin de recabar la aceptación indígena, tuvo que entrar en

[8] Estas categorías de "profeta", "grupo herético", "secta", "sacerdocio", no tienen aquí contenido teológico, sino que son conceptos sociológicos empleados a partir de Weber.

transacción con ellos y permitir que sustituyeran sus antiguas deidades locales con las imágenes de los respectivos santos. Fue así como el santo patrono se convirtió en la representación emblemática de la comunidad, por lo que no es desusual que en momentos de crisis se le vea luchando con los suyos en contra del pueblo adversario. La organización de su culto fue encomendada a los mayordomos, permitiendo, además, que éstos fuesen elegidos por la comunidad. En cambio, aquellas deidades supralocales que no lograron ser anexadas, quedaron convertidas en demonios, y sus adoradores, reducidos a brujos, fueron condenados. Aunque el culto festivo regular y ordinario se dirija a los santos, en los momentos extraordinarios de catástrofes queda aún el recurso de acudir a las cuevas en la clandestinidad de la noche, para que los brujos sacrifiquen a los antiguos ídolos. Estos agentes retienen todavía cierta cuota de legitimación, en tanto que representan las raíces ancestrales.

Se podría pensar que el **grupo pentecostal** representa a la "secta herética". En efecto, se trata de un grupo minoritario, portador de un nuevo discurso religioso; se agrupa en torno a la figura carismática de su líder, el cacique moralizador (la campaña pacificadora y la antialcohólica promovidas en su gestión, su oposición al tabaco, a los bailes y a la introducción de formas nuevas de vestuario, por considerar a las usuales como poco decentes). Cuestionan a la Iglesia católica debido a supuestas desviaciones del Evangelio y a una predicación fervorosa, bíblica

y testimoniante, pero sobre todo, los intereses temporales ofrecidos por su monopolio comercial, lograron numerosas conversiones, de manera personalizada, especialmente entre los vecinos más pobres de las rancherías.

Al tener acceso a los puestos de autoridad, los pentecostales conjuntaron el poder político con cierto poder religioso disidente. Para consolidarse, tuvieron que institucionalizarse más e impusieron sobre todo el pueblo su reforma moral, lo cual los acercó de algún modo a la función sacerdotal. Tuvieron también que abandonar su intransigencia, en aras de actitudes más pluralistas, como se vio en la construcción del curato católico. Con todo esto, más que las características de una secta profética, se evidenciaron otras --un cuerpo doctrinal sólido, una carrera bien establecida para la formación de pastores, un culto regular, etc.-- que los asemejaban más a otra Iglesia competitiva, introducida desde fuera y que crecía arrebatando adeptos a la católica.

El diácono y los catequistas, por su parte, eran portadores de una religiosidad más comprometida con los intereses objetivos del sector más empobrecido, conscientes de que la violencia perjudicaba sobre todo a los indígenas de Texmelucan, el pueblo contrario. Supieron remitirse a los valores más puros del evangelio --que los protestantes compartían-- para proponer el pacifismo. Supieron aprovechar su autoridad vinculada a la función sacerdotal, para desacreditar al sector más violento del pueblo, que, como se

recuerda, se presentaba como heredero de la memoria ancestral y capitalizaba el conflicto en beneficio de sus intereses.

La necesidad mutua de legitimación acercó a los líderes protestantes y a los violentos, para entrar en componendas. Éstos, herederos de la antigua tradición y en nombre de la identidad cultural del pueblo, daban a los protestantes reconocimiento de autoridad política y moral, a cambio de que dicha autoridad optara por la confrontación violenta. Los líderes protestantes tuvieron que transar, por un lado, con este sector de laicos belicosos, moderando su tesis de la no violencia, y, por otro, con los representantes de la religión tradicional que tanto criticaban, permitiendo que circulara el relato de la aparición hierofánica y justificadora de su patrón, el santo- guerrero y, por ende, el mantenimiento de un sistema político-religioso que imbricaba a mayordomos y autoridades.

En ese contexto, el diácono --que para más, por las limitaciones propias de su ministerio no ejercía el culto regular católico-- y su grupo laical de catequistas y allegados fungieron como profetas: restaban importancia a ciertas prácticas religiosas tradicionales con reminiscencias mágicas, se oponían valientemente al grupo político hegemónico y reivindicaban un retorno a la pureza evangélica de fraternidad. Su voz discordante contrapone un discurso desde lo que en esas circunstancias debía ser dicho y que los protestantes ni dijeron, ni podían decir por temor de perder

apoyos. Así lo entendieron los violentos, quienes intentaron tomar represalias contra los catequistas (el diácono seguía siendo intocable).

El testimonio de este grupo católico, a la vez disidente y oficial, desconcierta a la congregación laical protestante. Sus feligreses no veían bien esta "rutinización inevitable del carisma", por la que los líderes se desviaban de la intransigencia original. Vacilaron entre el mantenimiento de sus principios --la no violencia-evangélica-- y el apoyo, también derivado de su cuerpo dogmático, a la autoridad, que en este caso era de los suyos. La conciliación de principios se logró al precio de estirar su teología, aceptando una violencia supuestamente defensiva. Todo esto contribuyó a que las autoridades (que aunaban el poder político en el pueblo y el doctrinal en su Iglesia) disminuyesen el apoyo hacia la lucha armada.

Los violentos quedaron privados de cualquier apoyo eclesial, católico o pentescostal, lo que constituía un grave problema en ese ambiente, donde toda confrontación asume las características de una guerra de religiones. El oportunismo de las autoridades protestantes los llevó a la vergonzosa concesión de financiar a los violentos, para satisfacerles sus demandas de legitimación religiosa en la lucha armada, de modo que pudiesen acudir a los brujos, los enemigos más opuestos al discurso profético protestante original; pero a la vez, los agentes más connotados del pasado

autóctono. Éstos, dadas todas las circunstancias enunciadas, sólo les pudieron ofrecer el recurso mágico: el talismán protector para el combate.

CAPÍTULO 8

CONCURRENCIA SACERDOTAL

Las actividades de los tres tipos de protagonistas del campo religioso que acabamos de abordar sólo se comprenden metodológicamente desde la interacción que realizan entre sí y respecto a los diversos sectores del laicado, es decir, desde la estructura del "campo religioso" concreto. Esto no obsta a que cada cual pueda ser estudiado por separado, mostrando su especificidad oaxaqueña.

Se comenzará por el tipo sacerdotal. Por su gestión continua, repetitiva y durable, y por ser fácilmente intercambiables, dada la formación homogénea recibida, los sacerdotes son los principales encargados de la conservación y el acrecentamiento del capital religioso, es decir, del producto acumulado de trabajo religioso y de la perpetuación del mercado simbólico entre los laicos. Aparte de administrar el culto ordinario, que en el medio agrícola se orienta hacia el control climático, la fertilidad y la salud, los intereses propiamente religiosos que ellos satisfacen se orientan a dar sentido a la existencia. La religión, sobre todo cuando se ha tenido cierta experiencia de vida urbana, otorga un sentido unitario a la vida y contribuye a superar la angustia existencial

derivada de la finitud y de la culpabilidad.

En el campo oaxaqueño, el sacerdocio ministerial católico es compartido, en algunas de sus funciones, por religiosas,* que ejercen actividades en otras partes a ellos reservadas, y por laicos, asignados por la comunidad dentro del rígido sistema de cargos. Trataremos aparte cada uno de estos grupos, que además presentan tensiones entre sí y con respecto a ciertos grupos de laicos.

El sacerdocio propiamente ministerial en la Arquidiócesis de Oaxaca es ejercido por unos 150 ministros, de ambos cleros; en la diócesis de Tehuantepec hay 42; Huajuapam es la más favorecida, con 108 sacerdotes; Tuxtepec tiene 18 sacerdotes, algunos de ellos de los padres combonianos; la prelatura mazateca apenas tiene 11 sacerdotes, la mayoría josefinos, y la prelatura mixe, unos 28 sacerdotes, 25 de los cuales son salesianos...

La falta de vocaciones y la amplitud territorial hacen que muchas parroquias tengan que atender a 15 o 20 localidades (las hay con 30, 40 o --como la de Tlaxiaco-- hasta 80 comunidades). Éstas suelen estar distantes y mal comunicadas, por lo que para visitarlas tienen que caminar varias horas a pie o en mula, o arriesgar sus vehículos por pésimos caminos. El período que estudiamos superó ya los tiempos, aún recientes, en que se consideraba castigo para un cura el ser enviado a la sierra. La

religiosidad de la arquidiócesis ha generado una mística en torno al trabajo con los indígenas; pero la variedad de las lenguas autóctonas, la pobreza, la soledad y las injusticias en que viven sus feligreses, no dejan de representar fuertes desafíos y hacen del trabajo cotidiano del sacerdote un verdadero heroísmo. La especificidad del campo religioso indígena y la problemática personal de los clérigos, se presta a situaciones de competencia con las autoridades, sobre todo si éstas tienen cuño caciquil.

LA TENTACIÓN DE LA TEOCRACIA

"A DIOS LO QUE ES DE DIOS"

El período abarcado en la presente investigación comienza con la decadencia de la figura del cura-cacique. Un poco antes, en 1969, se había dado el caso insólito de que el pueblo chatino de Panixtlahuaca nombrara como presidente municipal al sacerdote franciscano fray Edmundo Ávalos Covarrubias OFM, no obstante el pasmo y la oposición de las autoridades superiores de Oaxaca, tanto civiles como eclesiásticas. Durante su gestión se realizaron algunos cambios culturales importantes, tales como la sustitución del gravoso sistema de mayordomías, por cooperaciones entre vecinos, y el cambio del cargo obligatorio de topil de policía, por una comisión de cincuenta voluntarios; planificó el trazado de las calles del pueblo e inició una cooperativa de café (Hernández,

1987).

Muy pronto entró en conflicto con el poderoso párroco de Juquila, el poblado vecino, don Cornelio Bourget, quien en unión con el cacique local controlaba toda la región y exigía fuertes aranceles. El cura Bourget había llegado a Juquila en 1942. En sus primeros años pacificó al pueblo y supo dar realce al célebre santuario, arreglando el camino y dándolo a conocer fuera, de modo que durante su gestión se convirtió en el principal santuario del estado, al que llegaban peregrinos incluso de los estados vecinos[1]. A principios de los sesenta entabló relaciones amorosas públicas con Bernarda León, hija de una familia prominente, con la cual construyó su cacicazgo: al ser padrino de medio pueblo, fue incrementando su influencia, hasta el punto de ser él quien imponía a las autoridades, aumentando también su fortuna personal y la familia de su "amiga". Pudo conservar incuestionado su poder hasta comienzos de los ochenta, cuando su hegemonía comenzó a ser disputada por otra familia rival, los Zavaleta, representantes de un nuevo tipo de cacicazgo, más modernizador. El grupo de inconformes tomó el palacio municipal y recurrió al arzobispo para quejarse del cura. No obstante, Bourget se negaba a abandonar su parroquia, hasta que el 19 de noviembre de 1980 una multitud lo obligó a salir (Yescas, 1988).

---

[1] Se calcula que en diciembre, mes en que se celebra la fiesta de la patrona, llegan al pueblo más de un millón de peregrinos. Aparte de la derrama económica que esto significa, implican fuertes problemas de estacionamiento, basura, enfermedades, contaminación, etcétera.

La experiencia del desempeño público del párroco en los asuntos municipales dejaron huella en la población de Juquila. No es de extrañar que apenas en noviembre de 1993, con motivo de la contienda postelectoral, que había dejado ya un homicidio, las partes hayan pensado nuevamente en un cura, recién llegado, para la presidencia.

YALALAG Y SU LUCHA CONTRA EL CACICAZGO

El vínculo entre curas y caciques se rompe en el momento en que el pueblo despierta y decide rescatar su autonomía, atreviéndose a cuestionar al mismo sacerdote. Donde mejor se ejemplifica esto es en Yalalag, pueblo en el que el surgimiento de su orgullo étnico y el despertar de la conciencia de su identidad cultural se gestó cabalmente en esta lucha de largos años contra el cacicazgo (Equipo Pueblo, 1988), la cual resulta inseparable de conflictos con los diversos párrocos.

En los tiempos difíciles de la Revolución mexicana hubo un sacerdote, el padre Pascual Ignacio Pasos, quien debido a los conflictos religiosos con el gobierno, se fue a vivir junto al río, donde construyó una ermita. Fue muy querido y su recuerdo es legendario. Oriundo del lugar, enseñó a la gente el Padre Nuestro en zapoteco y realizó una extraordinaria experiencia de inserción. Le dieron su parcela para que la cultivara e incluso, una muchacha, con quien hizo vida marital. Instaló la primera bomba de riego,

crió sus animales, fundió la primera campana del templo e introdujo nuevos cultivos.

Al terminar la Revolución, regresó al pueblo un grupo armado de yalaltecos carrancistas, presididos por Enrique Valle, jefe de la Defensa Social, quien asumió el poder político y militar; ese fue el origen del nefasto cacicazgo. En 1945, un grupo cansado de tal situación, mató al cacique; pero los victimarios se volvieron caciques a su vez y el hábil escribano Eucario Vargas regresó al gobierno, confiado en que nadie sabía llevar los asuntos municipales. En ese entonces el pueblo enfrentó a su párroco, el padre Librado Vargas Hernández --pariente tanto del escribano como del nuevo cacique--, el cual fue corrido, llevándose el dinero recabado para arreglar el campanario.[2]

A mediados de los cincuenta Ismael Vargas, de la misma base social del cacicazgo, presidió el Ayuntamiento. Sin embargo, fue sensible al pueblo: promovió el sentido comunitario, desarmó a los pistoleros y fomentó la enseñanza escolar. El resto del grupo caciquil obstaculizó cuanto pudo su labor educativa y supo astutamente manipular al nuevo párroco, G.O., quien previno al arzobispo, don Faustino Gómez, contra el supuesto anticlericalismo de las autoridades y éste, a su vez, movió sus influencias ante el gobernador para remover al presidente municipal. Se envió a un

---

[2] Se me informó que en 1980 el arzobispado devolvió de sus propios fondos parte de esa cantidad.

sustituto; pero cuando éste conoció la realidad del pueblo, reconoció al presidente.

En 1963, un miembro del grupo de caciques fue nombrado para un puesto público importante en Oaxaca y gracias a su influencia recuperaron el poder. El pueblo se organizó y logró triunfar en las elecciones de 1972, pero el triunfo no les fue reconocido. Mientras tanto, la parroquia tuvo varios sacerdotes que convivieron más con el pueblo. A fines de 1980, el pueblo tomó el palacio municipal para presionar al gobernador, con lo que se formó un gobierno de coalición. Los caciques, tratando de recuperar el poder, se acercaron nuevamente al párroco y acusaron de anticlerical a la otra facción. El sacerdote criticó desde el púlpito a las autoridades; pero las mujeres ya estaban despertando, apoyadas por unas religiosas que poco antes habían llegado. Así los habitantes fueron a hablar con el arzobispo, quien se presentó en el pueblo para remover al sacerdote y encomendar la parroquia a las religiosas. El 19 de noviembre de 1983, finalmente, se realizó un plebiscito y los caciques fueron desplazados.

LA CRUZ MESIÁNICA

Frente a estos casos de **curas-caciques**, en los que la autoridad religiosa del sacerdote se vincula a los poderes temporales, se encuentran otros en los que la asociación se da con los sectores más desprotegidos, empleando la misma autoridad

ministerial para apoyar luchas reivindicativas.

El Comisariado de Bienes Comunales de Santa Cruz Itundujia, Putla, junto con algunos particulares, los "Yenis", hizo en 1984 un contrato leonino con la Compañía Forestal Bosques de Oaxaca, S. de R.L., para la explotación de 81,756 metros cúbicos de sus bosques. Además se apropió de un crédito de Banrural para equipo forestal del pueblo.[3] El párroco del lugar trató de despertar la conciencia de los vecinos para oponerse a tal infamia, y logró que se integrara el Comité de Defensa de la Problemática del Pueblo (CDPP). El 12 de octubre de 1985 organizó una peregrinación desde Buenavista, una de las rancherías distante 35 kilómetros de la cabecera, que logró convocar a unas 300 personas. Llevaban consigo símbolos religiosos y cívicos, y terminaron en el municipio, donde se tuvo una importante asamblea de toda la comunidad, citada por el Comisariado de Bienes Comunales y la Secretaría de Reforma Agraria, para pedir cuentas al primero acerca de su gestión. Durante la caminata, uno de los Yenis lanzó su camioneta contra los marchistas, sin que se ocasionará ningún accidente.[4] Tal vez porque la mayoría del pueblo no fue suficientemente sensibilizado, o por el miedo natural, se logró aislar al sacerdote y, aprovechando una oportunidad, se le encarceló. Sus seguidores no cuidaron suficientemente la cárcel y el sacerdote fue secuestrado; por

---

[3] *El imparcial*, 19 de abril de 1986, p.1.

[4] *Hora cero*, octubre 23 de 1985.

suerte, tal circunstancia fue conocida a tiempo y se le pudo rescatar.

LA CAMPANA DE LA LIBERACIÓN

Un caso semejante fue el de otro eclesiástico involucrado en un problema de derechos humanos, a quien le tocó quedarse con el liderazgo social. En Mazatlán Villa de Flores, distrito de Teotitlán, la familia de los García, de los maestros "vanguardistas",[5] había estado gobernando por 30 años, sin hacer obras para el pueblo y quedándose con los créditos de Pronasol, no obstante las serias carencias de que adolecía. Hacia 1991, el presidente del templo había organizado una colecta entre los vecinos para la reconstrucción de las torres, que guardarían el tesoro más preciado del templo: las campanas donadas por los Flores Magón. La cuota era de veinte pesos por familia; pero el presidente en turno, Wildebaldo García, presionaba para que se cobrara cincuenta pesos y poderse quedar con el resto. Como el encargado del templo se rehusó al fraude, el edil lo golpeó y lo encarceló. Al conocer el hecho, Melquiades Rosas Blanco, un diácono mazateco que estaba en el pueblo, junto con el padre Castellanos, sacerdote

[5] Durante el tiempo reseñado, el magisterio estaba fuertemente dividido entre el Movimiento Vanguardista Magisterial, grupo oficial del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y el Movimiento Democratizador del Magisterio, más independiente vinculado a la Coodinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE). Este último grupo, de la sección 22 del sindicato, era hegemónico en el estado.

josefino, organizaron a la gente y ésta logró sacar al presidente municipal, a quien pasearon atado por la calle. Los caciques acusan a Melquiades y a su grupo de haber golpeado al presidente; encarcelan a una mujer seguidora y matan a otro. Recurren al Jurídico, ante el cual argumentaron que un sacerdote estaba haciendo política. Este departamento les dio la razón y les aconsejó que lo impugnaran, cosa que no lograron. La gente no los siguió; en cambio, la organización, por su parte, acudió a un grupo de derechos humanos y a través de él tramitó un procedimiento ante la Cámara de Diputados, que declaró la desaparición de poderes y estableció un concejo municipal que ejercería la autoridad.

Posteriormente se integró la Organizaciones Indias pro Derechos Humanos de Oaxaca (OIDHO), impulsada por Melquiades, quien actuaba junto con el señor Pescador, lider nato de la tradición. Había premoniciones y sueños (un vidente "vio" cómo se cayeron las campanas). Se convocó a una asamblea y eligieron a Melquiades como presidente municipal, el cual tuvo, en consecuencia, que suspender su formación eclesiástica. Realizaron entonces las obras que el pueblo necesitaba: una clínica, la pavimentación, el mercado, una secundaria técnica y, desde luego, las torres de la iglesia.[6]

---

[6] Melquiades Rosas Blanco fue posteriormente elegido presidente municipal. En su gestión, logró la formación del Frente Unico de Presidentes Municipales de la Sierra Mazateca, para lograr mayor autonomía de los pueblos indígenas. Su protagonismo destacó en las elecciones de noviembre 1995, cuando, acusado --sin confirmar--- de acopio de armas para ayudar del EZLN chiapaneco, fue encarcelado.

DE CLERICALISMOS Y "CESAROPAPISMOS"

Esta seducción del poder político es correspondida por la tentación de las autoridades civiles de inmiscuirse en asuntos religiosos. Si en Oaxaca pareciera haber aún espacio para teocracias, lo hay también para "cesaropapismos".[7] Entre los huaves, en la víspera del relevo de autoridades los bastones de mando se exponen ante el altar de la Virgen, y después de la ceremonia se asiste a la misa. El presidente municipal es quien nombra a los encargados del templo y en muchos casos (como en Zoquitlán) se encarga directamente de conseguir sacerdote para la celebración de la Semana Santa y de asignarle incluso el horario para las confesiones. Como vestigios de aquellas épocas postrrevolucionarias, cuando se pretendió someter a la Iglesia, persistían todavía hasta hace poco algunos intentos de aplicar la letra muerta de la Constitución, antes de que fuese modificada. La autoridad, entonces, prohibía actividades usualmente toleradas, tales como procesiones, o como en San Mateo Piñas (Pochutla), se incomodaba con el sacerdote que celebraba fuera del templo.

En reacción, celosos de su autonomía, muchos sacerdotes, se oponen a la autoridad: por ejemplo, el cura de San Miguel Tlacotepec (Huajuapam), con intermediación de su grupo de Acción Católica, realizó una asamblea, el 27 de mayo de 1990, para desconocer a la autoridad; el evento terminó con un homicidio. Hay

[7] Calificativo aplicado a la autoridad civil cuando se entromete en asuntos intraeclesiales.

varias quejas de que el sacerdote utiliza el púlpito para fustigar a la autoridad, como en San Juan Teposcolula (27/I/92), San Mateo Piñas (21/IX/87) y Magdalena Ocotlán (20/V/91).[8]

Podemos denominar como "**clericalismo**" ciertas actitudes prepotentes de algunos sacerdotes que tratan a las autoridades como si fueran sus subordinadas. Es lo que acusan los de Santa María Colotepec (Pochutla), con respecto al cura de Puerto Escondido: de querer someter al municipio a criterios clericales, como se vio en abril de 1975, cuando le ordenó a la autoridad presentarse a una reunión: "Los quiero ver a todos ustedes de la autoridad para platicar cosas serias, no de burradas de bautistas [...] Señor Presidente, no se van a remediar las cosas con lo que Ud. piense: Necesitamos platicar, porque se están dando saltos muy altos, estando el suelo tan parejo", y añaden que el pueblo ya no está dispuesto a permitir que el cura, por su investidura, les insulte desde el púlpito y en el trato sea déspota y grosero, "como en los tiempos de Porfirio Díaz". Igualmente, los "tatamandones" de San Pedro Tututepec (Juquila) al cura lo acusan de prepotencia y grosería. Otras veces, sintiéndose amo del pueblo, el sacerdote pretende dictar la moralidad pública y se opone a bailes de beneficencia, deportes u otros eventos (los de Apazco, San Mateo Piñas, Santa María Yucuhiti).

---

[8] La información de los casos aquí consignados fue tomada del Departamento de Asuntos Religiosos, por lo que al faltar la versión de los sacerdotes implicados, no es posible un pronunciamiento acerca de si los hechos sucedieron tal cual, y sólo se citan a manera de ejemplo.

Son relativamente frecuentes los casos en los que el sacerdote, en lugar de ser signo de unidad, es acusado de fomentar divisiones, como en San Juan del Estado y en Magdalena Apazco, donde los feligreses se quejan de que el párroco, aliado a un grupo, niega sus servicios al otro grupo opositor (28/I/88). Igualmente se acusa al cura de Trinidad Santiago, Yaveo (Choapam), de dividir al pueblo (30/XI/87). En otras ocasiones, el cura se inmiscuye en asuntos que no son de su competencia: así, los de San Juan Mixtepec (Juxtlahuaca) lo acusan de haberle quitado a la escuela la mitad de la parcela y oponerse a la construcción de la escuela técnica agropecuaria (13/XII/76). Los de Trinidad Yaveo se quejan porque como acudía poca gente a solicitar el tractor y el molino de nixtamal, que les fueron donados por medio del párroco, éste se los reserva sólo para los de su grupo (31/VIII/89). Un sacerdote sin parroquia integra el Consejo Comunitario del almacén comunal de Santa María Ecatepec (Yautepec), y junto con el maestro impone como autoridad a una familia (31/VII/89), ejemplo similar al de Santo Domingo Tonalá. En el Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos hay acusaciones todavía más graves, pues versan sobre ilícitos: su complicidad en robo de joyas (Tlacolula) o de objetos de arte religiosos pertenecientes al templo encomendado (Yanhuitlán y Tlacochahuaya), o el cura de Yaveo, acusado de haberse aliado a un grupo dedicado a la siembra de marihuana, al abigeato y a los asaltos.

CONCLUSIONES

A primera vista llama la atención la reiterada "tentación de la teocracia" del clero oaxaqueño: disputas constantes de cotos de poder temporal, en las que las partes invaden el campo del competidor. Para comprender mejor este fenómeno hay que tomar en cuenta que las expectativas del desempeño habitual del papel sacerdotal dependen de la forma como se estructura el campo religioso, y que esta es una situación histórica. Tal es la tesis propuesta por Bourdieu (255-261), a propósito de la definición de los llamados "nuevos clérigos",[9] que compiten actualmente con los clérigos tradicionales por la "cura de almas". El autor observa que esta nueva concurrencia entre agentes, en realidad estriba entre dos formas de campo religioso: uno con límites bien definidos, visibles y tajantes (el uso de la sotana), y otro en el que las fronteras parecen diluirse, pudiendo salir de él sin percibirlo. Superando su perspectiva eurocéntrica, se pueden utilizar sus reflexiones para verificar la estructura propia del campo religioso en el medio indígena oaxaqueño.

La separación tajante entre la Iglesia y el Estado --o mejor, entre el clero y el gobierno-- es una situación tardía y propia de la cultura occidental. Visualizada desde los comienzos de los Estados modernos, cuando nacía propiamente un campo político

[9] Se refiere a los sicoanalistas, médicos sicosomáticos, profesores de gimnasia, de expresión corporal, de artes marciales orientales, consultores de vida, trabajadores sociales... y otros profesionistas dedicados también a la manipulación simbólica de la conducta privada o de orientar las visiones del mundo.

autónomo y se constituía la ciencia jurídica, dicha separación se pudo implantar sólo hasta la fase de consolidación de los Estados liberales laicos. En México, la Iglesia católica, heredera de un pasado colonial en el que la evangelización fue ejercida desde el poder y con el concurso del "brazo secular", había concentrado gran parte de bienes económicos y compartía el aparato gubernamental, incluyendo el aparato represivo (Santa Inquisición). Ese poder fue disputado por los nuevos gobiernos, de inspiración jacobina, de modo que se le fueron arrebatando áreas de influencia: la asistencia social, la educación, el monopolio del control ideológico... La Iglesia, replegada a la defensa de sus derechos o privilegios, fue desconocida jurídicamente hasta los recientes cambios jurídicos a la Constitución, cuando se le delimita claramente su espacio, por más que aun aún persistan disputas acerca del control de la sexualidad y de cierta representatividad diplomática.

En otras culturas, empero, lo religioso y lo político se entrelazan. Algunos antropólogos dan cuenta de un origen común al sacerdote y al rey: en los comienzos, cuando cada paterfamilia satisfacía sus necesidades religiosas, mediante rituales mágicos domésticos, algunos individuos fueron destacando, por estar dotados de cierto carisma o de poderes superiores a los de los demás. A estos magos públicos se les reconoció una posición de autoridad y quedaron convertidos en reyes, teniendo entre sus deberes incluso la regulación del tiempo (Frazer, 1890: 113-121). Entre los

aztecas, Moctezuma no sólo podía ejercer actos sacrificiales, sino además aceptar los que se le ofrecían (Frazer, 1890: 31-33). Todavía en la Francia medieval, los "reyes traumatúrgicos", herederos del poder de San Luis, curaban con sólo tocar al enfermo (Le Goff, 1986: 54, nota). Como se vio en algunos ejemplos reseñados, entre los indígenas oaxaqueños la autoridad está impregnada de sacralidad, debido a varios motivos: por la imbricación entre los servicios civiles y los religiosos del sistema de cargos; por la conciencia de que es la comunidad la responsable de satisfacer sus propias necesidades religiosas, y porque en las culturas indias la religión organiza toda la vida social.

Al tiempo que la autoridad estaba sacralizada, la aparición de una burocracia religiosa que detentaba el monopolio de la gestión sagrada también fue acompañada de poder teocrático, de modo que frecuentemente se comparten el poder político y el poder religioso. Para poder ejercer plenamente sus funciones, el sacerdocio ha tendido siempre a transar con el poder civil. En situaciones de "religión de Estado", demanda remuneración, apoyos y facilidades para sus actividades a cambio de la legitimación religiosa. En efecto, el clero puede proponer una visión coherente del mundo, que justifique el sistema imperante, muchas veces sacralizando la autoridad, a la vez que contribuye a la domesticación de los dominados. El culto regular, con frecuencia meticulosamente regulado por las rúbricas, confirma las legislaciones civiles. La

mitología impone esquemas mentales comunes a toda la población y transfigura las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales. La prédica sermonaria proporciona a los dominados, promesas ultramundanas que compensan y hacen aceptables las injusticias terrenales. La fiesta religiosa celebra el acuerdo social originante y refuerza su eficacia. Intérprete de la voluntad divina, el sacerdote puede hacer pasar una estructura social como querida por Dios, es decir, formando parte de la naturaleza de las cosas, con lo que se oculta la dominación.

Sin embargo, es posible, en determinadas coyunturas, que el sacerdote prefiera apoyarse en laicos colocados en otras posiciones sociales y enfrentarse a la autoridad política, deslegitimándola en nombre de lo sagrado. De este modo, lo sacerdotal no tiene forzosamente que desempeñar funciones de conservación del orden social. Muchas veces miembros carismáticos del clero, sin romper con lo institucional jerárquico, producen discursos o prácticas generadoras de movimientos subversivos de signo milenarista.

Con el advenimiento de la modernidad capitalista, la comunidad indígena entra en crisis. Si la Iglesia colonial quedó prestigiada por representar un proyecto civilizador, desde los tiempos revolucionarios el maestro fue el nuevo intelectual, que relegaba al sacerdote de su posición de intelectual tradicional. Pareciera que la disputa entre visiones del mundo pasara, pues, por una oferta de proyectos de desarrollo. La presencia de antropólogos,

promotores sociales y técnicos agrarios hicieron ver la religión como acervo del pasado, por apreciable que ésta fuese para la propia identidad cultural.

Los clérigos jóvenes, con mayor grado de instrucción, atraviesan por una crisis vocacional, en la medida que el proceso de secularización parece hacer retroceder lo religioso de espacios que antes ocupaba. Presiente que su papel ya no tiene tanta demanda. La gente ya no busca al sacerdote por el aura sacral de antaño, sino más bien como guía en la vida[10] y en esto, tiene que competir con otros profesionistas cuyo campo de acción implica eso mismo. Su viabilidad dependerá de una redefinición de sus límites de competencia y ésta, a su vez, de un replanteamiento de lo sobrenatural, es decir, de la división entre el cuerpo y el alma: de lo que toca al "espíritu".

Esto provoca que el sacerdote refuncionalice su ministerio desde otras profesiones más modernas: en las ciudades, como consultor sicológico, o si es gestor de una gran parroquia, como administrador de empresas, por ejemplo. En el medio rural oaxaqueño, se asemeja más al promotor social o al antropólogo. La toma de conciencia política abocada hacia la transformación estructural, que los agentes gubernamentales no pueden emprender, y hacia una teología que reivindica como espacio propio de la fe

---

[10] Véase los resultados de la encuesta del capítulo 6 y, especialmente, la gráfica 5 del anexo II .

dicha actividad tienta a los sacerdotes a utilizar su prestigio social para recuperar su liderazgo en movimientos sociales contestatarios.

SACERDOCIO FEMENINO

La falta de sacerdotes y la apertura del obispo Carrasco permitieron en Oaxaca algo desusual: equipos de religiosas que se hacen cargo de ciertas parroquias, en las cuales bautizan, casan, comentan la Palabra, reparten la eucaristía y practican la "cura de almas" aconsejando en cuestiones morales, aunque sin dar la absolución. Son admirables estas mujeres, que recorren solas las montañas, que promueven exitosamente cooperativas y talleres, que viven en estrecheces, que se encuentran en conflicto con sus mismos institutos religiosos y hasta con el mismo clero, receloso de sus atribuciones. Estas religiosas han demostrado intuición antropológica, así lo evidencia su dedicación a la herbolaria y a la medicina tradicional como vía de entrada a la comunidad. Han demostrado también una fina sensibilidad hacia los problemas del pueblo, gran capacidad de inserción y mayor celo apostólico y espíritu de sacrificio que sus colegas masculinos. De modo que cuando no consiguen un sacerdote para que celebre misa en la fiesta parroquial, les surge la pregunta acerca del momento en que a la mujer se le permita tener acceso al sacerdocio.

Esta es una experiencia reciente, que al principio extrañó al pueblo: una sociedad tan fuertemente patriarcal como la indígena, no concibe que el rango religioso más elevado en la comunidad sea ocupado por una mujer. En Betaza, de pronto, un catequista varón cobra inusitada relevancia para neutralizar a las religiosas. En otro lugar, el pueblo hizo la petición de que las hermanas se casaran, "al menos una, para que haya respeto en la casa". En San Juan Mixtepec metieron a la cárcel a las religiosas, bajo la acusación de pretender robar los vetustos utensilios del templo... Como la extensión de las parroquias suele ser muy grande, hay ocasiones en las que se tiene que quedar sola una religiosa. Son curiosas, entonces, las formas imaginativas con las que el pueblo responde a tales situaciones: por ejemplo en Zaniza, las viudas se organizaron por turnos de cada noche para hacerle compañía a la religiosa.

El principal logro de las religiosas ha sido, a mi entender, la promoción de la mujer indígena. El trabajo de las catequistas, quienes participan en las tareas religiosas de la localidad, es ciertamente, menos llamativo que el de las religiosas; pero puede tener incluso mayor significado, por el profundo cambio cultural que representa. Ello puede medirse por el nivel de resistencia que encuentran en el medio indígena: a una de ellas, que se quejó, ante el vicario episcopal que visitaba el pueblo, de que el sacristán no quería abrir el templo para que ella diese su clase de Biblia, le envenenaron sus cerdos. A otra cantora, la amedrentaron con un

garrote, "para que la mujer no quiera mandar en la iglesia"[11].... Dada la capacidad que tiene lo religioso en este medio, de animar todas las áreas culturales, la respetabilidad que la mujer va ganando en el campo religoso tiende a trasponerse al campo político, como sucedió en Sola de Vega, donde la influencia de las catequistas fue decisiva para que el grupo político independiente postulara a una mujer como su candidata.

SACERDOTIZAS Y CURANDERAS

La mujer, por sus mismas actividades fisiológicas, está más predispuesta a la reflexión sobre el misterio de la vida: el cuerpo, la cotidianidad, el amor... Las culturas animistas, por ejemplo, más inclinadas a las actividades agrícolas, tuvieron un culto predominante hacia lo telúrico, la fecundidad, la salud, el éxtasis... en fin, la dimensión dionisíaca orgiástica. En cambio, las culturas patriarcales como la judaica, dedicadas al pastoreo, se inclinaron por los dioses uránicos y el culto apolíneo institucional[12]. El judaísmo --dados sus orígenes en el pastoreo seminómada, en el que la fuente de riquezas estriba en la fecundidad-- fue una religión predominantemente masculina. Esto explica la exclusión de las mujeres del sacerdocio, por más que muchos teólogos y teólogas no encuentran razones suficientes para suponer que las cosas tengan que continuar igual.

---

[11] Testimonios del padre Ignacio Cervantes, entonces vicario episcopal.

[12] Me refiero a la dialéctica griega entre Dionisio y Apolo: lo extático y el culto regular.

Por lo que parece, el sacerdocio exclusivamente masculino es una cuestión ante todo disciplinar. Reforzado por el celibato, el cuerpo eclesiástico se volvió excesivamente androcéntrico, excluyendo a la mujer de los puestos jerárquicos importantes, no obstante ser el elemento femenino el que constituye el grueso de la feligresía clientelar. Despojada de su capacidad de producción religiosa, la mujer se tuvo que conformar con la de simple consumidora de bienes sobrenaturales. A lo más, se le encomendó la catequesis, función de no poca importancia, dado que constituye parte de la socialización primaria de los niños, y con ello, la introyección de los valores y de las conductas sociales; por ende, la transmisión de la fe misma.

En nuestros días, cuando la relación entre los géneros se está transformando rápidamente, hay más exigencia de incorporar a las mujeres en las tareas eclesiales. Las religiosas, a pesar de ser muchas de ellas las que sostienen lo más arduo de la pastoral, han sido relegadas a actividades "propias de su condición" (hospitales, escuelas, catequistas, atención a los seminaristas o al obispo, etc.). Pero muchas religiosas jóvenes se sienten presionadas en sus institutos y abogan por ocupar nuevos campos, como la evangelización o la cura de almas, hasta ahora dominio de los clérigos varones.

Al incorporar a estas mujeres a algunas funciones sacerdotales, como la jurisdicción parroquial, se modifica la

estructura misma del campo religioso, en especial la concurrencia del sacerdote con el mago. En efecto, relacionando el cuidado de la salud del cuerpo con atribuciones femeninas, las religiosas son mejor aceptadas si se dedican a la herbolaria y a la medicina tradicional, actividades que corresponden al papel mágico del curandero. Como opina Bourdieu (258), la división entre cuerpo y alma es histórica, pues aparece cuando se forman el campo médico y la ciencia biológica. El médico popular en el medio indígena realiza a la par cura de cuerpos y cura de almas. Muchas de las enfermedades de las que se ocupa son sicosomáticas ("mal de ojo", "mal de muina", "mal de vergüenza", "pérdida del espíritu", "enfermedad del tono", etc.), pues no existe la separación entre cuerpo y alma tal como se da entre las clases urbanas. Las religiosas, que padecen, al igual que los seminaristas, crisis vocacional de reconocimiento, en aras de ser aceptadas se abocan también a formas laicizadas de cura de almas, prefiriendo la antropología y la medicina al liderazgo político de los varones.

Incluso en un medio tan tradicional como el que se estudia, la modernidad está transformando pautas culturales relacionadas con lo religioso, como sería la relación entre los géneros, derivada principalmente de la transformación de las instituciones de parentesco y de la incorporación de la mujer al mercado de trabajo asalariado. Una mayor participación de la mujer en el ámbito sagrado puede ser vista entonces como un peligro de desintegración cultural, por ello muchas veces hay reacciones violentas. Sin

embargo, esto mismo permite que afloren nuevas formas de vivencia de lo religioso, logrando "feminizar" un poco más el Evangelio.

SACERDOCIO LAICAL

El pueblo de San Felipe del Agua es una agencia del municipio de Oaxaca, que a pesar de haber sido alcanzada por la ciudad y estar siendo transformado por la llegada de avecindados de posición social más acomodada, conserva aún sus tradiciones y su organización rural. Una de sus instituciones es la Junta Vecinal, nombrada directamente por el ayuntamiento, que se encarga de la administración del templo y que utiliza a veces esta gestión para desviar para sí algunas limosnas. Al poco tiempo de haber llegado el nuevo párroco, trató de recuperar el control del inmueble, especialmente la alcancía. El sacerdote entró en conflicto con dicha Junta y, luego, con el pueblo; procuró apoyarse en los vecinos nuevos, llegados de fuera a residir en la zona -- concretamente, en su grupo de oración del Movimiento de Renovación en el Espíritu-- y nombró una comisión alterna. Los encargados del templo contaron con el apoyo de la Agencia Municipal y del grupo de los antiguos pobladores. Las fricciones fueron aumentando y después de terminar la Semana Santa, en abril de 1993, tomaron el templo y no dejaron entrar al párroco.

El arzobispado, como era de suponerse, apoyó al párroco y prohibió a cualquier otro sacerdote celebrar allí, el pueblo quedó así prácticamente castigado. Se esperaba que tal medida presionara a los feligreses y que el mismo pueblo diera la espalda a una junta que llevaba sus atribuciones más allá de lo que le competía; pero ellos acudieron entonces a la Secretaría de Desarrollo Social, para que el gobierno sirviese de intermediario ante el obispo. Los funcionarios gubernamentales, halagados por el requerimiento de arbitraje religioso, fueron expeditos: según la nueva Ley de Cultos y Asociaciones Religiosas, los templos antiguos siguen perteneciendo a la comunidad, aunque administrados por las respectivas iglesias, de modo que reclaman que permanezcan abiertos. La Iglesia católica suele ser celosa de su autonomía y dice no admitir presiones; pero dada la situación, trasladó al sacerdote a otra parroquia y envió un nuevo párroco, a cambio de poner en claro las competencias y los límites de la Junta Vecinal.

LA GESTIÓN DE LOS LAICOS

La expropiación de la autogestión religiosa del pueblo, mediante la formación de un cuerpo de funcionarios especializados que monopolizan la gestión de los bienes sagrados, se realizó en Mesoamérica desde antes de la invasión europea. La división del trabajo, incrementada con el surgimiento de las ciudades, produjo el aparato sacerdotal, con un culto público solemne y complicado, así como una reflexión teológica de gran sistematización. En

cambio, la mayor parte del pueblo seguía practicando sencillos ritos agrícolas domésticos, con un buen componente mágico y con devoción a sus ídolos familiares.

Curiosamente, la conquista española pudo desarticular más fácilmente el aparato sacerdotal --destruyendo los grandes ídolos, satanizando a los dioses, apropiándose de los lugares sagrados y dispersando a los sacerdotes--, mientras que aquella "religión popular" mostró mayor capacidad de sobrevivencia, si bien reinterpretada y adaptada a las nuevas circunstancias. Para lograr el control absoluto de las expresiones religiosas de la numerosa población indígena, los primeros misioneros tuvieron que contemporizar con la religión antigua. Los frailes dominicos, al ser muy pocos en la región, así como lo abrupto y extenso de la geografía y lo disperso de la población, establecieron un modelo de pastoral itinerante, visitando periódicamente a las comunidades, para lo cual les fue indispensable incorporar a sus tareas algunos de los laicos más catequizados.

Todavía se encuentran en Oaxaca algunas comunidades aisladas, donde todo el pueblo controla por sí mismo toda su vida religiosa.[13] Entre esta forma de plena autogestión por un sacerdocio universal, que todavía se da, y el monopolio total de

[13] Sejourné notaba cómo entre los huaves de San Mateo del Mar, donde todo el pueblo había asumido el control de su religión, subiendo tranquilamente al altar mayor, se fue diluyendo la diferencia entre lo sagrado y lo profano, derivando aquel hacia formas mágicas (1953: 87-116).

las demandas religiosas por parte del cuerpo sacerdotal, se generan situaciones intermedias, en las que el pueblo conserva aún buena parte del control sobre su propia vida de fe. En el medio indígena, el tipo weberiano del "sacerdote" fue compartido, desde los inicios de la evangelización, tanto por el clero jerárquico --sacerdotes o religiosas-- como por otros agentes laicales con funciones diversificadas específicas, que aunque en principio le este subordinado, no deja de tener con ellos ciertas tensiones. De acuerdo con las funciones que realiza el clero católico: administración del culto festivo o sacramental, la evangelización y catequesis y la cura de almas, se pueden distinguir tres grupos de estos agentes laicos, con importancia diversificada en cada momento histórico.

1. *Los relacionados con el culto festivo regular:* se trata de los **mayordomos**, encargados de organizarle la fiesta al respectivo santo, así como de los **encargados de la administración del templo** (**sacristán, topiles, fiscales, junta católica, etc.**). Estos agentes están integrados al sistema de cargos del municipio. Por lo tanto, son nombrados directamente por la autoridad, prestan su servicio sin remuneración durante un año y de su correcto desempeño puede seguirse un ascenso en el escalafón.

2. *Los relacionados con el ritual sacramentario:* se trata de los **rezanderos**, conocedores de oraciones oficiales en latín, como son los responsos y de las oraciones requeridas para los eventos

religiosos del ciclo vital del individuo, tales como el levantamiento de la cruz, el ritual funerario, la concertación de matrimonios, así como la dirección de novenarios, de posadas, etc. Su desempeño se asemeja al del "mago" weberiano, propio del ritual de infortunios, pues supone un cierto carisma y depende de un "saber hacer" que requirió un tiempo de capacitación (conocimiento de la lengua sagrada). Son vitalicios y cobran por sus servicios, por lo cual suelen defender su saber contra los no iniciados.

3. *Agentes relacionados con la evangelización y la catequesis, la animación de la comunidad cristiana y la cura de almas:* se trata de los **catequistas, celebradores de la Palabra, misioneros campesinos, animadores de comunidades**, etc., a los que se pueden añadir los **diáconos** casados. Es una categoría de reciente creación, conforme a la nueva pastoral, menos sacramentaria y más bíblica. A estos agentes se les da una preparación especial --a veces pasan cierto tiempo en algún centro de formación-- y son reconocidos por el nuevo clero como los responsables de la vida cristiana de sus comunidades.

Estos tres grupos de agentes religiosos laicos, debido a la diversa competencia desempeñada, tendrán tensiones entre sí o con respecto al polo sacerdotal de la gestión religiosa, como se mostrará a continuación:

LOS MAYORDOMOS

De acuerdo con las autoridades virreinales, los misioneros concentraron a los indios en "congregaciones", asignaron a cada pueblo un santo patrono y encomendaron a algunos laicos su cuidado y su culto festivo. El mayordomo es el único que puede tocar, cargar o vestir al santo. Lo viste con un ropaje digno, le organiza su fiesta, administra y acrecienta sus bienes (que pueden llegar a ser cuantiosos, en joyas, terrenos o animales), procura que su altar tenga velas y flores, etc. Los mayordomos son apoyados directamente por el alcalde indígena, quien los designa, les consigue algún animal para la comida de la fiesta, levanta el acta de inventario del tesoro cuando son relevados, etcétera.

Los mayordomos son los responsables directos del cuidado del santo. El no ser consciente de esto le costó la remoción al vicario de Juchitán, quien movió de su nicho a San Pedro Cantarito, cuando sólo el encargado debería hacerlo. Puede haber fricciones con el sacerdote con motivo de las fiestas, sobre todo si éste no es oaxaqueño y, por tanto, conoce poco de esta realidad: podría querer cambiar actividades festivas o ponerlas a otra hora, lo cual desestabilizaría la estructura festiva. El mayordomo, encargado del mantenimiento de la tradición, se opondría a ello, con el apoyo del pueblo.

El "uránico" Yahvé, dios de los cielos y patrón de un pueblo de pastores seminómadas, acompañaba a su pueblo dondequiera que

éste fuese, incluso al destierro, por lo que le fue más fácil al pueblo hebreo alcanzar el monoteísmo. En cambio, los dioses mesoamericanos fueron ante todo númenes territoriales "ctónicos": cada "Señor del lugar", ligado a la tierra, era dueño de un territorio y exigía un tributo ritual por el derecho de asentamiento,[14] si bien en esta región ya se había llegado a ciertas deidades comunes, como Pitao o Cosijo, patrones de actividades culturales fundamentales.[15] El catolicismo europeo, conocedor de la condición imperial, podía proponer un dios universal, mientras que en Oaxaca, la población se asentaba en pequeñas ciudades-Estado, que gozaban de plena autonomía.[16] Es por eso que la vivencia religiosa de las comunidades indias se da sobre todo con los santos, sustitutos de los númenes antiguos.

Al ser nombrados por la comunidad, tanto los mayordomos como los encargados del templo realizan sus funciones en nombre de aquella y se sienten más responsables ante la autoridad que ante la misma Iglesia oficial. El sacerdote no deja de ser un elemento externo, intercambiable e impuesto, hacia el cual mantienen siempre

---

[14] En el caso reciente de los zapatistas chiapanecos, esta diversa noción de deidad motivó que los catequistas se incorporaran a la guerrilla. Si hubiesen sido encargados de los antiguos dioses autóctonos, deberían haberse quedado en el territorio establecido, cuidando su templo.

[15] Estos dioses resultaban un tanto genéricos, de modo que se concretizaban en deidades más específicas, como Pitao-Xee, dios de los terremotos; Pitao-Cosijo, dios de la fecundidad.

[16] A la llegada de los españoles comenzaban a relacionarse, sin llegar a una federación. Así, reconocían cierta primacía política a Zaachila y cierta primacía religiosa a Mitla.

sus reservas. Es visto como un simple funcionario, al que se le pagan sus servicios para que realice tareas propiciatorias al santo,[17] sin que muchas veces se le muestren siquiera los "tesoros" de éste. Si por cualquiera razón no cumpliera debidamente su cometido, sobrevendrían las tensiones, que pueden llegar más lejos de lo previsto.

La circunstancia mencionada de escasez de clero en un gran territorio, no siempre permite la atención ministerial esperada. El pueblo suele comprender tal situación; aunque no deja de molestarle, lo cual es ya un inicio de conflictos: por ejemplo, se pidió la remoción del párroco de Cuyamecalco, Villa de Zaragoza (Cuicatlán), debido a que por su avanzada edad no podía con las treinta comunidades --mal comunicadas en su mayoría-- que le tocaba atender.[18]

Hay ocasiones en las que las tensiones relacionadas con el **incumplimiento del ministerio** del sacerdote se deben a la resistencia ante la nueva pastoral --más comunitaria y evangelizadora, si se quiere, pero no siempre bien explicada--, que no satisface demandas más tradicionales o individualistas. Hay

---

[17] Si el sacerdote no pudo ir al pueblo en la fiesta de algún santo menor, en la primera ocasión se le encarga su misa, a la cual la gente no se preocupa por asistir.

[18] Los conflictos que se exponen en esta parte son sobre todo aquellos que llegaron tanto al Departamento de Asuntos Religiosos del Gobierno del Estado, como a SEDESOL, que indudablemente son sólo la mínima parte de los que acontecieron.

quejas por falta de respeto a las costumbres, con la imposición autoritaria de estas nuevas prácticas. Sin embargo, otras veces no parece haber excusa para la falta de atención, pues por motivos no mencionados el párroco niega abiertamente sus servicios religiosos a todo el pueblo o a un grupo específico. Tales son las quejas en Santa Magdalena Apazco (Etla) (28/I/88), en San Juan Mixtepec (Juxtlahuaca) (13/XII/76), en San Mateo Piñas (Pochutla) (21/IX/87) o en Santa María Yucuhiti (Tlaxiaco) (1/I/82). Más explícita es la acusación de los mayordomos de San Juan Teposcolula, pues no obstante lo acordado, el cura no llegó a celebrar la misa de la fiesta patronal y todavía tuvo el cinismo de mandar pedir sus honorarios. Como había varios emigrantes llegados para la fiesta y dispuestos a cooperar para obras del templo, el pueblo se manifestó en el Ayuntamiento para presionar y llevar el asunto ante el gobierno.

En los archivos del Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos del Gobierno del Estado se pueden encontrar quejas contra el sacerdote correspondientes a cobros excesivos por la celebración de las fiestas (San Mateo Piñas, Pochutla), o que cobra por anticipado las ceremonias sacramentales, con recargos a quienes no lo hacen a tiempo (San Juan Mixtepec, Juxtlahuaca), o que ya no sufraga la Semana Santa, como se solía hacer, con lo que obliga al pueblo a nuevas cooperaciones (Tlacolula). Sin pretender justificaciones, la situación de pobreza extrema de muchas comunidades hace que con frecuencia el sacerdote pase penurias no

comprendidas por una feligresía habituada a ella.

LOS ENCARGADOS DEL TEMPLO

El control de la administración del templo es otra fuente importante de disputa. El pueblo se siente dueño tanto del templo como de las imágenes y objetos que en él se encuentran, actitud reforzada con la legislación, pues en este medio se formaron efectivamente las juntas vecinales previstas por la Constitución. No extrañarán, pues, los conflictos de competencia que puedan darse entre un clero, celoso por recuperar el monopolio religioso de su parroquia y los laicos encargados, más identificados con su gente, celosos de sus atribuciones. En estos conflictos, son las mismas autoridades quienes representan a los feligreses, acuden en primer lugar al arzobispo, para presentar sus quejas o para pedir la remoción del cura. La jerarquía suele apoyar al sacerdote y procura calmar a la población; pero si no lo logra, la autoridad recurre entonces al gobierno. Una actuación imprudente del párroco puede provocar tensiones de gran intensidad, como en San Felipe del Agua, reseñada al principio de este apartado.

Algo semejante sucedió en Mitla, donde la Junta Vecinal no sólo controla las alcancías, sino también las llaves del templo y del curato, y el sacerdote sólo tiene las de sus habitaciones, de modo que si el párroco quiere utilizar el templo en horarios no previstos, tiene que recurrir a la presidencia municipal. Cuando el sacerdote, con pretexto del espíritu de la nueva Ley de Cultos y

Asociaciones Religiosas, pretendió recuperar las llaves, fue expulsado, sacándole sus cosas a la calle. Otro conflicto similar aconteció en San Pedro Teutila (Cuicatlán) cuando el cura pretendió cambiar, por otra más dócil, a la **Junta Católica**, que llevaba 30 años en el cargo, arrastrando todos los vicios que son imaginables en tal caso. También en San Pedro Tututepec, el pueblo, inconforme con el párroco, lo sacó por la fuerza, después de tomar el curato, sin que importasen las amenazas de trasladar la sede parroquial a otro pueblo.

En la discusión acerca de la aplicación en Oaxaca del nuevo reglamento complementario al artículo 130 constitucional, la Iglesia alegaba su derecho a administrar los templos, apoyada en que, a veces, las juntas vecinales no tienen preocupaciones religiosas y hacen mal uso de las instalaciones. Un ejemplo de eso se dio en Yalalag, donde el grupo de antiguos caciques convirtió el atrio de un templo en una cancha de básketbol. Sin embargo, hay ocasiones en las que sucede justamente lo contrario: en Santo Domingo Tonalá (Huahuapam), allá por 1980, el pueblo realizaba "tequio" para reparar el templo y construir unos anexos. Mientras, don Zeferino prestó un local de su terreno contiguo, para que se guardaran allí algunos objetos de culto (el púlpito, un altar, un frontal, un confesionario, etc.). Cambiaron al cura y el nuevo, con inquietudes sociales, utilizó los anexos, sin consultar al pueblo, para instalar en ellos una academia de corte y confección, una caja popular y una escuela con el programa de Pronasol. Don Zeferino, en

una asamblea del municipio, exigió que desocuparan su local, pues lo iba a necesitar; pero el párroco se negó a ello. Las autoridades ofrecieron un lugar del municipio para aquellas obras sociales y el 21 de enero de 1989 recurrieron a la mitra; pero el vicario general les conminó a "no intervenir en asuntos que corresponden absolutamente a la Iglesia, en responsabilidad del Señor Cura". Citaron al párroco a una asamblea de vecinos; pero no asistió, envió tan sólo un escrito, en el le que respondía a la autoridad:

> ...está fuera de sus atribuciones el meterse a disponer de los bienes de la Iglesia, pues están a cargo de la Federación y el responsable es el párroco [...] Sólo un ciego no ve que lo que estoy realizando es en beneficio de la comunidad, que ninguno hizo antes [...] en el momento en que ustedes invadan los anexos del templo, suspendo el culto y que el pueblo católico sabrá lo que tiene que hacer.

Las autoridades escribieron al obispo el 14 de abril, para notificar que en 1985 el pueblo construyó el curato con su "tequio" y cooperaciones, y había destinado los anexos para casa parroquial, local para la Junta Católica y para la mayordomía. El pueblo estaba inconforme con el sacerdote; no se oponían a sus obras sociales, sino al lugar donde se encontraban. Nombraron una comisión para que los acompañara a hablar con el párroco respecto a su inapropiada respuesta y a exigirle las llaves. Lo encontraron tomando y les hizo esperar, luego los acusó de ser enemigos de la Iglesia. Entre tanto, Pronasol suspendió su escuela; se le dio un tiempo a la Academia de Corte para terminar el curso; se decidió cambiar las chapas, para que don Zeferino recuperara su local, y se notificó a la mitra tales medidas ya tomadas.

LOS CATEQUISTAS

No es extraño que en tiempos de decadencia teológica, la pastoral de la Iglesia se haya reducida al sacramentalismo. La expropiación de la gestión religiosa del pueblo por parte de los sacerdotes privilegió el monopolio sacramental: se pone demasiado énfasis en estos rituales de pasaje, los sacramentos, dentro del ciclo individual, argumentando que son necesarios para la salvación, al mismo tiempo que se reserva para los sacerdotes consagrados el poder de administrarlos. La renovación pastoral iniciada con el movimiento bíblico y el Concilio Vaticano II, reacciona contra el sacramentalismo y pone más énfasis en la evangelización. Se cae en la cuenta de que el pueblo conoce poco los fundamentos mismos de su fe, y la falta de sacerdotes en una población creciente hace que haya poca atención. Es por esto que últimamente los sectores más renovados se han preocupado por la promoción laical, en apoyo de una labor evangelizadora.

A estos nuevos agentes de pastoral se les trata de dar la mejor formación posible. Para ello existe una escuela para catequistas en Viguera, Pueblo Nuevo, donde tienen un curso de tres meses, aparte de asistir a otros más, organizados por diversas comisiones diocesanas. A diferencia de los agentes anteriores, que están integrados al sistema de cargos y prestan sus servicios sólo por un año, estos agentes, dado lo difícil de su capacitación, son permanentes y aunque a veces su trabajo es reconocido como servicio comunitario, en la mayoría de las ocasiones representa una carga

adicional a sus trabajos familiares.

Como es de suponerse, estos agentes a veces llegan a tener una formación religiosa más actualizada que la de ciertos párrocos de mayor edad, con lo cual son inevitables las fricciones, como sucedió en Cuilapan. Éstas aumentaron por cierto celo del cura: como dichos laicos eran oriundos del mismo pueblo y estaban más comprometidos con la problemática, eran más procurados que el mismo sacerdote. El conflicto terminó con la remoción de éste. En San Juan Tabáa, distrito de Villa Alta, los catequistas derivaron hacia formas racionalistas de religión, yendo en contra de varias prácticas populares, con las cuales el párroco se mostraba más identificado. El 12 de mayo de 1978, la Congregación Catequista cerró el templo, bajo el argumento de que el culto al que se suponía estaba destinado "tiene como fundamento la fe de Jesucristo y el amor a nuestros semejantes, haciendo a un lado las viejas costumbres que durante mucho tiempo han venido obstaculizando el progreso de nuestro pueblo". Como el párroco gozó, naturalmente, del apoyo oficial, terminaron convirtiéndose colectivamente al grupo pentecostal.

CONCLUSIÓN

Las funciones del "sacerdote" --ritual festivo, ritual sacramentario y evangelización-- son desempeñadas en Oaxaca no sólo

por el sacerdocio ministerial jerárquico, sino que se comparten con el trabajo de algunas religiosas y el de algunos laicos, más ligados a la comunidad. Esto hace que además de las tensiones entre los tres tipos weberianos de agentes religiosos, haya otros conflictos de competencia entre los subtipos "sacerdotales": el clericalismo machista, celoso de monopolizar atribuciones que sienten arrebatadas por las mujeres o por los "simples laicos". El poder reconocido al sacerdote en estos poblados, le pone en competencia con las autoridades civiles, disputándose espacios en la comunidad. La situación es tentadora para ejercer cierto poder temporal, sea desde la dominación caciquil, sea desde un liderazgo mesiánico contestatario.

El sacerdote ministerial suele fungir en nombre de la institución eclesial, mientras que el sacerdote laical lo hace en nombre de la comunidad. La comunidad indígena, celosa de su patrimonio religioso, ve al sacerdote como un funcionario necesario, al que hay que controlar para que no exceda las tareas que se le encomiendan. El papel del sacerdote no se encuentra, en este medio, tan separado de los otras dos figuras, el mago y el profeta. Por un lado, la religiosidad inspirada en la teología de la liberación coloca al clero oaxaqueño como una minoría profética dentro del conjunto de la Iglesia en México, por cuestionar los compromisos de la cúpula jerárquica con la dominación. Por otra parte, aquí se nota menos que en otros lugares la ruptura entre la ideología clerical, más letrada y occidentalizada, y la

religiosidad popular. Gran parte del clero local es de origen indígena y el Seminario Regional del Sureste, mientras se le dejó funcionar, se preocupaba por no desculturizar a los formandos, y los alentaba a convertirse en portavoces de su propia cultura. Aquí no es tan extraño que el cura anciano recurra al curandero para que le devuelva su "espíritu", perdido en el espanto que sufrió cuando su camioneta estuvo a punto de ser arrastrada por el río; o aquel clérigo joven convencido de que su "tona"[19] era un alacrán; o aquel otro que le pedía a su padre chamán que le preguntase al Hongo si habría de llegar al sacerdocio... Otro ejemplo del choque de culturas en el sacerdote indígena se da en el celibato eclesiástico, pues entre los indígenas, con el matrimonio se concede la mayoría de edad y es cuando se pueden desempeñar los cargos superiores, de modo que no se explica ni se reconoce al soltero.[20] Es acaso por esto que a pesar de que en algunas cuestiones el pueblo sea aquí tan exigente con sus sacerdotes, pocas veces se inconforme por **la vida privada** de los ministros.

---

[19] El vocablo "tono" o "tona" remite al "Tonallámatl" o Libro del Destino y parece haber sufrido posteriores influencias africanas. Se trata de un "alter ego" animal, con el que desde el nacimiento se comparte una suerte común, de modo que al enfermar el animal, enferma también la persona.

[20] A este propósito, se recuerdan aquellas declaraciones, indudablemente exageradas y sensacionalistas, publicadas por la revista *Proceso*, en el sentido de que en Oaxaca el 75% de los sacerdotes ha violado el celibato. (*Con pretexto del abandono del celibato, el Vaticano reprime a sacerdotes que optan por los pobres*, 12 de marzo de 1990.).

CAPITULO 9

LAS CONCURRENCIAS DEL PROFETA Y DEL MAGO

LA VIDENTE DE TUTUTEPEC

Tututepec se encuentra de nuevo dividido. La Virgen, quien supuestamente se había aparecido para reunificar al pueblo, es ahora la causa de la discordia. Aquel 29 de septiembre de 1987, Alma Rosa, una mujer joven originaria de Guerrero y recién llegada al pueblo, regresaba del lugar donde trabajaba su compañero, cuando oyó que le hablaban fuera del camino. En aquella ocasión ignoró la voz, pero por la noche vio en sueños a la Virgen, que la llamaba. Al siguiente día sucedió igual, de modo que al tercer día su curiosidad la empujó a observar cuidadosamente al árbol de donde parecía provenir la voz y distinguió en la corteza la figura de la Virgen de la Soledad. En un principio creyó que la habían puesto allí para proteger el camino.

Obedeciendo a la Virgen, dio parte al representante de los indígenas encargados del templo, así como al sacerdote; pero no le

creyeron. En cambio, otras muchas personas la acompañaron en días sucesivos a ver la imagen. Unos la distinguían claramente, mientras que a otros sólo les parecía una mancha. El sacerdote no dio crédito y rehusó la petición de caminar los 15 kilómetros que separaban al pueblo del lugar de la aparición, para ir a celebrarle la misa que supuestamente pedía la Virgen, o al menos --se conformaba Alma Rosa-- para que certificara si realmente era cierto o si se trataba de alguna "cosa mala".

El 11 de diciembre, víspera de la Virgen de Guadalupe, mucha gente fue al sitio de referencia, pues la Virgen había prometido que ese día se habría de aparecer. Efectivamente, en determinado momento, Alma Rosa comenzó a hablar y a llorar. La gente estaba conmovida y expectante. La vidente se paró, fue hacia las flores que ella misma había llevado en una cubeta y encontró una pequeña imagen de yeso pintado y de hechura rústica. La gente decidió llevarla al templo, conforme a la voluntad de la Virgen. Al llegar al pueblo, la procesión se encontró con otra procesión: las calendas que salían del templo para festejar a la Guadalupana. La gente obligó al sacerdote a recibir la imagen de yeso en la puerta, pero éste se rehusó a celebrarle su misa.

No sólo el párroco le negaba el reconocimiento. Había otra parte de la población que tampoco creía en la supuesta aparición. Tildaban a la vidente de loca o de bruja; se afirmaba que le daban ataques epilépticos; se extrañaban de que la Virgen la hubiese

elegido a ella, a pesar de estar viviendo en amasiato. Se rumoraba que su padre, allá en Acapulco, era espiritista y que también fue vidente; que pocos días antes, alguien le había regalado ciertos hongos a su cuñada, que los guisó e invitó a Alma Rosa a comer, por lo que probablemente se trataba de visiones; que estaba aleccionada por otras personas; que no se sabía el destino de las numerosas limosnas dadas para la Virgen (administradas por una comisión con cuenta mancomunada); etcétera.

Quienes creyeron en la aparición improvisaron un altar delante del sagrario y custodiaban la imagen día y noche, y no dejaban entrar al templo a los del grupo contrario, pues decían que sólo iban a provocar. El sacerdote objetaba que la Virgen pidiese un templo, pues desde hacía varios años no podían terminar con la reconstrucción del templo parroquial. Entonces los devotos recurrieron al sacerdote lefebvrista Manuel Esteban Camacho, suspendido por el arzobispo. Este sacerdote fue a la casa donde estaba la imagen a celebrar la misa. Una comisión acudió a ver al arzobispo, quien prometió una investigación, para lo cual era preciso que tuviesen paciencia y esperasen. El arzobispado posteriormente comisionó al P. Sergio, un sacerdote muy querido y respetado en la localidad, para que hiciera una inspección ocular. El grupo de la vidente temía que aquella visita implicase una nueva desautorización, y poco tiempo antes de que llegase el enviado, la Virgen mostró incomodidad en el templo y pidió ser llevada a la casa particular de los amigos de Alma Rosa. Allí era visitada con

mayor comodidad por sus devotos; aunque también iban sus detractores a provocar. Frases imprudentes e irónicas del párroco provocaron el enojo de los creyentes de la aparición, quienes corrieron al sacerdote con piedras y palos. Entre tanto, Alma Rosa seguía dando bendiciones, aconsejaba en nombre de la Virgen y --según dicen sus enemigos-- hasta daba la comunión.

La división entre aparicionistas y escépticos cubre, empero, otras divisiones fundamentales que por esos mismos días sufría el pueblo. En primer lugar está la división étnica: en la región, los indígenas mixtecos de la costa coexisten con mestizos, autodenominados "gente de razón", en relaciones asimétricas de reminiscencias coloniales. Los mestizos controlan prácticamente todos los núcleos de poder, tanto políticos como económicos. En contraparte, los indígenas monopolizan el poder simbólico religioso, aunque sea a costa de grandes sacrificios económicos. Son los encargados del templo parroquial, deben prestar sus servicios en forma gratuita al menos por un año. El escalafón inicia como topil de templo, pasa por el tequitlato, hasta llegar a secretario o fiscal... requisitos para llegar a ser representante de los indígenas en el municipio, supuesta vía para otros cargos mayores (aunque no hay ninguna disposición, los cargos superiores los controlan los mestizos). Además, los indígenas conservan el cuidado de los "santitos", que en el pueblo son imágenes "de paja" y figuras simbólicas llamadas "las ánimas". Éstas se guardan en la casa del mayordomo en turno, que cambia cada año; es el responsable

de organizarles su fiesta, de llevarlas a oír la misa que encarga al sacerdote y de dar de comer a la población. Ha habido algunos mestizos que también se han ofrecido para la mayordomía; pero no son aceptados. Éstos quedan, pues, exentos de esas erogaciones que empobrecen a cualquiera; pero, en cambio, resultan privados de la legitimidad que brinda lo sagrado.

Además de la división étnica, el pueblo atraviesa por otra división de índole política. Uno de los defensores de la aparición es el encargado del Comisariado de Bienes Comunales y ejerce el cacicazgo en la región. Efectivamente, aunque los indígenas perdieron sus tierras al ser privatizadas, esta persona se las ingenia para organizar invasiones y quitar a unos algunas hectáreas y prometerlas a otros, con lo cual ejerce indiscutido poder. Fue dicho comisario de Bienes Comunales quien propuso como candidata para la presidencia municipal a una mujer, Rodolfina, de escasa popularidad en las rancherías, pues ni siquiera vivía en la localidad y había llegado de Guerrero. Con esto se rompía, además, la tradición de que fuesen los ancianos quienes eligieran a las autoridades y se abrió el juego a los partidos políticos. La división comenzó al interior del mismo partido oficial, pues sectores priístas inconformes con la nominación de Rodolfina, pretendían sacar al comisario de Bienes Comunales y lanzaron su propio candidato, Elón Sánchez, peleando dentro del partido oficial el reconocimiento de su planilla. Al no obtenerlo, se inclinaron hacia el Partido Socialista Unificado de México (PSUM), que tenía

presencia significativa en la región, al oponerse al cacicazgo del comisario de Bienes Comunales. Como solución al conflicto, se formó un Concejo para gobernar, con representantes de ambas facciones. La gente cayó así en una gran apatía y desencanto por cualquier partido.

Los enfrentamientos políticos dividieron a la población indígena, ya que algunos de ellos estuvieron con Rodolfina y otros en su contra. Por consiguiente, hubo también dos representantes indígenas de la Iglesia, con pugnas de competencia. Por causa de esa división, la mayordomía de los "santitos" recayó por tres años consecutivos en una misma señora, doña Juana, a quien ya le resultaba gravosa, pues aparte de los gastos de la fiesta, los enseres le ocupan toda una habitación. Como quiera, el grupo que ella representa, es decir, los opositores a Rodolfina y al comisario de Bienes Comunales, se apropió de los "santitos", con lo cual despojaron al otro grupo de la legitimación religiosa. Estos últimos fueron acusados de no querer devolver ni el sello del municipio ni los enseres (sillas, candeleros, etc.) destinados a los "santitos", y de no permitir a los del otro grupo acercarse a venerar a las imágenes.

En ese contexto, el carisma indiscutido de Alma Rosa para atraer gente pudo ser aprovechado por el cacique, en los momentos en los que su poder comenzaba a menguar. No es extraño que hayan sido los comerciantes mestizos los primeros en apoyar a la vidente,

para de esta forma poder hacerse de una imagen --a la que procurarán prestigiar con milagros--, que fuese de alguna forma emblema de su grupo. En cambio, curiosamente son los grupos de indígenas simpatizantes del PSUM los más encarnizados opositores de la supuesta aparición mariana.

EL POZO MILAGROSO[1]

El 12 de febrero de 1972, Timoteo Reyes iba a su parcela, en San Nicolás Quialana, Zimatlán, para escarbar un pozo. Para obtener la propiciación sobrenatural, llevaba una imagen de la Virgen de Guadalupe y una veladora, que dentro de una lata colocó junto a la excavación. Por la noche vio un resplandor que interpretó como una aparición de la Guadalupana. Fue a dar parte a las autoridades y se corrió la voz, de manera que a la madrugada del día 13 ya había mucha gente que iba a ver el portento. Timoteo aseguraba que la Virgen le había "hablado al cerebro", y lo enviaba a testimoniar su fe. Poco a poco la noticia se fue difundiendo, de modo que tres días después era una verdadera romería de cientos de personas que llegaban a pie, en camionetas o autobuses especiales: del pozo había empezado a brotar agua milagrosa. Se decía que se podía ver a la Guadalupana en dos bolsas de polietileno puestas a la luz, o

[1] Porfirio Santibañez Orozco, "El pozo milagroso", *Mexico indígena*, núm. 20, enero-febrero de 1988, pp. 34-36.

en una manta, o en la lata que portaba la primera veladora.

Los vecinos de Quialana fueron con el sacerdote de San Pablo Huixtepec para que certificara el milagro. El párroco no fue al lugar y recomendó que trasladaran la imagen de la Guadalupana a la casa de Timoteo. Las limosnas se incrementaban, eran administradas por un comité, y se pretendía edificar un templo. Había mucha euforia y todo el mundo hablaba del suceso; pero el 18 de febrero, Timoteo Reyes --quien decía tener comunicación directa con la Virgen-- fue detenido por la policía secreta: un agente disfrazado de sacerdote. En el camino fue golpeado y torturado y argumentando que se encontraba mal de sus facultades, fue internado en el manicomio Granjas Cruz del Sur, de donde fue rescatado por la multitud. Desde entonces, el vidente fue custodiado por un grupo de 200 personas.

Estos acontecimientos tuvieron lugar en situaciones de conflictividad social en la región. Efectivamente, desde principios de febrero se habían desatado algunos conflictos agrarios y se temía que la autoridad de Timoteo fuese usada para azuzar a la gente. El asunto se complicó, pues el 23 de febrero se rumoraba de una nueva aparición de la Guadalupana en la cabecera parroquial, San Pablo Huixtepec. Ahora se trataba de un cántaro o de un bule con agua, dentro del cual se veía a la Virgen. La versión del sacerdote, que esta vez sí fue a averiguar, era que alguien, por ciertos intereses, había metido en el bule, perteneciente a la hija

de Timoteo, la figura recortada y encerada de la Virgen, que naturalmente flotaba en el agua. Supuso, acerca de la primera "aparición", que la veladora quemó el papel de la imagen, lo cual produjo una mancha ovalada que la fe del pueblo identificaba con la Virgen.

Esta interpretación del párroco no satisfizo a los devotos, quienes se enojaron aun más porque se llevó el bule. La gente se amotinó y trató de linchar al sacerdote. Un grupo de unas quinientas personas, encabezadas por don Timoteo y por el agente municipal, se trasladaron a Oaxaca para entrevistarse con el arzobispo Corripio Ahumada. Se hablaba de algunos milagros y de curaciones sobrenaturales. La Iglesia, en cambio, nunca dio ninguna opinión oficial, sino que simplemente ignoró el asunto y recomendó no dar crédito al "demente". Esta actitud pareció oportunista y ocasionó muchas críticas.

"EL INGENIERO EL GRAN DIOS"[2]:

En 1972 se inició la construcción de la presa Cerro de Oro, en

---

[2] Alicia M. Barabas "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", Guchachi'reza (*Iguana rajada*), núm. 35, Oaxaca, septiembre-octubre de 1992, pp. 2-12.
Miguel Bartolomé y Alicia Barabas: *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México* (Col. Presencias 19 y 20), INI-CONCACULTA, México.

la Chinantla. Este gran proyecto se llevó a cabo con un "pequeño" inconveniente: la reubicación de unos 26,000 indígenas chinantecos, cuyos lugares de residencia ancestral, con sus sitios sagrados y memoriales históricos, habrían de quedar sepultados bajo el agua. En ese tiempo de crisis y angustia, cuando la región era constantemente visitada por ingenieros y técnicos, tuvo lugar otra aparición de la Virgen de Guadalupe. El vidente elegido fue un sencillo campesino, y los mensajes dieron lugar a un movimiento sociorreligioso en oposición a la construcción de la presa. El actante sobrenatural que primeramente se apareció fue un extraño personaje: el Ingeniero el Gran Dios, enviado por Jesucristo, que además reunía las características del tradicional "Señor del Cerro", guardián ecológico y numen tutelar del territorio, quien impediría la expulsión de sus hijos. Poco después fue cuando se apareció la Gudalupana, que suscitó un culto salvacionista en un nuevo espacio sagrado: una cueva con un manantial en su interior, dentro de un alto cerro[3]. Numerosos peregrinos afluían al lugar, identificaban figuras sagradas en las oquedades y tomaban para sus curaciones el "agua bendita" del manantial.

[3] Son frecuentes estos lugares sagrados con cueva, laguna interna y cerro. Se trata de la antigua morada de Cosijo (Tlaloc), deidad de la lluvia, que vivía en una cueva (cfr. Marroquín, 1989: 90).

PROFETISMO LAICAL

El sacerdote, como principal encargado del mantenimiento del capital religioso, es sometido al concurso de fuerzas externas, sean grupos importantes de laicos, capaces de imponer a la Iglesia concesiones para sus respectivos intereses, sean otro tipo de agentes --el profeta, la secta herética o el brujo-- capaces de debilitar y poner en predicamento el poder de la Iglesia.

En los tres casos de aparicionismo reseñados, se hace presente un tipo peculiar de agente religioso opuesto al sacerdote, el **vidente**. Portador de un mensaje sobrenatural, su propuesta no se halla en el plano de la revelación heredada, sino que reivindica una comunicación personal con lo divino. En este sentido, participa de una forma específica de carisma personal, la del "extático" (Bourdieu, 1971: 18), que por las posibilidades que tiene de manipular lo sagrado y por el poder de dispensar bienes de sanación inmediata apelando a manifestaciones extraordinarias (voces, milagros, oráculos), en el medio indígena se acerca también al mago.

En estas apariciones se observa un apego al guión del relato guadalupano, pardigmático en el medio indígena: la Virgen, que prefiere, antes que al sacerdote, a un indio marginado, para solicitar un nuevo espacio de culto, alterno al oficial, en el

territorio del pueblo. En este esquema modelador, la falta inicial de credibilidad por parte del clero no es sentida como obstáculo insalvable, al menos mientras no se cuente con una prueba. Esta se presenta como impresiones extraordinarias en objetos de uso cotidiano (en lugar del ayate, la Virgen prefiere un tronco de árbol u objetos "kitsch", como la imagen de molde de yeso, la bolsa de polietileno, la lata de sardinas empleada como candelero, etc.)[4], y es acompañada de curaciones milagrosas y otros fenómenos sorprendentes.

Los tres videntes entraron en conflicto con el párroco del lugar. La Iglesia institucional no puede aceptar revelaciones particulares, que representan la religión libre, no sujeta a su control, amén del subjetivismo concomitante. Se siente la única depositaria de la fuente originaria de inspiración religiosa, de donde obtiene su autoridad. La Iglesia, desde estos presupuestos, descalificará al supuesto vidente y tratará de evidenciar la falsedad de la aparición (incluso puede, como en Quialana, recurrir al brazo secular). Los indígenas están predispuestos a aceptar las apariciones marianas, ya que en ellas prueban que lo sobrenatural asume su hábitat (su tierra, un árbol, una roca u objetos de su cultura). La autoridad del vidente estriba en su capacidad de

[4] Curiosamente, las apariciones marianas recientes se dan en objetos "pop": el vidrio de la ventana de una escuela en Tlaxcala, una formación rocosa, la mancha de humedad en la pared de un templo del D.F., etc. Ordinariamente se trata del óvalo evocador de la Virgen de Guadalupe o, como en Tututepec, de la forma triangular de la Virgen de la Soledad, que sólo algunos agraciados pueden ver con claridad.

comunicación directa con lo sobrenatural, con la seguridad que brinda la inmediatez. En nombre de la hierofanía puede entonces cuestionar al sacerdote: Alma Rosa increpa a éste su incredulidad o su irresponsabilidad de no acudir a indagar con seriedad sobre el asunto.

Para tener éxito, todo vidente requiere, tarde o temprano, del reconocimiento eclesial. Para conseguirlo, provocará atraer gran afluencia de gente, como instrumento de presión. Si lograra mantener la movilización de grandes contingentes laicales en forma duradera y constante, satisfaciendo tanto sus intereses religiosos como políticos, es probable que la autoridad religiosa termine dando el reconocimiento oficial, a cambio de que el vidente renuncie a cualquier tipo de magisterio alternativo a la doctrina eclesial, es decir, al precio de perder la continuidad de su mediación con lo sagrado. Por su parte, el clero tratará de ganar tiempo, para que el entusiasmo popular decrezca, y procurará apoyarse en otro sector del laicado, a fin de mantener el monopolio de la gestión religiosa.

Las tres apariciones reseñadas se dieron en momentos de crisis social, cuando cambia la correlación de fuerza en las relaciones intergrupales: en Tututepec, la división política y cultural del pueblo, por la que la facción caciquil mestiza había quedado privada de legitimación simbólico religiosa, cuando el sector indígena monopolizaba las mayordomías y los "santitos". La

aparición proporcionaba ocasión para que los primeros recuperasen para sí el orden numénico, arrebatándoselo a los indígenas, quienes gozaban del apoyo de la jerarquía eclesiástica. Alma Rosa se mostró demasiado vinculada al sector caciquil, lo que mereció el desconocimiento indígena, acaso el sector más proclive a las apariciones. Esto permitió al clero apoyarse en los indígenas para negar el reconocimiento. El grupo disidente recurrió entonces al sacerdote lefebvriano en demanda de legitimación oficial, sin tomar en cuenta que éste estaba siendo proscrito de la Iglesia.

En cambio, en Quialana, la Virgen sirvió de apoyo a los campesinos movilizados con motivo de un problema agrario, con lo que se liberaron del estigma de "bandoleros" con que se les pretendía desacreditar. En la Chinantla, el vidente favorecido por la hierofanía de "el Ingeniero el Gran Dios" y de la "Virgen de Guadalupe", representaba la resistencia étnica ante la desestabilización cultural provocada por la reubicación con motivo de la presa Cerro de Oro... Estas apariciones, pues, pueden ser comprendidas como mecanismos de resistencia social, en momentos en los que van en juego la identidad étnica y el territorio.

LA SUBVERSIÓN PROFÉTICA

Un elemento característico del profeta es la **ejemplaridad de su conducta**. A diferencia del mago, apoya su predicación en un estilo de vida, apegado a los principios religiosos y en una

actuación desinteresada. No es este el caso de nuestros videntes indígenas: Alma Rosa era criticada precisamente por vivir en amasiato y se hablaba de manipulaciones fraudulentes, parecidas, se decía, a las que había hecho anteriormente su padre para procurarse beneficios económicos (no obstante llevar una cuenta mancomunada). Sin embargo, su indiscutida personalidad carismática sólo podía corresponder a alguien que cree en su propia palabra. Alma Rosa parecía estar convencida de su carisma y eso le daba una fuerza que no hubiera podido obtener del fingimiento.

Además, está la salud mental de los videntes. La conciencia, tanto del profeta como del mago, suele permanecer ciertamente en esa área marginal de la cotidianidad racional, fronteriza entre lo anormal y lo extraordinario, entre una vivencia radical de fe y la locura. Es lo que se notaba en Quialana, donde metieron al manicomio al vidente, y en Tututepec, donde sus adversarios calificaban de loca a Alma Rosa, suponiendo que estaba bajo los efectos alucinógenos de los hongos.

El carisma extático de los videntes indígenas, al menos en los ejemplos aducidos, no parece ejemplificar la figura weberiana del "profeta", más derivada de un estilo de vida que de las manifestaciones extraordinarias. Es posible que la profecía tampoco se encuentre dentro de los cauces institucionales de la Iglesia católica, no obstante su preocupación por darle cabida para la renovación de la fe. Para posibilitarla, permite que las funciones

del sacerdocio sean desempeñadas por dos sistemas canónicos diversos: el clero diocesano, incardinado a una circunscripción territorial determinada y dependiente directo del obispo local, y el clero "regular", perteneciente a órdenes o congregaciones religiosas, con casas en diversos lugares tanto del país como del extranjero y dependientes del respectivo superior mayor, aunque sujetos también a las orientaciones pastorales de cada obispo local. Se supone que el clero diocesano sería el representativo del tipo del sacerdote; mientras que los religiosos, herederos de un carisma fundacional, corresponderían al tipo profético. De modo semejante, el espíritu profético de los laicos es recogido institucionalmente por los movimientos apostólicos, portadores de sus respectivas "espiritualidades", originadas por un carisma fundacional. Sin embargo, dada la rutinización del carisma, tanto los institutos religiosos como los movimientos apostólicos laicales suelen estar ya demasiado institucionalizados y su vida cotidiana demasiada regulada por la normatividad jurídica.

El profeta se distingue del mago en que éste demanda de sus adeptos ciertos comportamientos rituales meticulosamente prescritos; mientras que el primero exige un comportamiento ético como condición para agradar a la divinidad. El proceso de moralización se ha ido incrementando en las comunidades indígenas. Visto este proceso como un continuo, partiría de los componentes mágicos de la religión indígena (los tabús, las contaminaciones profanizadoras, los sacrificios rituales de los chamanes), y

pasaría por la moralidad convencional promovida por los sacerdotes tradicionalistas. Los nuevos grupos protestantes promueven un moralismo riguroso, al prohibir el alcohol, el tabaco, los bailes y ciertas modas; pero se conservan en este nivel individualista, como también lo propalan las religiosidades clasemedieras de los emigrados. El otro extremo del continuo lo representaría la religiosidad liberacionista, la cual hace conciencia de un comportamiento ético a nivel social, por estructuras sociales más justas.

Los grupos de tipo pentecostal, que ejercen un carisma místico o extático, pueden fungir como grupo profético al interior del poblado, ya que presentan otra forma de religión supuestamente más apegada a los principios evangélicos, en contra de la religiosidad tradicional, centrada en los santos, a la que denuncian por sus componentes mágicos o "paganos". Sin embargo, su gusto por el trance y la sanación por la fe, los hacen también participar de la magia. Al mismo tiempo, su organización interna --con un cuerpo doctrinal bien definido, con pastores intercambiables que recibieron una formación curricular especializada y con un culto que da pie a mayor improvisación, pero que se sujeta a un esquema bien tipificado-- los hace aparecer como otra Iglesia alterna.

Si el sacerdote suele tener una función conservadora del orden social, el profeta es el agente de los tiempos extraordinarios, de los momentos de crisis. Por lo tanto, al desacralizar las

instituciones culturales (es decir, cierto momento en las relaciones sociales canonizadas por lo divino), subvierte el orden simbólico, contribuyendo así a desestabilizar el sistema vigente, y si logra movilizar importantes sectores de la población, a legitimar a las fuerzas opositoras. Por todas estas razones, es posible que cierto sector del clero diocesano oaxaqueño pueda representar mejor el papel del "profeta", ya que por su religiosidad liberacionista es contestatario del proyecto social dominante y crítico de las contemporizaciones eclesiales con dicho poder. En cuanto reproductores del sistema eclesial y en cuanto a la administración continua del culto ordinario, mantienen su papel sacerdotal; pero la religiosidad que portan los hace ser críticos de la institución, especialmente en las relaciones extradiocesanas, y su palabra mantiene la frescura del carisma. Su viabilidad dependerá de que logre llegar a sectores significativos del pueblo, con conciencia de sus intereses objetivos, en una situación de crisis de relativa significación.

EL RITUAL DE INFORTUNIOS

Además de los ritos ejecutados por el sacerdote y de la prédica moralizante del profeta, hay momentos de desesperación ante una situación de precariedad múltiple y acendrada, en los que el pueblo pobre necesita de intervenciones inmediatas y seguras. Los sacerdotes suelen responder a ellas mediante prácticas que la feligresía reinterpreta en sentido mágico (bendiciones, rogativas, etc.); pero cuando éstas no producen pronto el resultado esperado, se recurre a los magos, con conciencia de estar solicitando a otro actante sobrenatural contrario a la divinidad oficial.

Desde la antigüedad existen dos modelos religiosos en pugna: el romano y el griego. El cristianismo ibérico se acercaba más al primero, por su carácter "apolíneo", es decir, preocupado por el orden y la armonía y por una casuística jurídica moral. En cambio, la religión mesoamericana guardaba ciertas semejanzas con el modelo religioso griego y su carácter dionisíaco, es decir, sentía atracción por el éxtasis chamánico, la embriaguez, la orgía, la sanación y la fertilidad. Lo "apolíneo" reprime siempre a lo "dionisíaco", que en el cristianismo apenas atisba detrás de los carismas del Espíritu Santo. La deidad cornuda del modelo dionisíaco (el dios Pan, el fauno o el centauro) fue reservada para figurar al diablo y sus seguidores, que aún persistían en el medievo, fueron tildados de brujos.

Desde que en la primera evangelización los misioneros redujeron a demonios las antiguas deidades y proscribieron a sus sacerdotes como a "brujos", la cosmovisión antigua --acaso refuncionalizada y promovida desde conventículos sacerdotales clandestinos-- se fue refugiando en el consultorio del curandero, tolerado gracias al atraso médico del régimen colonial español. En la antigüedad prehispánica, el ritual de infortunios para casos extraordinarios había sido cumplido por una gran cantidad de agentes especializados, muchos de los cuales pueden aún encontrarse actualmente: los **adivinos**, que consultan los granos de maíz; los **chamanes**, especializados en el trance producido por alucinógenos; la gran variedad de **curanderos**, con sus técnicas más diversas (sobadores, curadores de "espanto", sopladores, etc.); los **letrados**, que indicaban el animal adecuado para el sacrificio y que aún hoy suelen ir a sacrificar secretamente a las cuevas, en demanda de la lluvia y, por supuesto, los **brujos**, negros o blancos, herederos del antiguo nahualismo y que eran considerados como poderosos protectores del poblado.[5]

Todos estos agentes suelen ser tratados por la religión oficial bajo la genérica categoría de "brujería" y podrían desempañar sociológicamente la misma función genérica del "**mago**" weberiano, si bien con matices diferentes. Los antropólogos han distinguido claramente la diferencia entre magia y religión

---

[5] En la actualidad, el antiguo nahualismo, con funciones positivas de protectorado, se sincretizó con la brujería medieval, de signo satánico, lo que le da una connotación ambigua.

(Malinowsky, 1974; Frazer, 1890). Caracterizan a la primera porque el mago trabaja apoderándose por coacción de la fuerza sobrenatural, mientras que en la religión, los sacerdotes dirigen sus plegarias para convencer a los dioses de intervenir. Sin embargo, dice Weber que la oposición entre los poderes sobrenaturales, dioses y demonios, se expresa mediante diferentes tipos de acción religiosa, originados en la misma división del trabajo religioso: los *brujos* suelen ser los sacerdotes de la antigua religión, reducidos a este rango inferior por la religión dominante. Atienden las necesidades de las clases subordinadas, siempre más apremiantes e inmediatas, en tanto que los sacerdotes se dedican al culto regular establecido y atienden las necesidades de legitimación de las clases urbanas, justificando el orden social vigente.

Todos estos "magos" tuvieron alguna forma de iniciación (por lo general, un llamado en un sueño durante una enfermedad), que posteriormente perfeccionaron con algún tipo de formación; trabajan en cierta semiclandestinidad tolerada, y cobran fuertes cantidades por su servicios. Como muchos de ellos emplean en sus curaciones algunas sustancias sagradas (aceite del Santísimo, agua bendita, etc.), deben mantener cierta comunicación con los sacerdotes, con los cuales procuran tener buenas relaciones, dada la capacidad de desacreditación que les reconocen. Los conflictos entre ambos agentes son del mismo tipo de conflictos entre la Iglesia oficial y el catolicismo cultural indígena -con su buen componente mágico

e inmediatista-, cuyas tremendas consecuencias fueron relatadas en los sucesos de Cajonos (capítulo 1).

CONCLUSIÓN

Dada la imbricación de roles, a veces el sacerdote, cuando posee personalidad carismática y desempeña algún liderazgo mesiánico derivado de su religiosidad liberacionista, asume el papel de profeta; mientras el ritual sacramentario desempeñado por ciertos laicos --como los "rezanderos"-- se reinterpreta en forma mágica, acercándose a la función chamánica. Los agentes laicos, dada su pertenencia a la comunidad local, de la cual son en cierto modo representantes ante el clero, tienen mayor facilidad de negociación, obligan a los sacerdotes a ciertas concesiones, en nombre de la religiosidad popular. En cambio, los profetas y videntes, que actúan en nombre de la divinidad, no aceptan negociar con los agentes institucionales, sino que requieren simplemente su reconocimiento.

Aunque estas tensiones se dan al interior de la organización eclesial, el poder político puede apoyar a uno o a otro, aprovechando la motivación religiosa. Los caciques yalalatecos optaron por apoyarse en los párrocos; mientras que los de Tututepec prefirieron hacerlo en la vidente. En Teojomulco, la autoridad se valía del grupo protestante; pero no tuvo empacho en enviar

discretamente a los violentos a consultar a los chamanes y a los brujos. La riqueza de la dinámica religiosa, como se ve, tiene grandes posibilidades de juegos y apoyos al poner en movimiento las reservas religiosas de la población.

Tomando en cuenta los tipos de agentes religiosos, la conflictividad del campo religioso no sería "diádica", sino "**multipersonal**", según la tipología propuesta por Caplow (1968) y Rex (1981: 31-47), en la que resulta importante el tercer actor. El caso de Teojomulco es particularmente ilustrativo: el antagonismo bipolar de dos pueblos en lucha frontal pudo ser desactivado gracias a la mediación del grupo de catequistas, que deslegitimó al sector más violento. Éste, entonces, pretendió a su vez deslegitimar como traidores a los catequistas; pero ahora tocó a la comunidad protestante ejercer la función de juez y con su discurso coincidente de no-violencia, inclina la balanza en favor de los catequistas, impidiendo que fuesen objeto de represalias.

La confrontación entre agentes se da siempre en oposiciones binarias --sacerdote / profeta, sacerdote / brujo, profeta / brujo--; pero al mismo tiempo, cada actor tiene en mira a la congregación laical como tercer actor: el agente religioso tiende no sólo al reconocimiento oficial, sino a allegarse sectores significativos de laicos, con intereses disímbolos: mestizos / indígenas en Tututepec; protestantes / violentos en Teojomulco; caciques / opositores en Yalalag, etc. Los diversos grupos de laicos, a su

vez, ponen sus condiciones y aprovechan el conflicto para obtener concesiones a sus intereses extrarreligiosos. Nos encontramos, pues, ante una típica situación de mercado, tal como la describe Simmel, en la que los proveedores compiten entre sí por ganarse la clientela, o los compradores compitan también buscando ser favorecidos por el proveedor.

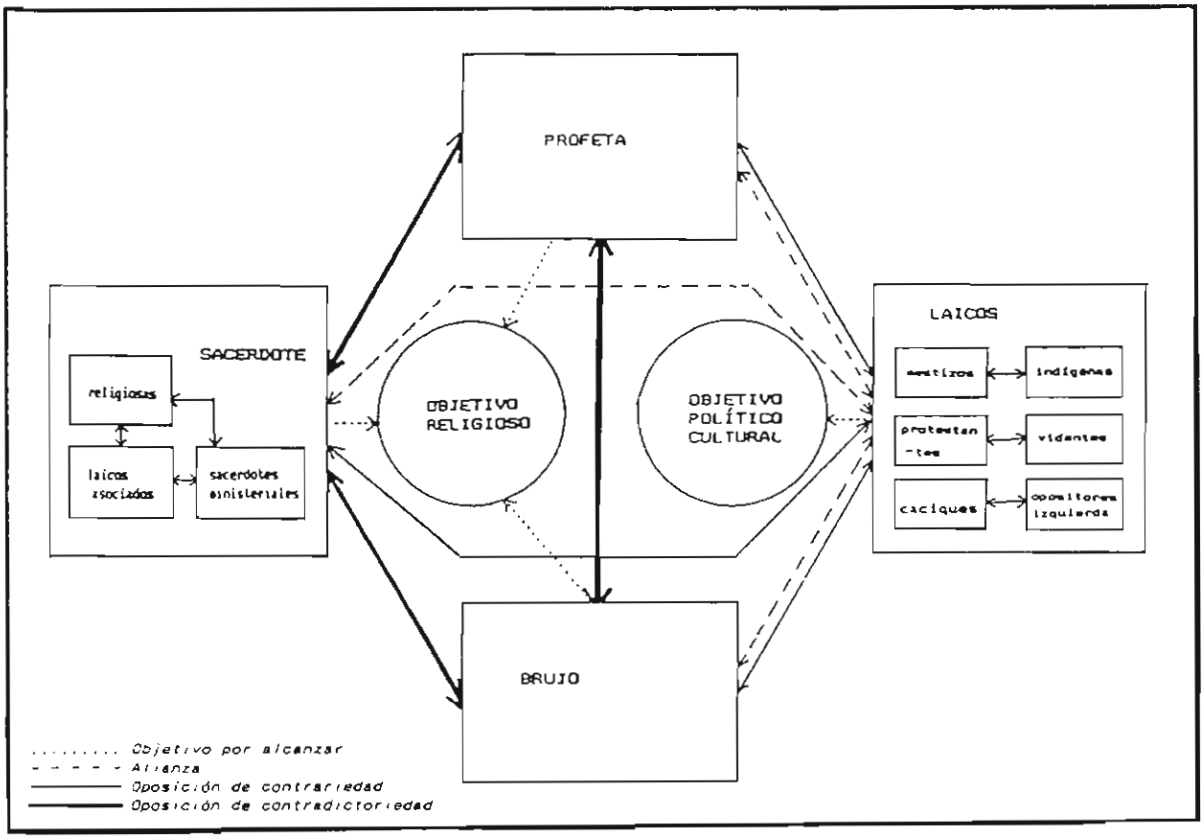
Como en el caso de las religiosidades, en la lucha por obtener su doble objetivo religioso (la oficialidad o la clientela laical), los actores religiosos se entrecruzan, nuevamente, con actores de otros campos, que persiguen objetivos diversos, los cuales resultarían de algún modo afectados al traslaparse la conflictividad religiosa a su plano: es posible que lo que esté en juego sean intereses económicos (las tierras disputadas entre Texmelucan y Teojomulco, las de Quialana, las expropiadas por la presa Cerro de Oro, etc.), políticos (cacicazgos clericales, conflictos con caciques), sexuales (afectada al ocupar las religiosas ministerios sacerdotales), étnicos (la vidente de Teotitlán favorece a los mestizos contra el monopolio simbólico de los indígenas), etc. Esto hace todavía más intensos los conflictos y permite a cada actor, alianzas con actores extrarreligiosos; aunque pueda tener con ellos otras tensiones secundarias.

Las estrategias dependerán de cada tipo de actor: el sacerdote aprovechará su condición de oficialidad para deslegitimar al profeta o al chamán; el brujo aprovechará su vinculación con la

base indígena para obtener concesiones a las costumbres ancestrales, y el profeta denunciará la corrupción o contemporización del cuerpo sacerdotal, o el "paganismo idolátrico" del chamán. **La resolución** de los conflictos no dependerá tanto de la fuerza propiamente simbólica que cada actor maneje, sino de la fuerza de los grupos laicales que logre movilizar (Bourdieu, 1971b: 17).

DIAGRAMA 10

CONFLICTO ENTRE AGENTES RELIGIOSOS



PARTE IV

RELIGIÓN Y POLÍTICA

Habiéndose reseñados los conflictos que se dan entre sistemas religiosos o al interior del mismo sistema eclesiástico, toca ahora reseñar ciertos conflictos se dan fuera de la institución religiosa. Se trata de conflictos de índole sociopolítica, en los que lo sagrado interviene simplemente legitimando a uno de los bandos contendientes. La primacía de lo político sobre lo religioso no es coyuntural. Carl Schmitt (1963) observó que los conflictos políticos se distinguen radicalmente de los demás, ya que en aquéllos la enemistad se da en un conjunto de individuos agrupados que afronta a otro conjunto de igual naturaleza, es decir, se trata de un "enemigo público". La naturaleza de la confrontación "amigo /enemigo" es tan potente y determinante que, una vez que se provoca este agrupamiento, el antagonismo no-político pasa necesariamente a segundo plano, sea éste de índole religiosa, económica o cultural (citado por Birnbaum, 1992: 257).

La confrontación política estudiada adopta la forma "diádica" (en el modelo de Rex), la cual en principio implica, como se sabe, antagonismos llevados al límite de exclusión. El recurrir a lo sagrado añade además el peso de definitividad propio de las guerras de "religiones". En cuanto al nivel localizado (en el esquema de Melucci), no se dan propiamente al interior de la organización eclesial; aunque por supuesto las tomas de posición política de

algunos agentes religiosos repercuta en dicha organización. El ejemplo elegido descarta también el nivel del modo de producción,[1] y más bien se ubica a nivel del sistema político dominante, en el que, sin embargo, se llevó la confrontación hasta el límite mismo de tolerancia, al pretender romper con la hegemonía del partido de Estado.

La legitimidad que lo religioso da a lo político no es algo reciente. Como se mencionó anteriormente (vid. p. 493), la autoridad monárquica estaba sacralizada y se creía que el rey era capaz de curar ciertas enfermedades (Le Goff, 1986: 52-64). Kantarowitz (1985) estudia las ideas teológicas que sustentaban ese poder sobrehumano de los monarcas y que les atribuían un doble cuerpo: en cuanto humanos, eran limitados y falibles, pero en cuanto reyes, no podían fallar. La modernidad comienza con la laicización del poder, si bien la Iglesia retuvo todavía una buena cuota de él durante el Estado liberal, cuando supuestamente quedó al margen del gobierno temporal.

Es prácticamente hasta nuestros días, cuando la institución eclesiástica pierde su poder público (Galbraith, 1988: 189-193). Los eclesiásticos constantemente proclaman mantenerse al margen de los conflictos políticos. Sin embargo, no hay que olvidar aquella

[1] No se encontraron en la Oaxaca de este período, situaciones de confrontación revolucionaria en los que la religión interviniese y que plantearan la transformación radical de toda la vida social, hasta sus mismos fundamentos económicos. Los acontecimientos recientes de Centroamérica podrían ser ejemplos de ésta situación.

modalidad del poder, estudiada por Bachrach y Baratz, en la que bajo la apariencia de neutralidad, una no-decisión frustra demandas de cambio antes de que puedan ser formuladas, lo cual equivale a una decisión de apoyo al sistema (Lukes, 1985: 14-15). No sólo los conflictos sociopolíticos tienen repercusiones en el campo religioso, sino que las contradicciones al interior de dicho campo religioso tienen también repercusión en el campo político: al respecto son conocidas las reflexiones de Foucault acerca de cómo el poder "pastoral" --aludiendo razones de cuidado del "rebaño"-- controla a los individuos aun en su vida más íntima. Dicho autor observa cómo tal actitud "pastoral" se ha desplazado de los monasterios al moderno Estado benefactor (1982 y 1988: 227-244).

En los conflictos hasta ahora reseñados, ha habido algunos en los que se ha podido ver cómo situaciones de agitación sociopolítica influyen en la dinámica religiosa. Se recordará, por ejemplo, cómo la oposición de un sector de Aloapam a la política forestal del grupo caciquil fue recubierta con conversiones evangélicas; o cuando otra oposición a la política forestal caciquil de Itundujia propició la movilización provocada por el cura; o cuando la violencia entre Teojomulco y Temelucan ocasionó el surgimiento de una corriente profética entre los catequistas, etc. En esta parte, en cambio, se tratará de mostrar cómo lo religioso puede también influir en los conflictos de índole estrictamente política.

CAPITULO 10

LAS ELECCIONES DEL 89

EL PROCESO ELECTORAL

El ejemplo elegido para ilustrar este aspecto fueron las elecciones estatales del 6 de agosto de 1989. Su comprensión no puede prescindir de las elecciones presidenciales de 1988, cuando emergió una importante exigencia de democracia y una notable participación ciudadana, mediante el fortalecimiento de la oposición, unificada en torno al Frente Democrático Nacional (FDN). En Oaxaca, los partidos agrupados en el FDN triunfaron entonces en 156 municipios; aunque algunos observadores elevaban la cifra a los 200. Las secuelas de inconformidad que dichas elecciones dejaron y la convicción de haberse fraguado un gigantesco fraude, cristalizaron en avances sustanciales respecto a la democratización del país y, por ende, del Estado.

Un año después, Oaxaca se preparaba para renovar sus 570 ayuntamientos, todavía bajo los impulsos de aquel aire saneador; aunque la frustración ya se había dejado sentir con las elecciones

de otros estados. Ciertamente en Baja California se había reconocido el triunfo del Partido de Acción Nacional (PAN); pero en cambio, Michoacán, al escamotear el triunfo al Partido de la Revolución Democrática (PRD), fue una muestra palpable de que se continuaba con los mismos vicios, corroborada por las demás elecciones de aquel mismo año en Chihuahua, Durango, Zacatecas y Campeche, de las que Oaxaca tampoco habría de ser excepción (Yescas, mimeo).

1. En la etapa preelectoral, resultó interesante la conformación de las planillas partidistas. El Partido Revolucionario Institucional (PRI) se encontraba dividido y eligió como delegados a gente alejada de la realidad política de sus localidades, provocando inconformidad entre sus bases. Para elegir a sus candidatos a presidentes municipales, el PRI empleó tres procedimientos distintos. El más utilizado --calculado entre 468 y 529 municipios-- fue el llamado "respeto a usos y costumbres": es sabido que hasta hace poco, en el medio indígena, donde ha habido poca conciencia de la nacionalidad mexicana y de proyectos que superen el localismo, la responsabilidad real en la elección de los miembros del ayuntamiento recaía sobre el grupo concejal de "principales" o "ancianos". Éstos proponían a los candidatos, de acuerdo con el escalafón recorrido en el "sistema de cargos" y con los méritos de las personas --por ejemplo, la vía de las mayordomías--, para ser elegidos en forma bastante democrática. Al no ser remunerados estos cargos, resultaban poco atractivos --sobre

todo cuando se elevó de uno a tres años el tiempo de servicio-- y muchas veces eran aceptados bajo coacción, tan sólo como un servicio al pueblo, al término del cual pasaban a formar parte del Concejo de Ancianos. Para cubrir el requisito formal exigido por el gobierno central, el cabildo electo era inscrito como planilla del partido oficial,[2] de modo que muchas veces todas las boletas eran llenadas por algún funcionario (Díaz, 1987).

La segunda forma de elección para los candidatos priístas fue la de "convenciones sectoriales", en unos 14 municipios con escaso margen de conflictividad, especialmente las ciudades mayores del estado. La forma anterior de designación mediante "usos y costumbres", poco a poco había ido entrando en descomposición: las influencias de algunas personas en la capital del estado, procuraron que la designación de la planilla viniese de fuera, nombrada directamente por el PRI estatal. Esto reforzó el poder de los nuevos caciques, con influencia en el exterior, que rotaban entre ellos el poder, y fue visto como una expropiación hecha al pueblo en cuanto a la designación de sus gobernantes. Ahora las supuestas "convenciones" no son sino designaciones directas de la presidencia del comité distrital electoral del PRI. Los aspirantes, de todos modos, buscan algún padrino de influencia en el partido y procuran cierta publicidad.

La última forma, que presentaba cierta novedad, fue la

---

[2] El PRI es visto todavía en algunas comunidades como una instancia gubernamental, al punto que su dirigencia es nombrada por el mismo ayuntamiento, como uno de los "cargos" del sistema.

consulta directa a las bases, empleada en 29 municipios, es decir, aquellos que resultaban más conflictivos. Entre éstos, estuvieron los de Juchitán, Tehuantepec, Huajuapam, Tlacolula, Tututepec, Sola de Vega y Zimatlán, que justamente, son los que se tomarán como ejemplos para esta investigación. Esta última forma de selección llegó a evidenciarse como una farsa, lo que provocó gran descontento entre las filas priístas, y fue así otra causa de su debilidad.

Es indudable que la cultura política del medio indígena se ha ido transformando y que ha aumentado su nivel de conciencia. En algunos lugares logra formarse una oposición alternativa al poder heredado de los caciques. Al principio, la planilla opositora pugna por ser reconocida por el partido oficial. Si lo logra, será una auténtica victoria popular, por más que en los resultados electorales aparezca como simple victoria del PRI. En realidad se trató de un auténtico triunfo contra los caciques; pero como se dio al interior del mismo partido oficial, suele pasar desapercibido por muchos analistas desconocedores del medio indígena. Si por sus intereses o compromisos con el poder local, este partido no les da reconocimiento, en este caso acudirán a los partidos de oposición, sin atender siquiera a su línea ideológica, sino simplemente aceptando a cualquiera que le preste su registro de manera incondicional.

Los indígenas siguen concibiendo a los partidos políticos como

instituciones que dividen al pueblo (igual que las sectas protestantes). No saben cómo trabajar con ellos en un cabildo plural y qué hacer entonces con el Concejo de Ancianos y el escalafón de cargos. Tampoco suelen creer en ellos y saben que en caso de que triunfasen, lo único que ganarían serían mayores dificultades para obtener los subsidios necesarios para el municipio. Sin embargo, poco a poco estos partidos, o mejor, organizaciones opositoras locales, han forjado una presencia creciente y son contemplados como alternativa.

La izquierda se había propuesto inicialmente presentarse nuevamente unida, con la experiencia de las elecciones del 88. Sin embargo, desacuerdos entre el PRD, por una parte, y el Partido Popular Socialista (PPS) el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM), el partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN) y el Partido Social Demócrata (PSD) por la otra, provocaron dos frentes distintos. Para más, el PAN hizo tardíamente una petición formal, aceptada por la Comisión Estatal Electoral, de no aceptar candidaturas comunes postuladas por varios partidos. Por cierto que el PAN se hallaba entonces dividido: la vieja guardia, representada sobre todo por Perla Woorlich, fue desplazada por los neopanistas, quienes estaban acusados de ciertas complicidades con el gobierno, así que el partido se encontró debilitado. De esta forma, los partidos presentaron sus planillas para los siguientes municipios: el PRI en 570 municipios, el PFCRN en 71, el PRD en 64, el PARM en 64, el PPS en 47 y el PAN en 31.

En la jornada electoral no sorprendieron las acusaciones de fraude al partido oficial --robo de urnas, padrón electoral rasurado, voto múltiple, no acreditación de representantes de oposición, etc. Una novedad fue la llamada "operación tequio", consistente en movilizar todo el aparato administrativo para ofrecer apoyos materiales y económicos a las comunidades a cambio de votos para el PRI. Todo esto provocó algunos incidentes violentos durante la jornada electoral. Sin embargo, la inconformidad mayor se manifestó en la etapa postelectoral, al conocerse los resultados. Por lo pronto, se reconoció un elevado índice de abstencionismo: más del 65%, a diferencia de 1986 en que alcanzó apenas el 47%. Hubo bloqueos de carreteras y unos 20 palacios municipales tomados, marchas de protesta hacia la capital del estado y otros recursos, que obligaron al gobierno estatal a la negociación. Pese a todas las irregularidades, el PRD permaneció como segunda fuerza electoral, con 14 municipios reconocidos; el PARM le siguió con 7; el PAN con 6; el PFCRN con 3, y el PPS con uno.

EL DISCURSO ECLESIÁSTICO

A nivel nacional, la política eclesiástica respecto a las elecciones también había venido variando. El antigobiernismo visceral de ciertos sectores eclesiásticos mexicanos, producto de

una historia de humillación y acoso, así como el temor la supuesta amenaza antirreligiosa del comunismo tradicional, habían evidenciado ciertas simpatías por el PAN y en menor escala, por el PDM, considerados partidos de inspiración cristiana. Sin embargo, la situación del "*modus vivendi*" o entendimientos cupulares periódicos y la libertad que de hecho la Iglesia disfrutaba, habían ido disminuyendo las prevenciones respecto al partido oficial.

No sucedía así con los prejuicios hacia la izquierda, ahora extendidos hasta la misma izquierda cristiana, al quedar sometida la teología de la liberación a la condición de sospecha. Los cristianos, empero, habían ido logrando reconocimiento entre los militantes en favor de un cambio estructural. Eran numerosas las experiencias de lucha con participación de cristianos en cuanto tales, sea dentro del país, sea en Latinoamérica, sobre todo en la cercana Centroamérica, y tenían un muy merecido lugar entre las corrientes integradoras de un partido de izquierda de nuevo cuño. De esta forma, para las elecciones presidenciales del 82, un grupo de cristianos pertenecientes al Partido Socialista Unificado de México (PSUM) habían difundido un folleto que invitaba, mediante debida argumentación teológica, a votar por su partido. La respuesta de las autoridades eclesiásticas no se hizo esperar, y el cardenal Corripio Ahumada publicó una circular que prohibía expresamente a los católicos votar por la izquierda, esgrimiendo argumentos de un pasado ya fuera de lugar.

En tales momentos, la carta pastoral de los obispos de la región Pacífico Sur, "Vivir cristianamente el compromiso político", del 19 de marzo de 1982, tuvo gran impacto a nivel nacional y pareció profética, por el reconocimiento hecho a la libertad de opción política de los cristianos. En ella, el arzobispo metropolitano don Bartolomé Carrasco, su obispo auxiliar, los obispos de San Cristóbal de las Casas, de Tehuantepec, de Tuxtepec, de Tapachula y los obispos de las prelaturas Mixepolitana y de Huautla (los más representativos de la región Pacífico Sur), hicieron un meritorio esfuerzo por la educación de la conciencia política de su feligresía, mayoritariamente indígena. Partían de una análisis social de la región, denunciando múltiples injusticias. Ante esto, habría que revalorar la política, tan despreciada por muchos campesinos debido a múltiples errores y a la corrupción. Los obispos pretenden dar una "*palabra*" orientadora tanto a los cristianos que se están comprometiendo en número cada vez creciente en la acción política, como también a aquellos que prefieren no participar. También advierten para que el pueblo sepa interpretar adecuadamente las acusaciones de "comunistas" o "vendepatrias" lanzadas a cristianos laicos o clérigos, en cuanto tocan temas políticos... La fe cristiana no desprecia la actividad política; pero es necesaria la formación crítica de la conciencia del pueblo, en lo cual la Iglesia tiene la tarea de animar y renovar la política con espíritu cristiano. "Nuestro criterio fundamental en la política --dicen-- es el pobre, combatir la pobreza social." No todos en la Iglesia tienen las mismas

responsabilidades: los laicos habrán de participar en la política de partidos; sin su participación la conversión de la sociedad no puede ser integral. Los dirigentes cristianos pueden entrar en política partidista siempre que no usen su autoridad para obligar a sus hermanos a adherirse a un determinado partido. Los sacerdotes y obispos, por ser ministros de la unidad y para tener mayor libertad de evangelizar, hacen política en sentido amplio, sin militar en algún partido político. "El criterio general será que cada uno determine su responsabilidad y discierna en buena conciencia las actividades en las que debe participar, quedando a salvo la responsabilidad del desarrollo integral y la apertura a los valores espirituales."

Si para las elecciones presidenciales del 82 la postura, más respetuosa, de los obispos de la región Pacífico Sur había contrastado con aquella más rígida de la cúpula jerárquica del centro, para las elecciones del 88 las cosas habían cambiado. La insistencia del delegado apostólico con respecto a modificar el estatuto jurídico de la Iglesia había alentado mayor presencia pública de los obispos. Algunos políticos tradicionales, con prejuicios jacobinos, alertaban contra lo que interpretaban como injerencia indebida y temían que la Iglesia ejerciese su influencia, inclinando al electorado hacia determinda opción. El gobierno acababa de aprobar las enmiendas al artículo 343 de la Ley Federal Electoral, que prohibían al clero, bajo amenaza de grandes sanciones económicas y hasta penales, expresar en público o en

privado sus preferencias políticas.

Por la parte eclesiástica, aquellas tesis sostenidas un sexenio atrás por un grupo aislado de obispos, se habían convertido en el sentir general: la insistencia del papa en varios de sus discursos, sobre todo ante la crisis centroamericana (donde varios sacerdotes ocupaban puestos de elección popular); la mejor asimilación del documento de la Tercera Conferencia Episcopal celebrada en Puebla en 1979, y la publicación del nuevo Derecho Canónico (can. 287 par. 2), todo esto había clarificado cierta normatividad eclesial aceptada por la comunidad política nacional: la Iglesia reivindica su derecho de orientar a nivel amplio la conciencia política de la feligresía. Quedando a salvo los principios fundamentales del cristianismo (negados por algunas ideologías extremas), los cristianos pueden comprometerse con el partido que mejor les parezca. En cambio, los ministros de culto, por ser "factores de la unidad", no pueden militar ni promover ningún partido político concreto;[3] pero en cuanto ciudadanos, tienen derecho de ejercer su voto activo.

Efectivamente, para las discutidas elecciones presidenciales de 1988, la Iglesia se mantuvo relativamente al margen, si bien

---

[3] "Los sacerdotes, también ministros de la unidad y los diáconos deberán someterse a idéntica renuncia personal [de toda ideología político-partidista]. Si militaran en ella, correrían el riesgo de absolutizarla y radicalizarla, dada su vocación de ser 'los hombres de lo absoluto'" (Documentos de Puebla, II parte, caps. II-V núm. 527, CELAM, 1979).

algunas diócesis, como la de Chihuahua, organizaron "talleres sobre democracia", para formar "conciencia política general". En la toma de posesión del presidente Salinas de Gortari se invitó a la cúpula jerárquica, como augurio de que se haría realidad la modificación legal por tanto tiempo exigida, y el delegado apostólico vigilaba cuidadosamente que ningún obispo obstaculizara el proceso con declaraciones imprudentes. Lo acontecido en Oaxaca ilustra hasta dónde la supuesta neutralidad religiosa es posible y las formas como se manifiestan, en una situación legal tan delicada, tanto civil como religiosa, las ineludibles preferencias políticas del clero.

Para estos comicios, el arzobispo metropolitano don Bartolomé Carrasco escribió una exhortación pastoral donde proponía "algunos principios que iluminen desde el Evangelio su actuación en la vida pública". Hace mención de las elecciones del 6 de julio de 1988, en las que reconoce un aumento considerable de conciencia cívica; pero al mismo tiempo, lamenta las irregularidades y fraudes que, según opinión generalizada, se dieron. Insiste en el deber de votar y condena enérgicamente el fraude electoral. Reconoce la importancia que tienen las autoridades municipales en el medio indígena y exhorta a los triunfadores "a servir a la comunidad y no servirse de ella"; apoya el derecho de las comunidades indígenas a elegir a sus autoridades de acuerdo con sus costumbres; pero se opone a que algunas personas signen las boletas sin informar a los ciudadanos y menos sin su consentimiento. No manifiesta preferencia por ningún

partido, con tal de que se respete debidamente la dignidad del hombre, y exhorta a las comunidades a no dividirse a causa de los partidos.

Apoyando esta exhortación y la doctrina reciente sobre la participación política, cada sacerdote aplicará su instrucción a la realidad local. El énfasis que ponga en determinados puntos será lo que revele las propias preferencias políticas, que no obstante las restricciones civiles o eclesiásticas, resultan imposibles de ocultar. En la etapa postelectoral, el mismo señor Carrasco se pronunció por el respeto a la voluntad popular y manifestó preocupación por los brotes de inconformidad, advirtiendo que la responsabilidad no era exclusiva "del partido a quienes les era imputable una manipulación inmoral del electorado".[4]

MUNICIPIOS CONFLICTIVOS

UNA EFÍMERA PRIMAVERA

Por una inveterada tradición, Juchitán se ha destacado por su actitud combativa y rebelde. Durante la Colonia, gestó por lo menos dos rebeliones hacia una restauración de tipo milenarista, y en el

[4] Semanario *Proceso*, núm. 668, 21/VIII/89.

siglo pasado fueron frecuentes la confrontación entre los istmeños y el gobierno estatal. La formación de una élite local tuvo dos efectos importantes: por un lado, hizo innecesarios los controles de las políticas nacionales, cuyos aparatos no estuvieron tan presentes en la región. Por otro lado, la formación de dicha élite reforzó los valores culturales regionales, tales como el uso de la lengua zapoteca y sus fiestas. Este orgullo étnico había fungido como resistencia ante proyectos desarrollistas modernizadores, tales como la construcción de la presa Benito Juárez, de la carretera Panamericana y de la Transístmica, y, posteriormente, la formación de la macrounidad petrolera, con el consiguiente marginalismo urbano de Salina Cruz (Muro, 1994).

Estas obras habían ocasionado fuertes transformaciones sociales: despojo de tierras a campesinos, paso del régimen comunal de la tierra al privado, gran flujo de población migrante hacia Salina Cruz, con el consiguiente crecimiento urbano y las carencias de servicios públicos. Había, pues, un clima de descontento general, que pudo ser canalizado políticamente por algunos jóvenes profesionistas que habían participado en México en el movimiento estudiantil del 68. Se formó así una oposición, que desde entonces participaría con planilla independiente. En 1972 se creó la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), que poco a poco fue adquiriendo mayor influencia política.

Por aquel entonces, en 1971, fue nombrado obispo de la

diócesis don Arturo Lona Reyes, de religiosidad liberacionista. Al ver que el pueblo se encontraba muy distante de la Iglesia, desde su llegada comenzó a realizar ciertas transformaciones. Los sectores dominantes, hasta entonces favorecidos por la atención pastoral de la Iglesia, sintieron perder espacios, en favor de nuevos sujetos, los indígenas, objeto de atención prioritaria. Convencido de que el mayor obstáculo para la evangelización en la zona era la injusticia social, el nuevo obispo se preocupó por la formación de la conciencia social y la renovación de las estructuras eclesiales. El medio preferido fueron las Comunidades Eclesiales de Base y la capacitación de agentes de pastoral laicos que tuvieran sensibilidad hacia la práctica social. Poco a poco fueron surgiendo organizaciones autónomas de campesinos. La principal fue la Unión de Campesinos Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), para mejorar los precios del café.

Por las claras coincidencias entre la COCEI y la nueva pastoral diocesana, no extrañan las convergencias, los contactos y las colaboraciones. Ambas organizaciones fueron consolidándose en procesos paralelos, en ambientes de politización creciente:[5] la COCEI, fomentando la identidad y el orgullo étnicos como medio para su actividad claramente partidista; los cristianos, mediante organizaciones en comunidades y cooperativas de resistencia económica. Fue así como los cristianos tomaron conciencia de su

[5] En 1975, las fuerzas gubernamentales dispararon contra una manifestación, ocasionando varias muertes. En 1977, la COCEI contribuyó al derrocamiento del gobernador Zárate Aquino, etcétera.

protagonismo político, que al no canalizarse, como es obvio, en un partido "católico", encontró en la COCEI una forma de concretizar su fe.

Las elecciones del 20 de noviembre de 1980 fueron decisivas, pues como es muy conocido, la COCEI, aliada con el PSUM, obtuvo un alto porcentaje de votos (41%), si bien el triunfo fue inicialmente adjudicado al PRI (44%). La COCEI respondió con la toma del palacio municipal, denunciando fraude y desatando una fuerte movilización, con la adhesión de intelectuales y de la izquierda nacional. Por otra parte, el PRI se encontraba entonces dividido, pues se acababa de elegir gobernador y éste tenía que fortalecerse entre grupos de presión que le exigían importantes puestos en su gobierno. Todo esto contribuyó a que se anulasen aquellas elecciones (Martínez López, 1985). Este logro despertó gran euforia entre los coceístas y unificó al pueblo en torno suyo, mientras que el partido oficial se encontraba en estado de derrota. No fue extraño que en las nuevas elecciones se reconociese el ayuntamiento popular, al frente del cual estaba Leopoldo de Gyves.

La gestión de la COCEI en el gobierno tuvo que enfrentar muchas presiones, provocaciones y la restricción del presupuesto por parte del gobierno estatal, hechos reales que encubrían también deficiencias de gobierno, más preocupado por mantener su discurso ideológico que por una política económica consistente. Los priístas locales, por su parte, descontentos con sus autoridades centrales

por haber reconocido a la COCEI, se organizaron independientemente, sobre todo en el Comité de Lucha por la Defensa de los Derechos del Pueblo Juchiteco, al frente del cual estaba el radical Teodoro "El Rojo" Altamirano, de quien el PRI aparentemente mantenía cierta distancia. Con su discurso y su práctica agresivos, se enfrentaba a los coceístas, como decía, "con sus mismos métodos".

Buscando algún chivo expiatorio, "El Rojo" Altamirano se ensañó contra el obispo Lona Reyes. Tuvo a su disposición a la prensa y a la radio locales, en una verdadera campaña de difamación, en la cual no cesó de acusar al obispo de "líder coceísta", de "guerrillero" y hasta de "narcotraficante". El 14 de septiembre de 1983, al frente de 40 priístas y sectores religiosos ultraconservadores, se introdujo a la casa episcopal y dentro, disparó varias veces su arma. Estos ataques fueron secundados por otros enemigos de la COCEI: un grupo de maestros serranos intentó también intimidarle, e incluso se habla de que sufrió un atentado. La represión se extendió a otros agentes de pastoral. El detonante fue la expulsión de los padres jesuitas de la parroquia de Ixhuatán, por parte de los caciques, acusándolos de intervenir en política. Por otra parte, sectores de su mismo clero se sumaban a la inconformidad, quejándose de que la nueva línea pastoral "no respetaba las costumbres antiguas", refiriéndose a ciertas formas de mercantilización de la religiosidad popular con las que ellos medraban, y el delegado apostólico Girolamo Priggione realizó a la diócesis una visita apostólica, la cual suele hacerse sólo en casos

en que se sospechen graves irregularidades.

Por la otra parte, las hostilidades contra la COCEI arreciaban: el anuncio de una auditoría como condicionante del envío del presupuesto y una provocación en la que murió un priísta, fueron los pretextos para el desconocimiento del ayuntamiento coceísta en diciembre de 1983, sin que se diese al presidente el tiempo necesario para defenderse (Zermeño, mimeo). La experiencia coceísta fue de aprendizaje para el partido oficial. Apenas se nombró el gobierno interino, llegó el esperado presupuesto, y desde entonces el PRI se intensificó su labor propagandística, dispuesto a no volver a perder las elecciones.

Fue así como se llegó a 1989. Los ataques contra el obispo Lona Reyes alcanzaron tal intensidad, que en protesta se suspendieron los oficios de Semana Santa, y hasta se hicieron las mismas difamaciones en una radiodifusora de Los Ángeles... Pero extrañamente, éstas de pronto cesaron. La causa fue una circunstancia sorprendente: "El Rojo" Altamirano fue expulsado del PRI --que trataba desde hace algún tiempo de desligarse de un personaje tan conflictivo-- y se pasó al PARM. De modo que para las elecciones presidenciales de 1988, cuando este partido decidió apoyar la candidatura de Cárdenas en el Frente Democrático Nacional, tuvieron que votar aliados la COCEI y su más encarnizado opositor. En el 89, nuevamente el PRD se alió a la COCEI, para proponer a Héctor Sánchez, líder fundador de la Coalición. Los

priístas, por su parte, se encontraban divididos, con luchas internas por el poder. En una supuesta "consulta a la base", la mayoría se había pronunciado por Alfredo Jiménez, regidor de Hacienda, que por cierto estaba impedido legalmente. Sus otros tres contendientes lo objetaron; pero el CDE del PRI impuso a José Ramón Caraveo, dirigente de la Cámara de Comercio, de nula participación priísta y originario de Chihuahua (Yescas, mimeo), lo que ocasionó que un grupo disidente lanzara a Félix Aquino como candidato independiente.

Al término de la jornada, de forma espontánea, los coceístas se concentraron en el atrio parroquial, echando porras a San Vicente Ferrer por haberles ayudado en la victoria. Hubo, empero, ese día, algunos zafarranchos en Xadani --donde los soldados se apoderaron de dos urnas y de la documentación electoral-- y en Juchitán. Según la información que tenía la COCEI, ésta triunfó por 1,653 votos. Sin embargo, el Comité Municipal Electoral acordó la anulación de las elecciones "por haber detectado irregularidades en 11 de las 22 casillas instaladas". La indignación sobrepasaba los límites, por lo que la Comisión Estatal Electoral y la misma dirigencia del PRI reconocieron la victoria a la Coalición. Ahora fueron los priístas inconformes quienes ganaron la calle y recurrieron al bloqueo de carreteras como protesta.

HUAJUAPAM: UN BASTIÓN CONSERVADOR

En el polo opuesto del espectro político se encuentra Huajuapam. Considerada desde hace tiempo como bastión panista, tiene como tradición el haber sido visitada por todos los candidatos de ese partido a la presidencia de la República. Eclesiásticamente, Huajuapam es una diócesis bien integrada, teniendo en su capital la ciudad más levítica del estado: cuenta con más del centenar de sacerdotes que atienden sus 65 parroquias y con el mayor número de templos. Cada localidad, por pequeña que sea, tiene su propio templo, al que se enorgullece de arreglar, posiblemente atendido por algún sacerdote. Toda la gente es católica y muy practicante. Heredera de una tradición cristera, presenta un cristianismo combativo, con fuerte influencia de la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM). Este espíritu es compartido por la clase política misma. Tanto los militantes del PAN como los del PRI son católicos practicantes, y tienen que afiliarse al Movimiento Familiar Cristiano. Hay priístas que son ministros extraordinarios de la eucaristía, para escándalo de sus opositores, que los vieron como cómplices del fraude electoral. En contraparte, los priístas veladamente difundían que el cuñado del candidato del PAN era el rector del Seminario...

El PAN insiste en que su ideario está tomado de las encíclicas papales y se presenta como el heredero del Partido Católico Nacional. En 1962, un movimiento integrado por antiguos cristeros

se había rebelado contra el gobierno, provocando una represión tan fuerte contra el PAN, que éste tardó veinte años en reponerse. En 1980, el PRI impuso al licenciado Inés Soriano, alguien poco popular, que ni siquiera era de la localidad, lo cual provocó que para 1983 la ciudadanía se inclinase mayoritariamente por el PAN, cuyo triunfo fue inobjetable. En 1986 se le dio la victoria al PRI, gracias a los votos de las agencias y cuadrillas. Sin embargo, la corrupción de este partido salió a luz con motivo del terremoto, pues se descubrió que se quedaba con las despensas y las ayudas.

Para 1989 el PRI estaba dividido. La dirigencia anunció que utilizaría la consulta a las bases para seleccionar su candidato; pero terminó imponiendo a Galdino Martínez, nada popular, de modo que muchos priístas inconformes se abstuvieron de votar. El triunfo panista parecía nuevamente inobjetable; pero no había voluntad política para reconocerlo. Las simpatías del clero por el PAN no dejaron de translucirse. Es cierto --como afirma nuestro informante, el comerciante Javier Carrizosa-- que salvo algunos curas exaltados, que no tan veladamente instaban a votar por ese partido, la mayoría de los sacerdotes se conformó con exponer algunas tesis de "política general", no partidista, pero que coincidían con el discurso panista: que habría que votar por el "bien común"; que eligiesen a personas de probidad moral, que hiciesen respetar "la dignidad de la persona"; que "hay que participar y no ser apáticos"; que "no hay que dejarse sobornar", que "el mando está en ustedes: tienen el derecho de quitar a los

gobernantes si no lo están haciendo bien...", etc. El obispado organizó una conferencia en un salón de las asociaciones religiosas, para la cual invitó a los cuatro candidatos a exponer allí sus planteamientos, si bien sólo acudieron el del PRD y el del PAN.

En la jornada electoral, cuando las tendencias confirmaban las previsiones del triunfo panista, llegaron los rumores del fraude. Se supo que horas antes se habían enviado 40,000 boletas adicionales a Huajuapam y a Silacayoapam.[6] Un grupo de priístas y funcionarios de Banrural se robaron las urnas en la casilla de Magdalena, Tetlaltepec, lo que inclinó la balanza en favor del PRI (Yescas 1989). El Comité Municipal Electoral se apresuró a dar el triunfo al PRI, lo cual enfureció a los electores. Al día siguiente, el candidato panista, doctor Luis Guevara Camacho, comenzó un ayuno de inconformidad, que habría de durar 19 días. Uno de los primeros que visitaron al candidato en su ayuno fue el obispo, don José de Jesús Aguilera Rodríguez, quien sirvió como catalizador del descontento. Se abrió una solicitud de firmas de apoyo, con domicilio incluido, que pronto alcanzó los 2,000 simpatizantes. Se gestó entonces un movimiento solidario incontenible, de modo que a los pocos días llegaba a 6,000 los simpatizantes. El apoyo fue de todos los sectores, incluyendo militantes del PRD y del PPS, y, por supuesto, siempre hubo curas que lo acompañaron en su ayuno.

---

[6] "Escaparate político", El Imparcial, agosto 8 de 1989.

Huajuapam fue visitada por la plana mayor panista, concretamente, por Luis H. Alvarez y por Manuel Clouthier. Ante tales presiones, la Comisión Estatal Electoral reconoció finalmente el triunfo del PAN. Se rumora -parece que sin fundamento- que las campanas de los templos se echaron al vuelo. Lo cierto es que fue un verdadero triunfo popular. La gente lloraba de contento. Habían pasado toda la noche en vela, y a las 6 de la mañana supieron la noticia. A las 9, el doctor Guevara levantó su huelga de hambre y todo Huajuapam acudió a misa, celebrada por tres ministros. Por cierto que en ella la gente pudo ver comulgar a Clouthier y a la dirigencia panista. A las 10 fue la marcha del triunfo, con gran revuelo. En cambio, los priístas quedaron muy disgustados por aquella "concerta-cesión" y protestaron con energía, de modo que también en aquella localidad fueron ellos quienes terminaron tomando las carreteras.

TLACOLULA: LA DISCURSIVIDAD POLÍTICA DE LO SACRO

Tlacolula de Matamoros se encuentra ubicada en los Valles Centrales, a 30 kilómetros de la ciudad de Oaxaca. Cuenta con una población de unos 12,000 habitantes; como actividad principal tiene, además de la agricultura y algunas artesanías, el comercio, sobre todo por su importante mercado regional de los domingos (López Velazco, 1988). Este es otro de los lugares donde hubo mayor conflictividad electoral, en la que, además, se pudieron observar

los diversos discursos de género religioso empleados por la clase gobernante.

Los antecedentes inmediatos se remontan a las elecciones del 3 de agosto de 1986. Para aquella ocasión se había logrado constituir una alianza entre la oposición local que integraba la Organización Democrática Popular de Tlacolula (ODPT), con el PPS, el PSUM, el Comisariado Ejidal, la COCEI, los maestros democráticos y algunos priístas disidentes, creándose así el Frente Único Democrático de Tlacolula (FUDT). Este Frente contaba, ciertamente, con gran simpatía popular y fuerte poder de convocatoria; estaba, pues, seguro de alcanzar el poder. En su campaña presentó un plan de trabajo que respondía a las demandas específicas de la población y en contra de la corrupción del partido oficial. En cambio, el PRI se contentó con tratar de desprestigiar a la oposición. Para ello recurrió al discurso anticomunista tradicional, acusando a la izquierda de "comunistas y ateos" (que recogía ecos de la reciente prohibición del cardenal Corripio de votar por el PSUM).

Las elecciones revelaron claramente los seculares fraudes del sistema, al dar un triunfo abrumador al PRI. Ello provocó la indignación popular: el 7 de agosto se tomó el palacio municipal, y el 22 de septiembre, fecha en que vencía el plazo para calificar las elecciones, en vista de que la Comisión Estatal Electoral no dictaminaba aún, el FUDT le dio posesión a la "Planilla Popular", que desde entonces se autodenominó "Ayuntamiento Popular".

A veinte días apenas de tomado el palacio, sucedió un hecho que estremeció al pueblo: el robo de la corona del Señor de la Capilla, una imagen muy venerada. Después de la consternación hubo una asamblea del pueblo, en la que se planteó la vigilancia del templo. Hasta épocas recientes, ésta era llevada a cabo por los "diputados", es decir, personas encargadas durante un año del cuidado de las diversas imágenes de los santos. Sin embargo, ya para entonces el cuidado del templo corría a cargo directamente del párroco y sus sacristanes. Se reactivó la pugna por el control del templo, entre el pueblo y el párroco y éste se opuso a la restauración de los "diputados", alegando la existencia de un Comité Pro Reconstrucción del Templo.

El clima de politización provocó inculpaciones mutuas de los partidos contendientes. Los del PRI hacían recaer la sospecha sobre los "comunistas y ateos" del Ayuntamiento Popular, enemigos de la religión, que poco antes habían profanado el templo para tocar las campanas como llamado a sus mítines. Por su parte, los del FUDT acusaban a señoras distinguidas priístas, quienes amparadas por las asociaciones de la Iglesia tenían libre acceso a la capilla donde estaba el Señor de Tlacolula, ya que no había indicios de que se hubiese forzado la cerradura, o bien, sospechaban de algunos funcionarios del gobierno que por aquellos días habían estado en el pueblo.

Se acercaba la fiesta del santo patrono --el segundo domingo

de octubre-- y el mayordomo advirtió que no podía solventar los gastos de la tradicional calenda y los juegos pirotécnicos. El pueblo acordó formar comisiones para recabar fondos y continuar con aquella costumbre, y fueron apoyados por el Ayuntamiento Popular. Hubo unas "calendas" muy animadas, con unas doscientas canastas de flores --a usanza de los Valles Centrales--, la banda y las tradicionales "marmotas",[7] en una de las cuales se leía, a manera de desagravio: "¡Viva el Señor de Tlacolula!", y en otra: "¡Viva la Unión del Pueblo Tlacolulense!". El Ayuntamiento recibió las "calendas" en el palacio municipal en su poder y entonces se organizó un baile muy animado, al son de jarabes del Valle. En las calendas se escuchaban vivas al Señor de Tlacolula, consignias contra los priístas y se quemaron los juegos pirotécnicos.

Una familia donó una corona de oro al Señor de Tlacolula, cuya coronación fue organizada por los del FUDT, en el día de su fiesta. En la capilla, el Ayuntamiento Popular presidió el acto de desagravio y la coronación, con asistencia del vicario general del Arzobispado, quien exhortó a dirimir el conflicto por la vía pacífica.

Estos acontecimientos quitaron validez al discurso priísta, que tachaba a la oposición de "comunistas, ateos y enemigos de la religión", por lo que lo cambiaron por el otro discurso oficial

---

[7] Emblema confeccionado de carrizo y tela o papel, en forma de esfera o de estrella, que se gira durante la marcha.

jacobino: las Leyes de Reforma, promulgadas por Juárez, que prohibían esas manifestaciones públicas de la fe. La religión no tenía por qué mezclarse con la política, y se criticaba al nuevo párroco, pues había permitido que se tocara la campana del templo para convocar a un mitin del FUDT. "¡Muera el clero político!", se leía en las paredes.

La dirigencia del FUDT logró que los bandos en pugna firmaran un acuerdo para realizar un plebiscito y dar por terminado el conflicto; pero una asamblea popular lo rechazó. Entonces el gobierno estatal ordenó el desalojo del palacio municipal por medio de la fuerza pública. Hubo un enfrentamiento entre el pueblo y la policía, en el que se obligó a ésta a retirarse. El gobernador saliente prefirió evitarse problemas y dejó la solución al siguiente gobierno. Éste realizó el referéndum exigido, lo cual hizo evidente que la mayoría del pueblo estaba con el FUDT. Al mismo tiempo, la prensa anunciaba la captura del autor del robo de la corona. El "pueblo", con su Ayuntamiento, convocó a una misa de acción de gracias.

Los acontecimientos anteriores estaban aún frescos en el ambiente para las nuevas elecciones de 1989. El FUDT conservaba su poder de convocatoria, esta vez bajo el registro del PRD, y se veía que la gente estaba con ellos. Al mismo tiempo, el PRI estaba dispuesto a recuperar el Ayuntamiento a como diera lugar. Para nombrar candidato recurrió esta vez a la "consulta a la base", para

que se presentara unificado.

La campaña preelectoral interesó a la población y terminó en un clima de expectativa. Para su clausura, el FUDT organizó una gran manifestación que recorrió el pueblo, con mantas y consignas, dando muestras de tener muchos seguidores. El PRI, por su parte, no quiso quedarse atrás y para clausurar su campaña invitó nada menos que al dirigente nacional del PRI, Luis Donaldo Colosio. Había aprendido del FUDT la fuerza de la religión y de las costumbres populares, por lo que confeccionó numerosas canastas florales como las de calendas para recibir al dirigente. Las figuras tradicionales --la estrella, el arpa, el caliz eucarístico--, fueron llevadas sobre las cabezas de las mujeres vestidas con su traje autóctono y acompañaron a los manifestantes al son de la banda hasta el local preparado, donde las canastas fueron colocadas cerca del estrado. Seguro que no fue por azar que el gran caliz eucarístico de una de estas canastas quedase junto al logotipo del PRI en el estrado, como consta en las fotos. El "padrecito" Colosio subió al "púlpito", con el cáliz a su lado y predicó su "sermón". Con una flor en la mano, aquella que le diera una niña, arengaba por la unión y la fraternidad, exhortando al cese de las luchas de hermanos contra hermanos, en favor de la paz y del amor. De este modo, el PRI había probado tres diferentes discursos de cara a la religión. Al fallar tanto el discurso anticomunista como el jacobino, a nivel semiótico se gestaba otro discurso, esta vez más acordes con los nuevos tiempos de la "modernidad" salinista.

Las elecciones estuvieron muy controvertidas. El pueblo, vigilante, se concentraba mientras en la comisión electoral se defendía con acaloramiento cada voto. Nuevamente el FUDT triunfó claramente en la ciudad de Tlacolula, pero el PRI alegó triunfos en las casillas de las cuadrillas periféricas, donde no hubo representantes de la oposición, con lo que obtenía la victoria. El pueblo quedó nuevamente frustrado y recurrió a movilizaciones: organizaron marchas a la ciudad de Oaxaca, bloquearon carreteras, tomaron el palacio municipal y dieron posesión a su planilla. Para el último informe de gobierno, el cura bendijo las obras realizadas y ofició una misa, como es costumbre, para el relevo de los bastones de mando, no obstante que aún no se había dirimido claramente la situación.

SOLA DE VEGA: CÓMO SE CONFORMA UNA OPOSICIÓN

San Miguel Sola de Vega es cabeza distrital y sirve de entrada a la Sierra Sur del estado. Desde hacía más de veinte años, aprovechando las formas tradicionales de elección en el medio indígena, dos o tres familias influyentes se habían apoderado del comité municipal del PRI. De este modo, simplemente daban a conocer al candidato --uno de ellos--, rotándose los cargos de gobierno, hasta el punto en que el día de los comicios, ellos mismos llenaban las boletas. Sin embargo, la conciencia política se fue despertando, de modo que en mayo de 1989 se comenzó a gestar una

oposición, en ambiente de semiclandestinidad, pensando que las cosas podrían ser de otra manera. Inicialmente pensaron integrar una planilla propia y registrarla dentro del PRI; pero se toparon con una muralla de obstáculos burocráticos. El PRI anunció que elegiría a su candidato por la vía de consulta directa a las bases; pero no faltó quien denunciase a los "intrigantes" ante los caciques, los cuales movieron sus influencias para que aquellos fueran expulsados del partido. Fue así como se formó el Frente Popular Solteco (FPS), que poco a poco fue creciendo. Dado que había impedimento para que se presentaran a contender como planilla independiente, aprovecharon el ofrecimiento de registro que les hizo el PARM en forma desinteresada, brindándoles también asesoría política.

Desde los inicios, el párroco simpatizó con esta oposición, pues algunos de ellos habían participado en grupos eclesiales. Estaba totalmente consciente de las limitaciones jurídicas que pesaban sobre él, de modo que tuvo la habilidad de apoyarlos y permanecer totalmente dentro de la normatividad. Se limitó a comentar la exhortación pastoral del arzobispo, enfatizando dos ideas: que cualquier situación injusta era posible de ser cambiada, y que había que evitar el abstencionismo ("cuando se confiesen -- decía-- acúsense de no haber votado"). La predicación del sacerdote tuvo eco en el grupo de catequistas, que se fue radicalizando; pero su significado también fue captado por los caciques. Éstos les recriminaban a las catequistas el estar metiéndose en política;

pero ellas daban razón de su compromiso:

> Somos bautizados. Debemos trabajar por el Reino de Dios, y por tanto, entrar a la política. Un cristiano ve la situación: el PRI nos tiene con un pie encima y debemos ver la forma de liberarnos. Los del PRI se dicen católicos y comulgan; pero hacen fraude. Mejor sería que el padre les diese una galleta María...[8]

Como de lo que se trataba era de cambiar estilos, el grupo opositor decidió integrar la planilla democráticamente. No era fácil hacerlo, pues el municipio cuenta con 18 agencias, algunas bastante alejadas y no se tenía recursos para la campaña. No obstante, se las ingeniaron para visitarlas a todas y hacer propaganda, convocando a una asamblea de elección. A ella concurrió mucha gente y se realizó en forma democrática. Hubo una junta de mujeres, en la que participaron las catequistas. En ella afloraron las ideas feministas y se propuso a una mujer como candidata.

Para las campañas, mientras los del PRI disponían de todos los recursos, los del FPS se contentaban simplemente con correr la voz, trasladándose con sus propios medios hasta las agencias mal comunicadas. El tiempo se venía encima y el proceso democrático implicaba mucha unión y consulta constante. Entonces el párroco convocó a una asamblea parroquial, a la que debían asistir de todas las agencias. Los asuntos eclesiales se despacharon con agilidad, de modo que quedó tiempo para que la gente se comunicase entre sí --al margen de la Iglesia-- sobre el asunto que les interesaba. El FPS aprovechaba también las misas que el sacerdote iba a celebrar

---

[8] Entrevista a una catequista, en enero de 1990.

a las agencias, para luego hablar a la gente reunida. "Sus misas parecen mítines", se quejaban los caciques, y pasaron a las amenazas: "El cura se mete demasiado y esto puede acabar mal." De todos modos, el PRI se confió y dio poco valor a la oposición; no se preparó y apenas encontró quien los representase en algunas casillas.

El PARM dio buena asesoría al FPS. Por medio de videos, les mostró las posibles formas del fraude y los preparó para que no incurrieran en provocaciones. El pueblo aprendía rápidamente las formalidades requeridas, a las que hasta ahora habían sido totalmente ajenos. Hubo muchas irregularidades durante la jornada comicial (se envió el padrón a otra casilla lejana, se suspendió la votación, se rasuró el padrón, etc.). A pesar de todo, la votación favoreció indiscutiblemente al PARM. No obstante habérsele reconocido el triunfo, no pudieron tomar posesión sino hasta más de medio año después de la fecha prescrita.

El grupo de caciques encontró en el párroco su chivo expiatorio, culpándolo de su derrota. Éste recibió algunos anónimos que exigían se fuera ("Si el pueblo me lo pide --comentaba--, acabando la misa empaco y me voy; pero no me iré si un cualquiera me lo pide"). Se llegó a amedrentarlo con pistola, y todavía el 8 y el 11 de marzo del año siguiente, la prensa calumniaba su vida privada. El 28 de marzo, todas las parroquias del Decanato, juntamente con el arzobispo y la Comisión de Pastoral Indígena, le

enviaron una carta de apoyo.(1)

SAN PABLO HUIZTEPEC: LA SACRISTÍA PRIÍSTA

Perteneciente al politizado distrito de Zimatlán, en los Valles Centrales, San Pablo Huiztepec se había caracterizado por su apasionamiento político. Nueve años antes, el pueblo había elegido a sus autoridades de acuerdo con sus costumbres: por elección interna; pero al momento de registrar la planilla en el PRI, como mero trámite, se sorprendieron al saber que otro grupo, con influencias en la capital, ya se les había adelantado. El pueblo, disgustado, votó por el PAN. Este partido, sin embargo, no supo retener el poder, de modo que al período siguiente el mando volvió al PRI, que designó un cuñado del gobernador, bastante inepto. Por tal razón, en 1986 el gobierno recayó nuevamente en el PAN, con lo que ambos partidos se estuvieron alternando en el gobierno.

El PAN se había introducido al pueblo por medio de un sacerdote dinámico, el padre Arguedo, fundador de cajas populares y de círculos bíblicos. Por esta razón, el PAN era considerado el partido de la Iglesia y pertenecían a él la mayor parte de los agentes de pastoral, tanto los antiguos (los de la Acción Católica) como los más recientes, formados en la religiosidad liberacionista de la arquidiócesis. Pertenecían, pues, al PAN, los dos grupos juveniles, "Amor, Paz y Esperanza" y "Monseñor Romero". Éstos

estaban integrados por los hijos de los antiguos panistas que estudiaban en Oaxaca, estaban más politizados y ahora influían en sus padres. Pertenecían también al PAN los maestros democráticos y un grupo feminista. En realidad, más que simpatía por el PAN se trataba de una oposición al partido oficial, pues el pueblo no presta demasiada atención a los idearios partidistas, sino más bien utiliza su membrete.

El párroco era oriundo del pueblo, hijo de un connotado ex presidente del PRI, y no ocultaba sus preferencias por este partido. Como en los curas de los casos anteriores, cuidaba su discurso, sin salirse de la normatividad oficial, es decir, se limitaba a comentar la exhortación pastoral del arzobispo, que queda en el nivel de "política general no partidista". Sin embargo, los temas que enfatizaba eran distintos a los del caso anterior. Insistía en que la Iglesia no debía tener ni apoyar ningún partido, y que no era cierto que el PAN fuera tan cristiano como se pregonaba. Alegaba que la Iglesia estaba abierta a todos y que, por lo tanto, los priístas también tenían derecho a participar en la comunidad eclesial. Pasando a los hechos, con no poco escándalo de sus antiguos colaboradores, en su organización eclesial abrió espacios para nuevos cuadros de filiación priísta y nombró como coordinadora de pastoral a una mujer que había sido nominada como regidora de educación en la planilla del partido oficial.

El PRI se presentó como católico: el candidato pertenecía a

los Cursillos de Cristiandad, en los mítines de campaña se solían citar frases bíblicas y se podía ver al cura en cualquiera de sus actos. El presidente local del PRI era, curiosamente, pastor protestante. Aunque en su prédica hablaba de la contradicción entre la fe y la política, decidió aceptar el cargo, por las posibilidades que le abría para su labor proselitista.

El PRI obtuvo el triunfo; pero el cura se ganó el resentimiento de sus colaboradores, quienes se sintieron desplazados y no le perdonaron su conducta. Una expresión de su descontento fueron los volantes anónimos, que sacaban a relucir la mala administración económica del párroco y aspectos de su vida privada. Finalmente, ante las presiones éste tuvo que ser removido.

ALGUNAS CONCLUSIONES

1. Todos los conflictos reseñados coinciden en pertenecer a aquella minoría de 29 municipios, entre los 570 del estado, en los que el PRI optó por la vía de "consulta a las bases". Se trataba de lugares importantes, conocidos previamente por su conflictividad. Esta forma de selección de candidatos resultaba compleja, pues por una parte se trataba de conciliar grupos opuestos dentro del partido, al permitir la participación de todos los aspirantes; pero al mismo tiempo, de manipular la elección del candidato preferido

por la dirigencia. El hecho no revela tan sólo el fracaso de esta vía priísta, sino que, en lo que al tema se refiere, se pudo ver que es en estas situaciones de convulsión y conflicto, al conformarse una oposición --sea al interior, sea al exterior del partido-- y haber cierta incandescencia en el ambiente, cuando lo religioso irrumpe en la esfera de lo político.

Lo anterior se corrobora con otros casos, ya reseñados anteriormente. Por ejemplo, Tututepec, otro de los 29 municipios conflictivos en los que el PRI recurrió a la supuesta "consulta a las bases". En las elecciones de 1986 --como se recordará cuando se trató acerca de los "*videntes*"--, el PRI había impuesto también una candidata poco popular. La mayoría de los indígenas habían registrado en el PSUM su planilla independiente, y aunque el triunfo se adjudicó al PRI, la tensión social obligó a la renuncia de la candidata priísta y a la instalación de un ayuntamiento compartido. Los indígenas se apropiaron entonces de los símbolos sagrados --la imagen del "Tata Chu" y las "Imágenes de Paja"-- y reservaron para sí las mayordomías. Fue entonces cuando el grupo mestizo priísta, que había quedado sin legitimación, apoyó las supuestas apariciones de la Virgen ante Alma Rosa, con lo que pudieron recuperar así cierta legitimación religiosa.

Lo mismo sucedió en San Antonino Castillo Velasco, caso estudiado a propósito de la religiosidad tradicionalista. La división del pueblo, iniciada por los dos sacerdotes, uno

conservador y otro progresista, se transfirió a lo político. Aquí vale la observación de C. Schmitt: "todo antagonismo religioso, moral, económico, étnico o demás, se transforma en antagonismo político cuando es suficientemente fuerte para provocar un reagrupamiento bipolar efectivo de hombres en amigos y enemigos" (1963: 67).

El grupo tradicionalista se mantuvo dentro del PRI, mientras que el grupo progresista pasó a la oposición. Para registrar su planilla llamó a los diversos partidos, para ver cuál ofrecía mejores perspectivas, sin atender a su ideología. Hasta 1986 se eligió al PAN; pero para 1989 se cambió por el PRD. También en esta ocasión se lamentaron algunas irregularidades, tales como columnas flotantes de gente del PRI, emisión de votos sin credencial, y obstáculos a la labor de los representantes de casilla del PRD.

Podemos también citar a Juquila, otro municipio de gran conflictividad, donde los grupos contendientes iniciaron su antagonismo en torno al apoyo o ataque al cacicazgo del cura Bourget, y donde los priístas controlan la capilla del "Pedimento". En Etla, igualmente, la Unión Popular Eteca, bajo el registro del PRD, afirmó haber ganado las elecciones de 1986, y para que se respetase su voto, tomó el palacio municipal; pero fue desalojado por la fuerza pública, con orden de aprehensión contra los infractores. Tampoco lograron ganar en las elecciones del 89; pero se acercaron a un grupo católico organizado, que se oponía

radicalmente a autorizar a los mormones la construcción de un gran edificio. El PRD les ofreció su apoyo contra la "secta extranjerizante" y se preparaban para tomar el palacio municipal cuando los mormones iniciaran la construcción; en tanto, los seguidores de aquella religión se afiliaron al PRI. Nuevamente un aparente conflicto religioso encubrió la oposición partidista.[9]

La religión proporciona a las sociedades religionizadas relativamente homogéneas, como la del medio indígena, el "universo simbólico" compartido por todos. Dicho "universo simbólico" o visión del mundo es lo que posibilita el acceso a la realidad (Berger y Luckmann, 1968: 120-135). En sociedades disimétricas, dicho universo simbólico aporta un sistema de justificaciones del existir precisamente ocupando una posición social determinada. Así, los intereses religiosos se acomodan a los intereses temporales de los destinatarios privilegiados de determinada religiosidad: proporcionan, para las clases privilegiadas, demandas de legitimación del orden establecido y demandas de compensación para los desfavorecidos (Bourdieu, 1971b: 10). El universo simbólico señala, pues, inclusiones y exclusiones, y marca los límites de lo posible y lo imposible; de lo pensable y lo impensable; de lo prohibido y lo permitido. Por lo mismo, en situaciones límite, los movimientos sociales no pueden expresarse si de alguna manera no se usan categorías teológicas.

---

[9] "Sacerdote y perredistas dividen a los etecos", periódico Marca, 16/XII/93.

2. Ello no quiere decir que en los demás casos --cuando el PRI utilizó "las formas tradicionales de elección" indígenas y ganó sin ningún conflicto-- lo religioso haya estado ausente: la principal función sociológica reconocida a la religión es la legitimación de estructuras sociales imperantes, las cuales se sostienen gracias al encubrimiento realizado por los símbolos sagrados. Con esto se logra que dichas estructuras sean percibidas como queridas por los dioses, es decir, como formando parte de la "naturaleza" misma y, por lo tanto, recubiertas con un aura de incuestionabilidad. La religión cumple así la función política de absolutizar lo relativo y legitimar lo arbitrario, por lo que en situaciones de tranquilidad social se fortalece la religiosidad tradicional, que no requiere de explicitación y que toca temas inocuos, ajenos a las concretizaciones de la realidad social. Es precisamente en la forma aparente de no-injerencia donde radica su mayor fuerza: el poder mejor constituido es siempre aquel que no es cuestionado, sino que se acepta simplemente como parte de lo ya "dado".

Por este efecto de "consagración", la religión reproduce en forma transfigurada, irreconocible, la estructura de relaciones sociales en vigor en una sociedad. Convierte así en límites de derecho (mediante sanciones santificantes) las barreras económico-políticas. Al presentar míticamente espacios jerarquizados y privilegiados, legitima lógicamente la existencia de un orden jerarquizado donde existen privilegios. Al mismo tiempo, hace ajustar las expectativas de las mayorías, a las posibilidades

objetivas que ofrece el sistema (Bourdieu, 1971: 310).

3. Los ejemplos aducidos revelan también otro aspecto: no es extraño que en un ambiente tan religioso como es el medio indígena oaxaqueño, la subversión del sistema político imperante se dé juntamente con alguna transformación en el orden simbólico. Las fronteras tan perfectamente "naturales" como las de orden político --consolidado con la fuerza que tiene en México el PRI-, sólo pueden ser transgredidas o abolidas con una revolución simbólica correlativa a una transformación política. Lo religioso contribuye a la producción de la nueva identidad opositora --la reapropiación del sentido--, al descubrir la propia capacidad de producir su acción como ciudadanos: la posibilidad de elegir a sus propias autoridades, negada con formas de control que se habían hecho pasar como algo natural e inevitable. Lo religioso vigoriza la fuerza material o simbólica susceptible de ser movilizada por un grupo o clase, legitimando todo lo que define a dicho grupo o clase. De modo que pareciera que la lucha política, en estas situaciones, no pueda darse si no es asumiendo las características de las guerras de religión. Las categorías teológicas son las que en estos casos hacen posible conducir la lucha, tras la apariencia de un conflicto religioso (por ejemplo, negar la aparición de la Virgen en Tututepec es oponerse al PRI). La función de la religión respecto a lo político puede ir más allá de la mera concientización (Tehuantepec o Huajuapam) y contribuir, como en Sola de Vega, a la conformación y la organización de la oposición, o incluso, como en

los casos del liderazgo sacerdotal de Itundujia y Mazatlán, pasar directamente a la movilización.

4. Las diversas actitudes de los párrocos estuvieron todas supuestamente inspiradas en un mismo discurso, el del arzobispo metropolitano, cuyo texto, además, parece haber sido una glosa de principios doctrinales más amplios (el documento de la III CELAM, para Latinoamérica, el canon 287, para la Iglesia universal); sin embargo, se revelan preferencias políticas claramente diversas. Para comprender cómo puede ser que las relecturas realizadas lleguen a conclusiones opuestas, viene bien recordar lo analizado por J.B. Thompson a propósito de la contextualización social de las formas simbólicas (1991: 146-154). El autor observa que las formas simbólicas son intercambiadas por individuos localizados en contextos sociohistóricos específicos. Si las características del contexto social condicionan la producción de las formas simbólicas, hacen otro tanto los condicionamientos en los que dicha forma es recibida y entendida. Dichos contextos variarán sea por el marco espacio temporal específico del destinador y de los destinatarios, sea por la posición estructural (sincrónica) o la trayectoria (diacrónica) al interior del campo de interacción de los individuos (en el sentido de Bourdieu), sea por la modalidad propia de la institución social de referencia (en este caso la Iglesia católica).

El arzobispo, por ejemplo, conoce la situación general del

estado y se halla condicionado por su posición jerárquica; pero en determinada parroquia, las fuerzas opositoras se estructuran de forma diferente de lo contemplado y presionan al sacerdote de diversas maneras. Al recibir e interpretar las formas simbólicas, los individuos se involucran en procesos de constitución y reconstitución de significados, que reproducen el campo de luchas sociales. Para ello, como se dijo, basta enfatizar levemente u omitir cierto elemento del texto discursivo comentado.

5. Por lo tanto, contra las teorías funcionalistas, para las cuales la religión cumple siempre funciones integrativas y de cohesión social, y contra el marxismo, para el que la religión se reduce a ser mero reflejo de las contradicciones infraestructurales y funge como "opio del pueblo", los ejemplos muestran que la religión ha cumplido históricamente funciones diversas. Si bien en muchos casos refuerza el sistema imperante, ocultando la dominación, en otros ha sido el medio de toma de conciencia en movimientos subversivos del orden vigente. Hay que advertir, empero, que mientras que el mantenimiento del orden simbólico contribuye directamente al mantenimiento del orden político, la subversión del orden simbólico no puede darse si no está acompañado de una subversión política de dicho orden.

A veces, cuando la conflictividad social aflora, los grupos dominantes procuran apropiarse --al menos indirectamente-- del aparato religioso, y entonces tratan de que las iglesias produzcan

discursos explícitos que deslegitimen a los oponentes. Una forma es presentar a los opositores como herejes y su transgresión como una rebeldía al orden querido por los dioses (los "comunistas y ateos" de Tlacolula). En todo caso, tratarán de evitar que los opositores produzcan discursos religiosos que los legitimen, arguyendo que los agentes religiosos vinculados a ellos se han salido de sus funciones y del terreno que les corresponde --la religión legitimadora del sistema--, para invadir el campo de lo político. De ahí las acusaciones de "guerrillero" que "El Rojo" Altamirano lanzó contra el obispo Lona Reyes, o las de los priístas de Tlacolula que piden al clero permanecer "fuera de la política", o la prédica del cura priísta que niega que el PAN sea partido de la Iglesia.

6. Si la Iglesia contribuye a la conservación del orden político al mantener el orden moral religioso, esto no quiere decir que no haya tensiones entre ambos órdenes. Uno de los ejes interpretativos de la historia de México es cabalmente las relaciones entre la Iglesia y el Estado, o más propiamente dicho, entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno. Después de la Independencia, las clases dominantes conservadoras se replegaron en torno a la Iglesia, por ser la institución más consolidada y asemejada al régimen colonial. La constitución del Estado liberal laico tuvo que enfrentar a este bloque clerical terrateniente, hasta que logró dividirlo y degradarlo. La Iglesia sufrió los embates del Estado mexicano, que le reducía su poder económico, su

influencia política e, incluso, sus posibilidades de acción religiosa. Todo ello se incrementó aun más en los tiempos posrevolucionarios y con la ideología antirreligiosa del nuevo grupo gobernante. La Iglesia, empero, seguía teniendo gran ascendencia social entre el pueblo, por lo que la clase gobernante vio la conveniencia de evitar confrontaciones estériles y preferir la negociación. Fue así como se llegó a la situación de "*modus vivendi*", que durante el ruizcortinismo permitió una notable recuperación de la institución eclesial. En cambio, cuando el Estado mexicano incrementó su autoridad, la legitimación de la Iglesia católica declinó.

Sin embargo, la autoridad de este Estado comenzó a menguar a partir de 1968, y la Iglesia incrementó su influencia en la vida social y política del país. El férreo anticlericalismo verbal del Estado fue asumiendo mayor tolerancia con la Iglesia, mediante entendimientos cupulares semiclandestinos. El grupo gobernante percibió que podía sacar ahora mayor ventaja en lo que a su legitimación se refiere, modificando el estatuto jurídico de las iglesias y respondiendo así a una exigencia secular de amplios sectores de la población. Al mismo tiempo, mediante la regulación fiscal, podía conocer y controlar mejor a las iglesias. Por lo tanto, parece haber condiciones para un mejor entendimiento que permita aprovechar lo religioso en el ámbito de la legitimación política.

En Oaxaca, la religiosidad liberacionista oficial del arzobispo metropolitano, del obispo Lona Reyes de Tehuantepec y de las prelaturas mazateca y mixe, brindan ocasión para que lo religioso sea un elemento catártico que exprese el descontento político. Esta teología hace a los indígenas ser conscientes de la dignidad de la persona humana, de la necesidad y posibilidad de la transformación del orden existente en otro más justo y más acorde con el imperativo del amor y de la obligación ética del compromiso político. Con ella se favorece la conformación de una oposición, desde elementos tradicionales.

7. Las limitaciones jurídicas, tanto civiles como eclesiásticas, tanto más vigiladas cuanto que el clima existente en 1989, de recelo ante lo que parecía una recuperación del poder político de la Iglesia, obliga al clero a cuidar su discurso, para mantenerse en lo que se le reconoce como parte de su campo: la orientación sobre "política general no partidista". Sin embargo, es imposible que el sacerdote no tenga preferencias políticas y que éstas no se trasluzcan en su práctica ministerial. Un análisis del discurso revela cómo mediante énfasis y silencios, al comentar los documentos oficiales, dan su apoyo a las fuerzas de su preferencia: el sacerdote con inclinaciones de izquierda hablará de la "opción por los pobres" como criterio para normar las preferencias electorales, y donde se articula una oposición con probabilidades, impugnará el abstencionismo; el sacerdote con inclinación priísta en un medio panista, declarará que la Iglesia no tiene ningún

partido propio; el sacerdote con inclinaciones panistas, predicará contra el fraude y animará a votar por el candidato que tenga una vida más ejemplar, etcétera.

8. La influencia de los religioso en la política, en las nuevas condiciones legales, tendencialmente es más clara y menos visible a la vez. Esto lo acabamos de ver por contraposición, al comparar las elecciones reseñadas con las más recientes, las del 21 de agosto de 1994. Para este tiempo, las reformas a la ley electoral y a la ley de cultos normaban perfectamente la participación del clero, que por primera vez ejercía su derecho a votar. La coyuntura preelectoral, sumamente competida, versaba sobre las posibilidades reales que parecían darse, para unas elecciones verdaderamente legales y democráticas, si bien se preveía que no hubiese en algunos sectores voluntad para respetar el proceso. Por tal razón, se integró la Alianza Cívica, que en su Observación 94 se proponía vigilar el mayor número de casillas a nivel nacional.

En Oaxaca, la mayoría de las organizaciones participantes, o bien la constituían grupos expresamente cristianos, o bien había elementos cristianos en ellos, con la peculiaridad de la ausencia clerical. Pareciera como si la coyuntura del momento, por tratarse de la observancia y del aprendizaje de reglas democráticas --es decir, de la "política en sentido amplio, no partidista"-- se viese como campo adecuado para la participación de creyentes, que todavía

sienten cierto recelo por la lucha partidista propiamente dicha. Es posible que este campo de los partidos políticos pronto atraiga a cristianos laicos que hayan ido madurando en su fe. Por ahora, los resultados electorales, que sorprendieron a nivel nacional debido al alto porcentaje para el PRI, revelaron entre otras cosas la necesidad de un trabajo continuo en la vida cotidiana del pueblo, que es donde se modifica la cultura política, tan atrasada en nuestro país, y este es un campo propio de la religión.

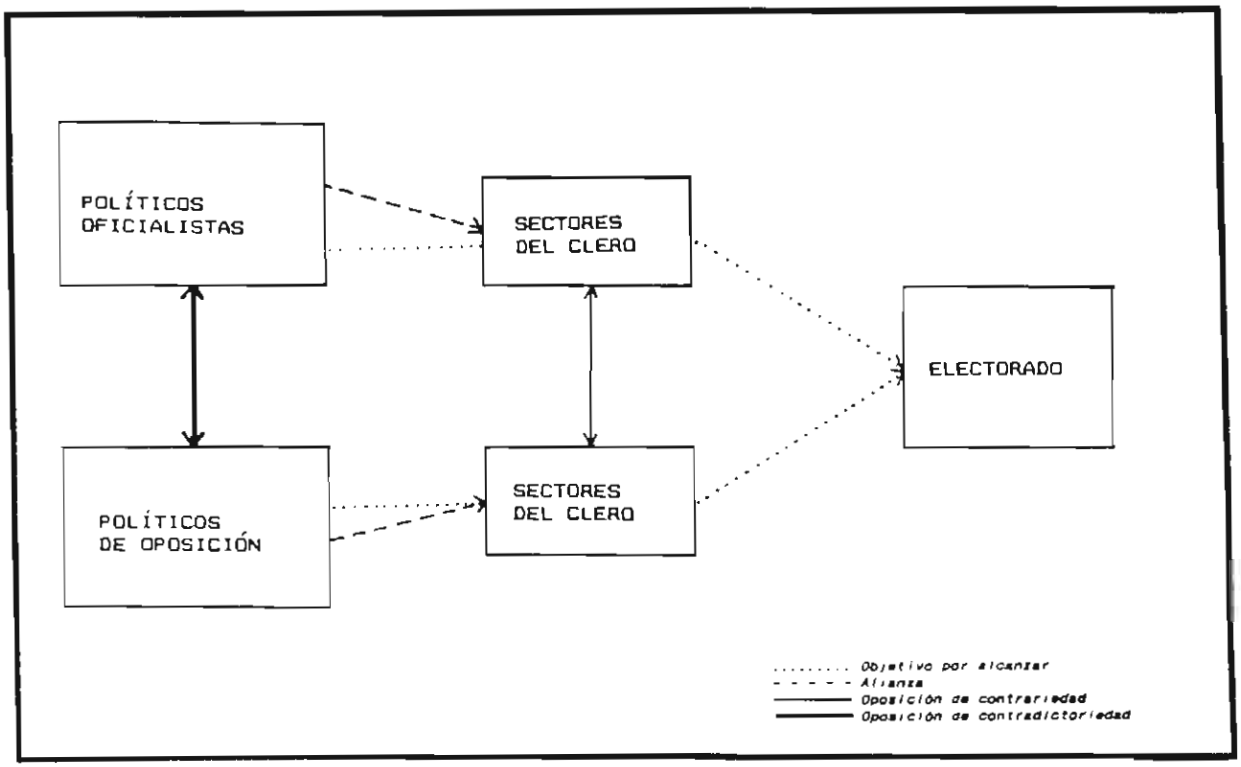
9. Los conflictos estudiados en este capítulo no versaron sobre los objetivos: ni fue el caso en que dos actores antagónicos persiguieran el mismo objetivo, ni tampoco el caso en que cada cual persiguiese un objetivo distinto, pero incompatible con el del otro, como hubiese sido una confrontación entre el sistema religioso y el sistema político. Se dieron propiamente a nivel de éste último; pero lo característico fue la estrategia empleada por los grupos --a iniciativa tanto de políticos como de eclesiásticos--, de reactivar el factor religioso en su beneficio.

Lo religioso no sólo interviene en los agentes involucrados (curas, obispos, catequistas), sino como un telón de fondo, desde la cosmovisión compartida por todo el pueblo, lo que permite que sean aquellos símbolos más profundos, arraigados en el inconsciente colectivo, los que se reconozcan en la toma de decisión electoral. Remontándonos hasta el momento axial de la conquista: la figura de la madre indígena, vituperada por el padre-conquistador, es

repetida por una Madre Iglesia perseguida por el gobierno de signo patriarcal. Es por ello que con las reformas al estatuto jurídico de las iglesias y con el mayor protagonismo de los nuevos movimientos religiosos, sea posible que esta imagen comience a perder fuerza, a no ser que se recupere en la religiosidad liberacionista, despertando así la memoria peligrosa de movimientos mesiánicos salvacionistas en aras de la restauración del poder popular.

DIAGRAMA 11

CONFLICTOS POLÍTICOS CON PARTICIPACIÓN RELIGIOSA



NOTAS

(1) Algunos párrafos: "Sabemos también que tú, valiente y evangélicamente has acompañado al pueblo solteco en esta lucha legítima, y que incluso te han amenazado aquellos que se resisten a dejar el poder en manos del pueblo. [...] Estamos seguros que las calumnias son una consecuencia de tu opción y del trabajo pastoral que realizas, y nos duele que de esta manera se quiera desprestigiar, por igual, el camino democrático del pueblo de Sola de Vega. [...] Así pues, padre Elpidio y Pueblo de Sola, sigan anunciando a todos, con hechos, las verdades y Buenas Noticias del Reino. Noticias que no aparecen en la prensa y la radio, que ganan vendiendo falsedad y engaño. Sin embargo, nosotros creemos que las noticias que ustedes nos dan sí fermentan la historia hacia el Reino. [...] Por último, perdonamos a sus calumniadores. A ellos los invitamos a unirse a la corriente del arroyo del Reino de Dios que pronto será creciente de tiempo de aguas."

CONCLUSIÓN GENERAL

HACIA UNA TEORÍA DEL CONFLICTO RELIGIOSO

Para cierta visión ingenua, la religión, portadora de los valores más sublimes y desinteresados, y la búsqueda del poder --el demoníaco Leviatán-- se hallarían en los polos opuestos. Para muchos creyentes, que reducen la realidad a su teología, la Iglesia sería la comunidad fraterna, signo de unidad y conducida por el Espíritu, bajo el imperativo de la caridad. Este ha sido también un supuesto para muchos estudiosos de las religiones: los seguidores de la perspectiva funcionalista, preocupada por resaltar los elementos integradores que este sistema ciertamente cumple, pero también los de algunas corrientes semiótico-estructurales, cuyo foco de atención ha sido el análisis comparativo de los sistemas religiosos en cuanto tales. Sin embargo, los investigadores empíricos constatan en sus trabajos de campo, que lo religioso se halla transido de conflictos y que las creencias mitológicas o los símbolos rituales suelen expresar contradicciones y movilizar fuerzas sociales en choque. No podía ser de otra forma: la religión es un espacio en donde la sociedad se expresa a sí misma. Si dicha sociedad está surcada por intereses opuestos, la conflictividad no puede menos que formar parte de la dinámica religiosa.

Este aspecto conflictivo de la fe no significa necesariamente una "disfunción", ni debe juzgarse siempre como una "falla", producto de la inobservancia de los principios evangélicos. En los conflictos estudiados se pudieron conocer lás funciones positivas

que de hecho éstos cumplieron. El conflicto dinamiza el sistema religioso, que justamente por estar centrado en la inmovilidad de lo eterno sobrenatural, tiende a osificarse. La evolución del dogma, de la liturgia y de la pastoral no se han dado sin conflictos, y la superación de éstos siempre trajo el despertar de la creatividad religiosa (por ejemplo, Trento como producto de la Contrarreforma).

Es preciso, por tanto, avanzar hacia una teoría del conflicto sociorreligioso, que defina una tipología, el campo de acción y de incidencia, los contendientes y la forma como éstos abordan el conflicto, la solución que haya tenido, la capacidad de negociación de sus objetivos intermedios, su reversibilidad, etcétera.

- I -

Una teoría del conflicto religioso habría de comenzar por el **contexto sociocultural** condicionante. En concreto, averiguar cómo se está dando en un determinado lugar de estudio, la relación entre lo tradicional y lo moderno. La religión en las culturas indígenas tradicionales proporciona el "universo simbólico" con el que la colectividad se integra en el mundo. Así se explica que la religión, todavía hoy, sea el núcleo de toda la vida cultural: la estructura familiar, el sistema político de cargos, el ciclo agrícola, el tiempo festivo, las catástrofes, la estructura del poblado, el ciclo vital de cada individuo, etc. Ello no implica que

el indígena viva exclusivamente apegado a la esfera religiosa: es propio de las culturas ágrafas la dicotomía entre lo sacro y lo profano, con normas operativas específicas de cada nivel. Sin embargo, al proporcionar su cosmovisión a estas culturas, lo religioso anima toda la cotidianidad: en ella se encuentran los principales signos de la identidad cultural (el santo patrono), los mitos serán la fuente más profunda de la memoria colectiva y el ritual (especialmente la fiesta patronal) expresará y reforzará los lazos colectivos cohesionantes.

Por otra parte, los grupos étnicos autóctonos son portadores de nacionalismos regionales, y su localismo hace que la vida comunitaria integre toda su vida cotidiana, con lo cual los individuos se involucran totalmente en cada una de sus relaciones. Este contexto explica por qué los conflictos religiosos son tan frecuentes en ese medio y revisten tal carga emotiva.

En el polo opuesto, las características que según los estudiosos atribuyen a lo religioso en la modernidad, se derivan de la secularización: lo sagrado se retira de muchos ámbitos de la vida social y se va reduciendo a una esfera propia, con lo que deja de encubrir conflictos de otros sistemas. Si, según se dijo, la secularización no era sino efecto de la desinstitucionalización de la vida privada, controlada en otros tiempos por las iglesias, los individuos modernos serán confesionalmente desafiliados. La necesidad de encontrar amarres ante la incertidumbre de los cambios

actuales, les hace recurrir a "retazos de memoria" de sistemas religiosos que en otras épocas constituyeron visiones colectivas del mundo y que ahora cada cual puede combinar a su modo, junto con elementos prestados de otras configuraciones simbólicas con las que también se accede a la realidad (paraciencia). En la sociedad contemporánea, cada persona se encuentra inmersa en múltiples complejos de relaciones sociales, lo cual hace que no se comprometa plenamente en ninguna relación. La necesidad de compartir con personas de otros credos y culturas, propia de la intensificación de las comunicaciones, obliga a la tolerancia, al pluralismo y al ecumenismo, a pesar de reminiscencias fundamentalistas o fanáticas.

- II -

En concreto, la conflictividad principal de los indígenas oaxaqueños ha sido producto de un largo proceso de encuentro con la modernidad: desde sus inicios, con la conquista hispana, hasta el ficticio "respeto" neoliberal, se ha oscilado entre la marginación y la asimilación con respecto a la vida moderna nacional.

La modernización económica europea comenzó con la violenta extracción del plusproducto de las nuevas tierras coloniales. Los criollos iniciaron su propia modernización local gracias también a la explotación inmisericorde del indio. El latifundismo liberal despojó de sus tierras a las comunidades, para lo cual fue preciso modificar la legislación corporativa que de alguna manera los

protegía. El capitalismo nacional incipiente se había conformado con "subsumir formalmente" la economía indígena, aprovechando el mercado para hacerse de su excedente, a la vez que se beneficiaba de su mano de obra emigrante. La última fase de la modernidad se introduce recientemente en el medio indígena: la comunidad deja de ser autárquica y necesitada de dinero, orienta toda su economía hacia el mercado. Utilizando la nueva red de carreteras, el capitalismo neoliberal interviene directamente en este medio: las grandes industrias particulares o paraestatales (Imecafé, compañías forestales, fructícolas o mineras, etc.) implantan nuevos cultivos, extraen la riqueza local y dirigen, en general, la producción hacia el mercado internacional. Se apoderan, incluso, de la producción artesanal y mercantilizan las festividades religiosas, para allegarse divisas por la vía del turismo.

Estas transformaciones, derivadas directamente de la "modernización" económica, traen aparejada la violenta modificación de pautas culturales multiseculares, que desintegran la cotidianidad cultural de estas comunidades: los nuevos cultivos, por ejemplo, aunados a la presencia de trasnacionales en los mercados locales (misceláneas), modifican hábitos de consumo; la intensa migración a las grandes ciudades o al extranjero, la mayor escolaridad, la mejor comunicación por las carreteras y los medios electrónicos (radio, televisión), etc., son otros tantos aceleradores del "modernismo cultural" etnocida.

Para instrumentar tales medidas, era indispensable cooptar algunos elementos locales. La comunidad india deja de ser homogénea y oscila entre las diversas actitudes respecto a la modernidad:

1) los sectores tradicionalistas optan por repetir la estrategia de automarginación que otrora les dio resultado. Esta actitud es aprovechada por los caciques tradicionales que medran con el mantenimiento inamovible de la situación imperante y que son capaces de resistir, incluso por vía violenta, a cualquier agente innovador.

2) El proyecto modernizador fue difundido por los maestros rurales cardenistas y los promotores del indigenismo oficial. Contó con sectores al interior del poblado --sea con experiencia migratoria, sea con mayor escolaridad, sea con nexos comerciales con el exterior, sea por pertenecer a una denominación religiosa marginal--, que por conveniencia o por actitudes vergonzantes por la propia cultura, identificada con el "atraso", se abrían acríticamente a todo lo moderno. La política dominante sustituyó así los concejos de ancianos y las asambleas comunitarias, por un nuevo tipo de cacique, apoyado o nombrado desde el exterior, con lo que se garantizaba el control de una disidencia relevante en momentos.

3) A la variante neoliberal le resultan cada vez más disfuncionales estos caciques y prefiere el convencimiento --forzado por la crisis actual-- de sectores oportunistas, dispuestos

a aprovechar utilidades inmediatas, para entregar recursos que ellos no podrían utilizar, incluyendo la mercantilización de sus tradiciones. A la demagogia de cierta promoción de las culturas autóctonas, se desentienden de ellas abandonándolas a su suerte.

4) Finalmente, están los nuevos profesionales indios, portadores de un proyecto de modernización desde la propia cultura, los cuales pueden también vincularse a otros sectores progresistas de fuera (antropólogos, maestros bilingües, técnicos, etc.) y apoyar a nivel nacional un proyecto político alterno que incluya el reconocimiento auténtico de su diversidad. Políticamente, este bloque se opondrá a los caciques tradicionales, intentando formas de acceder al poder local.

Todo el complejo de fuerzas que contiende en la conflictividad cultural descrita --incluyendo elementos del pasado que de alguna manera sobreviven--, tiene una expresión a nivel de lo religioso. Esto quiere decir que en el mismo espacio social en que los agentes religiosos pugnan por imponer sus propios objetivos sagrados, coexisten agentes de otros campos que persiguen objetivos de otra índole --económicos, políticos o culturales--, que se entrecruzan con los anteriores, constituyéndose así la red de alianzas y de oposiciones.

El modelo de la religión indígena tradicional fue fruto de un

proceso sincrético, en el que convergieron elementos de las antiguas cosmovisiones, con los elementos cristianos impuestos a partir de la "conquista espiritual" de los evangelizadores. En él, es cierto, se recompuso la identidad religiosa de los antiguos indios, una vez que tomaron conciencia de la irreversibilidad de la conquista; pero eso mismo ocasiona una permanente tensión interna, entre los agentes autóctonos y los representantes de la Iglesia oficial. Tanto los mayordomos, los fiscales y sacristanes, responsables del "sistema de santos", como los chamanes y curanderos, portadores de la antigua cosmovisión, serán los principales sustentadores del repliegue defensivo ante la modernidad. Estos agentes, religiosamente subordinados, pueden contar con cierto apoyo --no carente de tensiones-- por parte del clero integrista, que en determinadas circunstancias --olvidando su ancestral rechazo a la "idolatría" y al "paganismo"-- condesciende con tradiciones que conoce y manipula, con el fin de recabar base social para su lucha intraeclesial contra los modernizantes.

Las fuerzas modernizadoras del indigenismo hasta hace poco oficial, representaron la visión secular de la vida, impugnando de forma antagónica el modelo religioso indígena anterior. En realidad no tuvieron muchos seguidores convencidos en las comunidades; pero lograron recabar apoyos entre los grupúsculos evangélicos, sobre todo los pertenecientes a las iglesias denominacionales. El clero fue considerado como el representante de la tradición y, por tanto, como el principal opositor; sin embargo, después del Concilio,

algunos religiosos más críticos pudieron simpatizar con esta perspectiva, a fin de instrumentar un modelo de pastoral más sobrio y racionalista. Es obvio que entre los agentes secularizadores y los evangélicos o los religiosos modernizantes --y entre estos dos últimos-- haya también tensiones y conflictos secundarios.

El proyecto neoliberal, que pretende aprovechar los recursos del medio rural, parece apoyar también las pautas culturales tradicionales (el culto posmoderno a la "diferencia"), pero con fines de beneficiarse también de esta producción cultural. De modo semejante --aunque con tensiones profundas hacia el "capitalismo salvaje"--, la religiosidad neoconservadora oficial, con la finalidad de no perder su clientela indígena, habla de "respeto" a su religiosidad y a su cultura en general, con expectativas de irla "purificando" paulatinamente, aceptando introducir ciertas notas "folclóricas" en la liturgia (que podría llegar a formularios oficiales en zapoteco o en mixteco).

El proyecto autónomo de acceso a la modernidad es secundado por los agentes de pastoral liberacionistas, que propugnan tanto el respeto a las culturas autóctonas como la mejoría de sus condiciones de vida, como resistencia contra las fuerzas desestabilizadoras de la modernidad, al tiempo que proponen la gestación de "iglesias autóctonas" con creatividad propia. Dada la debilidad política de este modelo, puede aliarse conyunturalmente --con no pocas tensiones-- a cualquiera de los anteriores: apoyar la

resistencia cultural de los tradicionalistas contra los modernizantes; o bien, cuando se trata de introducir algunos cambios, apoyar a éstos contra los tradicionalistas, o incluso apoyarse en el nuevo indigenismo neoliberal, obligándolo a deducir todas sus consecuencias. Es obvio que la confrontación entre todos estos sectores tiene que darse tarde o temprano.

- III -

Algunos de los conflictos surgidos entre el sector moderno y el tradicional se deben a la diversa valoración de las formas simbólicas propias o ajenas. Se entiende por "valor de los símbolos religiosos" el que se atribuye a las creencias o a las prácticas por parte de los individuos que las producen o reciben, de tal suerte que pueden ser apreciadas o denunciadas por un grupo o queridas o despreciadas por otro. Tales conflictos de valoración tienen lugar en contextos estructurados que se caracterizan por asimetrías y diferenciaciones de varios tipos, en este caso culturales.

Inspirándose en las estrategias típicas de valuación simbólica propuestas por Thompson (1991: 154 ss), se pueden proponer las siguientes actitudes religiosas:

El sector modernizador, dominante, puede recurrir a éstas:

a) Distinción: busca diferenciarse de los individuos

tradicionalistas, que juzga inferiores. Lo hace atribuyendo alto valor simbólico a las formas religiosas que le son propias (erudición bíblica o litúrgica) que por representar un cristianismo ilustrado, resultan inaccesibles a los sectores populares, y que, por tanto, constituyen signos de su identidad clasista o cultural.

b) Escarnio: considera infantiles, supersticiosas o ingenuas las formas de religiosidad popular.

c) Condescendencia: encomia ciertas prácticas en las que se expresa la religiosidad indígena (procesiones, fiestas, adornos, etc.), como formas de folclore. De este modo rebaja a sus productores, recordándoles su posición subordinada.

Los **sectores del medio indígena** podrán asumir las estrategias siguientes:

d) Practicidad: mantienen aquellas formas simbólicas religiosas que les resultan de utilidad, por ejemplo, por confirmarles signos de su identidad cultural, en aras de su sobrevivencia étnica.

e) Presión: considerando al cura como un simple funcionario al servicio de la comunidad, le imponen la realización de algunas prácticas tradicionales, alegando que así fueron evangelizados y que es "el costumbre". El agente eclesiástico contemporiza por

necesidades clientelistas.

f) Rechazo: responden con bloqueos a las iniciativas pastorales de los agentes de la Iglesia oficial. Ridiculizan innovaciones. Con ello afirman los valores de sus propios productos y actividades.

g) Reinterpretaciones: dan significados diversos a formas simbólico religiosas de la Iglesia oficial, con lo que dando apariencia de aceptación, logran mantener su antigua cosmovisión.

Hay sectores intermedios, que aun perteneciendo al ámbito indígena, buscan alternativas a las tradiciones. Sus estrategias pueden ser las siguientes:

h) Moderación: valoran positivamente ciertas innovaciones religiosas a su alcance, que aceptan con tal de que les sean inteligibles.

i) Autodevaluación: denigran sus propias formas simbólicas, a las que identifican como condiciones de su retraso.

- IV -

Con los conflictos estudiados se puede elaborar una tipología

acerca de las diversas formas de conflicto religioso que la modernidad provoca en las culturas tradicionales. Se han clasificado según la confrontación se haya dado, o bien entre diversas religiones, o bien por tensiones al interior de una misma iglesia. Este tipo de confrontación, a su vez, puede deberse, sea a las diversas actitudes religiosas, sea a los espacios disputados por los agentes. Por último, se analizaron algunos conflictos fuera del campo religioso (concretamente, pertenecientes al campo político), pero que tuvieron una influencia religiosa significativa.

1. Los conflictos entre religiones analizados suelen ser de tipo antagónico. Cuando en un campo social más o menos cerrado se presentan dos universos simbólicos, cada uno de los cuales pretende organizar la integración del grupo en el cosmos, resultan cosmovisiones mutuamente excluyentes. No era éste el caso de la mesoamérica prehispánica, donde toda la región participaba de un mismo modelo religioso, --si bien con múltiples variantes-- etructuralmente abierto, que permitía conservarlo después de una derrota militar, incorporando simplemente los dioses vencidos, al panteón de los vencedores.

Algunos piensan que los tiempos modernos comenzaron con la conquista americana, cuando Europa reafirmó su voluntad de poder sobre el "otro" vencido. En esta situación de "conquista espiritual", cuando la segunda religión irrumpe en una expedición

militar, es la fuerza de las armas la que decide acerca de la "veracidad" religiosa (conversión impuesta o rebeliones nativistas o milenaristas de resistencia). El éxito de esta estrategia de conquista es siempre relativo: la religión autóctona preexistente puede recurrir a la yuxtaposición o al disfraz, para seguir subsistiendo y eludir la confrontación (en el caso de Cajonos, manifestó vitalidad suficiente para resistir todavía a finales del siglo XVII). Sin embargo, tarde o temprano, el encuentro entre religiones tiende a resolverse mediante un proceso sincrético, en aras de una nueva síntesis.

Este mismo tipo de conflicto **entre** sistemas se da aun cuando lo que se confronte no sean propiamente dos religiones diversas: las sectas protestantes, no obstante ser versiones heterodoxas de la misma fe, son consideradas por los indígenas como una alternativa antagónica para organizar su cosmovisión de forma más acorde con la modernidad. En ellas pueden renunciar al "sistema de santos", expresión de su corporativismo tradicional, para sustituirlo con el "sistema del Espíritu", más acorde con el individualismo moderno. De manera similar, la misma secularización, considerada en sí misma como superación de cualquier visión religiosa y, por tanto, relacionada con el pluralismo y la tolerancia, puede asumir la misma función que la religión más fanática y provocar confrontaciones antagónicas, al tratar de imponerse --como aconteció en el Ixtlán cardenista-- en forma de secularismos doctrinarios.

Estos dos últimos casos --el de los evangélicos y el de Ixtlán-- hubieran sido impensables en un ambiente verdaderamente "moderno". En él, la secularización obedece al desarrollo de factores endógenos y más que impugnación a la fe establecida, se da la simple desafiliación por pérdida de interés. Cuando, eventualmente, los nuevos movimientos son en aquel ambiente factores de conflictos, se trataría de conflictos "multipersonales", tal como acontece en situaciones de mercado: diversas denominaciones religiosas compiten entre sí, disputándose una clientela, que puede imponer también sus condiciones, justamente por encontrarse en condiciones de pluralismo. De ninguna forma se presenta así en el contexto indígena. Allí, los nuevos grupos religiosos realizan un agresivo proselitismo --verdaderas campañas de "conquista espiritual"--, por lo que los conflictos desatados sólo pueden ser de tipo diádico, mutuamente excluyentes.

2. Los conflictos analizados dentro de una misma Iglesia tuvieron que ver con las actitudes de aceptación o de rechazo de la modernidad. La cultura moderna fue producto de un doble impulso libertario, por lo que se gestó en dos momentos: primeramente, un elán de **modernismo cultural**, en reacción contra los controles ideológico políticos de la teocracia medieval, y, posteriormente, una lucha contra la **modernización económica**, una vez que el racionalismo se dirigió a impulsar la explotación capitalista. Las fuerzas progresistas se dividieron, pues, según las clases fundamentales implicadas en sendos momentos --la burguesía o el

proletariado--, conduciendo cada una su propio proyecto revolucionario. A su vez, la resistencia a la modernidad puede ser representada, o bien por los fundamentalismos o por el radicalismo integrista, de retorno imposible a los viejos tiempos, o bien por cierto neoconservadurismo, que se conforma con moralizar los nuevos tiempos, a través de una nueva cultura religiosa. De esta forma, las actitudes hacia la modernidad se concretizaron en cuatro grandes "religiosidades": integrista, modernizante, liberacionista, neoconservadora, cada una de las cuales puede abarcar numerosas y variadas formas de "espiritualidad".

Los sujetos portadores de estas "religiosidades" se disputan una doble presea: por un lado, el estatuto de oficialidad al interior de la misma iglesia, por el otro, recabar apoyos en el pueblo, en este caso, en el sincretismo indígena. Cada una posee su propio proyecto hacia la religiosidad popular, buscando respectivamente su manipulación, su desprecio, su "purificación" o su reconocimiento. En ninguno de estos cuatro casos, los conflictos entre la Iglesia oficial y la religiosidad popular son de exclusión antagónica, puesto que entonces la misma Iglesia perdería una clientela necesaria. Siguiendo su tradicional apertura a los sincretismos, la Iglesia jerárquica se inclina por la tolerancia, al menos oportunista, a fin de no ser reducida a la condición de "secta".

3. Los conflictos dentro del sistema pueden también ser

producidos por diversos agentes religiosos en disputa por sus espacios. Concretizando históricamente la dialéctica weberiana, se percibe que la modernidad es el "*background*" de relación entre un sacerdocio más racional y más burocratizado y los chamanes del medio indígena. La oposición tradicional entre magia y religión encubre los conflictos existentes entre agentes de la antigua religión indígena, reducidos a "brujos", y los nuevos, prestigiados con el estatuto de los vencedores europeos: las prácticas rituales de los dominados serán calificadas de "supersticiones", en tanto que las de los vencedores, reconocidas como "sacramentos".

En el medio modernizado, en cambio, el ritualismo de los sacerdotes tradicionales es cuestionado ahora por profetas que exigen formas religiosas más éticas o secularizadas: lucha por la justicia o la libertad, formas más racionales de creencia, etc. La necesidad de cierto pluralismo eclesial interno procurará que las tensiones no lleguen hasta la heterodoxia y permanezcan a nivel de simples "religiosidades".

4. En el medio indígena, los campos sociales no se hallan bien delimitados, por lo que es frecuente que las luchas por el poder político se revistan de sacralidad. Lo sagrado proporciona medios de legitimación grupal o de deslegitimación de adversarios. Es por ello que los antagonistas del campo político se interesan por ganar agentes religiosos para su causa. Han sido muy estudiadas las funciones ideológicas que cumple la religión en sociedades

complejas, para hacer aceptables los mecanismos de opresión: la "voluntad divina" se identifica con "la naturaleza de las cosas" y reviste situaciones contingentes con el halo de la inmutabilidad. Al mismo tiempo, la religión proporciona a las clases subalternas medios para hacer más tolerable su situación, en espera de la recompensa ultramundana. La novedad de la reflexión teológica latinoamericana estribó en poner de relieve otro aspecto que, por cierto, también ha cumplido siempre la religión: el de movilizar a los pobres y oprimidos, con motivaciones utópicas o milenaristas.

En la modernidad, por el contrario, lo religioso queda circunscrito a su efera específica y lo político reivindica su autonomía, lo que no impide que sigan operando mutuas relaciones. Son formas de modernización política las que hacen a los indígenas superar los cacicazgos o las llamadas "formas tradicionales de elección". Son también aquéllas, las que reconociéndole al clero sus derechos electorales, lo obligan a mantenerse al margen de la contienda partidista, limitando su papel a la formación de "la conciencia política general". Los únicos conflictos posibles en l modernidad se deberán, por lo tanto, a intromisiones o confusiones de campos.

MODALIDADES DE LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS

	CULTURA INDIGENA	CULTURA MODERNA
ENTRE SISTEMAS	Conflicto antagónico	pluralismo no conflictivo
DENTRO DEL SISTEMA religiosidades	aceptación o rechazo de la cultura indígena	aceptación o rechazo de la cultura moderna
DENTRO DEL SISTEMA agentes	sacerdote contra mago	sacerdote contra profeta
FUERA DEL SISTEMA religión- política	Legitimación / impugnación	Desplazamiento del campo

- V -

Otro criterio para clasificar los conflictos religiosos es el nivel estructural en el que inciden. Al respecto, resulta sugerente el diagrama propuesto por A. Melucci (1982) (véase supra, p. 87, nota 6) a propósito de las múltiples formas posibles de la acción colectiva. El autor las encuadra en torno a dos ejes: el conflicto y la posible ruptura de los límites de compatibilidad del sistema de referencia. De acuerdo con esto, se abren cuatro posibilidades diversas de la acción: el **movimiento social**, que se ubicaría en el espacio abierto por un conflicto que rompe los límites de compatibilidad del sistema. La **acción conflictual**, que también implica el conflicto, pero sin que éste llegue a sobrepasar dichos límites de compatibilidad. La **desviación**, cuando se rompen, ciertamente, los límites de compatibilidad; pero de una manera gradual, sin conflicto, y, por último, las **conductas de agregado**,

que serían formas de acción comunitarias, sin conflicto y sin amenazar los límites de compatibilidad. Cada una de estas posibilidades son situadas en tres posibles niveles de complejidad decreciente: el primero sería el del **modo de producción**; el segundo nivel se refiere al **sistema político**, y el tercero, a la **organización** interna. Hay que advertir, por supuesto, que un movimiento concreto es siempre una realidad histórica y, por lo tanto, no puede sino ser compleja y heterogénea, pudiéndose encontrar en su interior aspectos relacionados con los tres niveles.

Al someter a revisión el primer nivel, no hay que olvidar que un **modo de producción** no descansa sólo en la base económica, sino que se extiende a formas culturales con ella relacionadas (el proceso de modernización económica, por ejemplo, fue acompañado del modernismo cultural). Por tanto, cada modo de producción condiciona determinada forma de vivir lo religioso, y, por contra-parte, la religión puede ser factor importante en la configuración cultural de dicho modo de producción. Es justamente lo que se observó en la segunda parte del presente trabajo: la pugna entre las diversas "religiosidades" recubría antagonismos clasistas con proyectos globalizantes a nivel de modo productivo. Es por esto que en coyunturas revolucionarias, cuando se pone en juego este nivel social, lo religioso ha acompañado a movimientos sociales de envergadura, tales como los habidos en la crisis centroamericana de la década pasada. En cambio, en otras coyunturas, cuando un nuevo

sujeto histórico --portador de valores o intereses correspondientes al nuevo modo productivo-- no pretende trasponer el "límite de compatibilidad" del modo de producción anterior, la "acción conflictual" que provoca es la que suele darse ante cualquier propuesta de innovación religiosa (por ejemplo, bloqueos a pastorales "progresistas", que no afectan profundamente la cultura indígena).

El segundo nivel correspondería a las acciones colectivas religiosas que afectan al **sistema político**. En la cuarta parte de este trabajo se vieron algunos ejemplos en los que lo religioso inspiró movimientos sociales que pretendían superar los límites funcionales del tradicional sistema político mexicano (impugnando el sistema caciquil en que se apoyaba el partido oficial, para sustituirlo por un sistema realmente democrático de partidos). En cambio, otras veces lo religioso refuerza la simple competencia política (influye para la elección de un candidato en lugar de otro) y entonces no se dan verdaderos movimientos sociopolíticos sino simples "acciones conflictuales". El tercer nivel del esquema abarcaría las acciones que afectan a la **organización religiosa** propiamente dicha. Se trataría de acciones que transgreden la disciplina eclesiástica, lo cual siempre resulta conflictivo. Sin embargo, hay casos en los que dicha transgresión rebasa el límite de tolerancia institucional, derivando así en movimientos cismáticos o heterodoxos.

El esquema de Melucci nos permite no sólo ver el ámbito de incidencia de un conflicto, sino calcular su **intensidad** (los más fuertes serán aquellos que traspasen los límites de compatibilidad del modo productivo vigente, y los menos intensos, los que ni siquiera traspasan el límite de compatibilidad de la reducida organización eclesial). También revela que la dinámica religiosa colectiva no se reduce al ámbito del conflicto. La "**desviación**" puede llegar a romper los límites de compatibilidad del sistema de referencia; pero lo hace paulatinamente, sin provocar enfrentamientos, casi pasando desapercibida. Un ejemplo sería el fenómeno de desafiliación institucional o automarginación eclesial tipo "hormiga", detectado en sectores más modernizados. Como cuarta y última posibilidad, tenemos "conductas de agregado" --modas religiosas, tumultos o pánico por motivos sacrales--, que quedan dentro de los límites de los respectivos sistemas y que no provocan conflictos mayores.

- VI -

El análisis de un conflicto puede realizarse tanto desde la perspectiva **diacrónica** como desde la **sincrónica**. La primera es apropiada para dar cuenta del proceso que tuvo a lo largo de su recorrido. Se distinguieron al menos las siguientes cuatro fases: la antecrisis, la crisis, el momento axial o "nudo crítico" y el desenlace o resolución. La segunda, servirá para conocer la estructura y los objetivos de las diversas fuerzas sociales en

pugna.

a) Los condicionamientos antecrisis. En medios poco abiertos al exterior, la religión proporciona el "universo simbólico", que es compartido por todos --quienes no lo aceptan, son considerados dementes-- y que goza de la adhesión propia del sentido común (Berger y Luckman, 1968: 120-176). En los ambientes modernos, en cambio, la religión pertenece a la vida privada e implica respeto y tolerancia para la fe de los demás. Al irrumpir bruscamente las innovaciones modernizantes, la unidad comunitaria queda rota. Algunos sectores la aceptan motivados por su prestigio; mientras que otros sienten en ella un peligro para la sobrevivencia del grupo,[1] y se pasa así a la situación de "pre-crisis".

Cualquier imprudencia de los agentes modernizadores que calcularon mal las posibles reacciones, superan los límites de tolerancia del pueblo. El motivo puede ser fútil: el desmedido celo "antiidolátrico" del cura joven de Cajonos, el proselitismo imprudente de los Testigos de Jehová de la Sierra Sur, el fanatismo de los maestros rurales cardenistas de Ixtlán, las actitudes iconoclastas del misionero extranjero de Usila, las declaraciones imprudentes del nuevo arzobispo coadjutor... Entonces, aquellos que

[1] Verónica Flanet (1977) relata que cuando una misionera evangélica cuestionaba el culto de las imágenes de los santos y proponía su quema, se suscitó el pánico precursor de la crisis, debido al retiro de la protección sobrenatural que aquella acción provocaría: "¡Nos quieren matar!... ¿Cómo va a llover si no hay santos?".

en ese momento detentan el cuasi monopolio de la gestión cultural de la colectividad (como podrían ser los caciques o los ancianos), se inclinarán por estrategias de conservación de las formas religiosas tradicionales; mientras que los más jóvenes, los más escolarizados, los de experiencia migratoria o los que mantuvieron mayor flujo de contactos con el exterior (maestros, comerciantes o políticos de nuevo cuño), preferirán estrategias de subversión o cambio. Se desata así la crisis: la colectividad está "discerniendo" acerca del camino a seguir; se perfilan las contradicciones y las tensiones se incrementan, pasando a campos no estrictamente religiosos.

b) **La crisis.** Para clasificar los posibles motivos que desatan una crisis podemos valernos de la enumeración de Parsons (1963) sobre las causas frustrantes de la interacción social:

El **desacuerdo sobre los fines.** Un ejemplo es la distinta conceptualización de cada una de las religiosidades acerca de los fines de la actuación de la Iglesia en el mundo: la neoconservadora se preocupará más por custodiar los valores morales de cohesión social; la liberacionista, por la misión profética, en aras de la construcción de una sociedad más justa y fraterna; la tradicionalista, por la preservación de la institución eclesial y por el mantenimiento de lo sagrado; la religiosidad modernizante, por la adaptación eclesial al mundo moderno.

El desacuerdo puede también versar sobre los **medios**: a la

religiosidad liberacionista le parece que los esfuerzos de institucionalización de la Iglesia neoconservadora contemporizan demasiado con los poderes establecidos; mientras que para ésta, el profetismo liberacionista se interpreta como excesiva dedicación a lo político. Las interpretaciones sacralizante o secularizada de la fe estuvieron en la base de los conflictos entre tradicionalistas y modernizadores, de ahí las críticas que se hacen respectivamente de "anacronismos" o de "traición a los principios".

Otras veces el conflicto aparece por problemas de **comunicación** de las **expectativas**. En este punto vale la pena recordar la observación de Thompson acerca de la contextualización social de las formas simbólicas. Los símbolos culturales son producidos por agentes situados en contextos sociohistóricos específicos y llevan, por tanto, el trazo de las condiciones sociales de su producción. Pero sucede que de la misma manera, las formas simbólicas son recibidas por individuos que también están situados en contextos sociohistóricos específicos, que pueden ser diferentes al de la producción. Frases y palabras adquieren así significados distintos, que dan lugar a malentendidos o a francas discrepancias en la interpretación de tales fórmulas simbólicas. Vimos un ejemplo en la relectura que realizaban los curas con respecto a un mismo texto magisterial, a su vez ya releído por el obispo metropolitano de la zona. Basta enfatizar ciertas frases o disimular otras, para que el contexto social condicione una interpretación del texto en favor del sector que se lo apropió.

Paradójicamente, fueron los malentendidos los que a veces evitaron el conflicto: la ambigüedad interpretativa de los símbolos sagrados permite a los indígenas conservar en ellos parte de su antigua cosmovisión; mientras que para la Iglesia oficial el uso popular de dichos símbolos sería signo de asimilación de sus principios doctrinales.

Existen numerosos conflictos debidos a la falta de motivación para cumplir con las bases normativas institucionales o, incluso, al franco rechazo de las mismas. Fueron los casos de desobediencia del pueblo a las disposiciones anticlericales de los gobiernos posrrevolucionarios; de las tomas de templos por los tradicionalistas; de la conversión al protestantismo de los catequistas de Tabá, por no aceptar las normas del párroco, etcétera.

- VII -

c) **El conflicto**. Es en esta fase axial o "nudo crítico", que se requiere un **análisis sincrónico**, que tome en cuenta los actores participantes, sus objetivos y sus estrategias.

En cuanto a los **actores**, se precibe una clara predominancia del clérigo varón. Su actuación fue disputada primero por las mujeres y luego por los laicos. En Oaxaca, los laicos reivindican cierta independencia respecto al clero, no observada en otras latitudes. Consideran a los sacerdotes como simples funcionarios de

la comunidad, y la autoridad municipal que la representa es celosa de sus atribuciones, incluso en asuntos religiosos.

Al atender los diversos tipos de agentes religiosos, hay que advertir que su caracterización jurídico-teológica no coincide con la función social señalada en la tipología weberiana. Así, por ejemplo, el cura perteneciente a un instituto religioso, a quien institucionalmente se le asigna la función de profeta, puede desempeñar en la práctica funciones conservadoras que en rigor son sacerdotales; mientras que los sacerdotes partidarios de la teología de la liberación, al enfrentar a los poderes civiles o incluso eclesiales (la cúpula jerárquica nacional), asumen funciones propias de profetas. Hay laicos, como los mayordomos, que ejercen funciones sacerdotales; mientras que las religiosas curanderas se acercan a las funciones chamánicas.

- VIII -

Los diversos actores compiten, obviamente, por objetivos religiosos (retener en la localidad el monopolio de la gestión sagrada o romper ese mismo monopolio para introducir otra versión alterna; el reconocimiento o la reprobación oficiales de una religiosidad en ascenso; la ampliación o la reducción del espacio religioso para cierto tipo de agentes, etc.). La peculiaridad de estos conflictos radica en que junto con estos objetivos propiamente religiosos, se persiguen, a la par, intereses

"temporales". Esto les permite a los actores allegarse extraños aliados u oponentes de otros campos sociales. Los objetivos económicos o políticos de algunos grupos interfirieron con los objetivos pastorales de ciertos agentes religiosos, al coincidir en un mismo espacio social. Al tratar de realizar allí acciones inconciliables con las metas del otro grupo, estalla el conflicto. Los ejemplos son innumerables: en torno al cura de Cajonos se repliega el sector español que ve sus intereses colonialistas en peligro. A la vez, la colectividad chamánica que sintió interrumpido su sacrificio, obtuvo el respaldo de varios pueblos vecinos, en lucha por defender su propia identidad. La necesidad de conservar el poder político llevó a los líderes pentecostales de Teojomulco, contrariando incluso su radical discurso de no-violencia, a aliarse no sólo al grupo de los violentos, o al comerciante más próspero, sino incluso a sus enemigos seculares, los brujos y los chamanes. La vidente de Tututepec, portadora de mensajes celestiales, fue apoyada por el sector mestizo caciquil, necesitado de legitimación religiosa; mientras que el cura y los indígenas, que impugnaban la supuesta "aparición", tuvieron que apoyarse en el PRD, que cuestionaba al cacicazgo. El cura de Juquila, unido por vínculos afectivos a la familia de mayor poder, es cuestionado por nuevos caciques, rivales políticos de ésta, que supieron allegarse la simpatía de algunos movimientos apostólicos. El cura priísta de San Pablo Huiztepec, por sus preferencias políticas, se enemista con sus colaboradores laicos, de preferencias panistas: de pronto, los maestros vanguardistas y el

grupo feminista se vieron implicados en un movimiento de remoción del párroco, que parecía ajeno a sus objetivos. El sacristán lefebvrista de Usila se alía con la CNC; mientras que el cura es apoyado por el ayuntamiento, etc., etc...

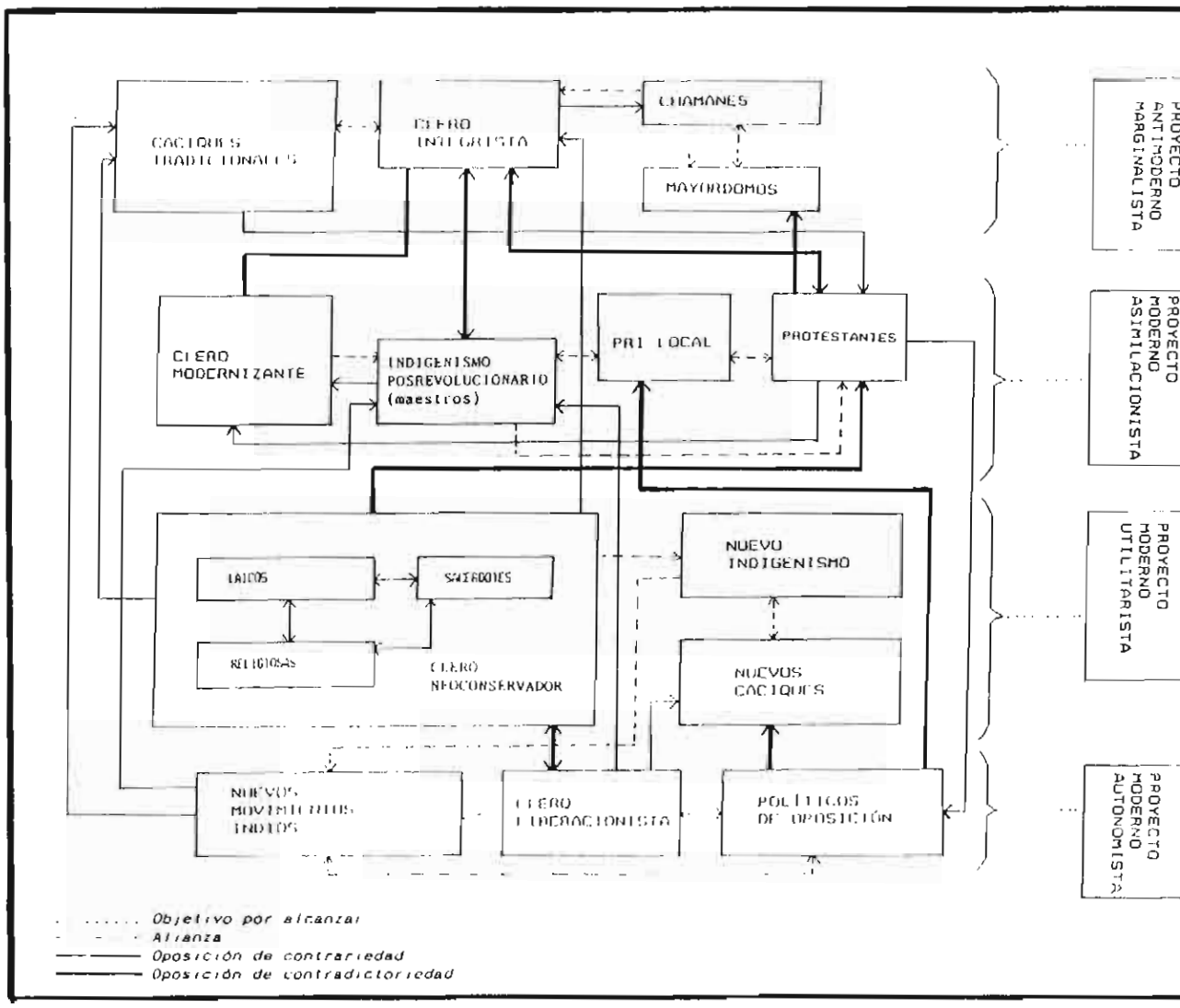
- IX -

Para la elección de **estrategias**, las confrontaciones entre sistemas religiosos opuestos, es decir, que pelean el monopolio del campo religioso, optarán por aquellas inspiradas en los "**juegos suma cero**", que sólo se solucionan con la aniquilación de uno de los adversarios. Es ésta la estrategia perseguida por la comunidad tradicional que presiona para expulsar a las minorías evangélicas. En cambio éstas, al tener en contra la correlación de fuerzas, presionarán por soluciones de ecumenismo.

Las estrategias de los conflictos entre "religiosidades" fueron variaciones de "juegos de suma diversa de cero". Ambos contendientes eran conscientes de su responsabilidad de salvaguardar la unidad eclesial y evitar rupturas cismáticas. La religiosidad oficial trató, empero, de deslegitimar a sus impugnadores por "ir contra el papa" o porque defendían la proscrita "teología de la liberación". En cambio, los liberacionistas se defendieron recuperando textos del mismo magisterio y recriminando a los oficialistas sus componendas con el poder político temporal.

DIAGRAMA 12

CONFLICTIVA RELIGIOSA EN OAXACA



Los diversos agentes diseñan estrategias propias de su respectivo tipo religioso: en la dialéctica entre el sacerdote y el profeta, el primero tenderá a apoyarse en la oficialidad y desde allí exhortar a la unidad eclesial o descalificar al otro por desviaciones heterodoxas o disciplinares, pudiendo llegar, incluso, a la exclusión. En caso de no lograrlo y si el profeta muestra contar con suficiente respaldo de las bases cristianas, puede optar por la cooptación. En cambio, el profeta elegirá como estrategia autocalificarse mediante una vida desinteresada y comprometida, y descalificar al sacerdote por su corrupción. El "mago" o líder chamánico, en caso de contar con la adhesión de la comunidad indígena, podrá recurrir a la amenaza velada de la no aceptación de la doctrina oficial. Dado que entonces la Iglesia reduciría su feligresía, hasta quedar "asemejada a una secta", el chamán podrá arrancar concesiones para algunas prácticas tradicionales (sincretismo de yuxtaposición). En cambio, si el grupo chamánico no cuenta con suficiente apoyo, quedará descalificado por el sacerdote, como practicante de supersticiones o de idolatrías.

La estrategia seguida por los agentes religiosos en aquellos conflictos suscitados por las elecciones de munícipes, fue la legitimación de su grupo aliado o deslegitimación del oponente. El éxito de la utilización de los símbolos sagrados dependió en buena medida de la discreción y de la parsimonia: así lo hicieron el cura de Sola de Vega, con sutiles relecturas de la circular del obispo, o los mayordomos de Tlacolula, al aprovechar las calendas o la

indignación de los creyentes ante el robo de la corona del Santo Cristo. Una utilización imprudente de los símbolos resulta contraproducente, como lo comprobó Colosio en ese mismo pueblo, al permitir el cáliz ornamental junto al logotipo de su partido, o el cura de Itundujia, al utilizar la bandera nacional en una peregrinación en defensa del bosque. En caso de fracasar en sus intentos manipulatorios, los políticos pudieron recurrir a la amenaza o a la intimidación para con los religiosos.

- X -

d) **La resolución de los conflictos** puede depender de la causa que los motivó. Volviendo sobre la enumeración de Parsons: cuando las diferencias religiosas internas son profundas y los disidentes no están dispuestos a someterse, los conflictos sólo se resuelven mediante la excomunión por parte del polo oficial, o mediante la separación cismática, o con la desviación heterodoxa por parte del polo objetante, instaurándose en el grupo disidente un nuevo poder religioso y un nuevo orden normativo. Cuando no se está dispuesto a llegar a tal extremo, pues resultaría demasiado costoso para ambos contendientes, se tenderá a modificar las expectativas y la conducta mutuas o se reconstruirá totalmente la relación, sobre nuevas bases teológicas o disciplinares.

En los casos de **desacuerdo normativo** es posible una resolución discursiva, apelando ambas partes a valores y normas de orden superior (la unidad de la Iglesia, el escándalo de los fieles, los

principios evangélicos más generales, etc.). En principio, se descartaría la modificación del contenido simbólico, tenido como inmutable; pero siempre es posible aclarar los malentendidos surgidos del significado de palabras y frases, y resolver el conflicto negociando nuevas definiciones de la realidad social o religiosa o construyendo un discurso teológico más conciliador. En estos casos es preciso salvar la autoridad moral oficial, mediante reinterpretaciones de textos bíblicos o magisteriales, de modo que la novedad parezca continuidad de la tradición.

En la mayoría de los conflictos reseñados, la resolución se dio sin rupturas clamorosas, sino con base en la componenda y la negociación. Esto pudo ser favorecido por el código simbólico del cristianismo, con su insistencia en la unidad y la paz. Sin embargo, en los esfuerzos por mantener la unidad me parecieron más importantes los lazos comunitarios indígenas, todavía vigorosos. Cuando la comunidad entra en crisis, se repliega sobre sí misma, con un sentimiento culpígeno y angustioso; vuelve sobre sus valores fundamentales --su historia, su identidad, su "ethos cultural"--, para situarse en aquel estadio liminal denominado por Turner "*communitas*". Desde ésta, trata de recomponer la unidad religiosa con una nueva reestructuración, sea encontrando formas de coexistencia que coloquen la identidad étnica en otros aspectos diversos de lo religioso (como en los casos de resolución de los conflictos con los "evangélicos"), sea que se procure restaurar la situación anterior (como en los casos de los lefebvrianos o los

liberacionistas).

Otras veces la negociación de objetivos inmediatos no es suficiente, pues dejó insatisfecha a una de las partes. Suele acontecer que cuando detrás de un conflicto pastoral subyace implícito un conflicto económico-político, la resolución negociada del aspecto religioso, si no va acompañada por una modificación de la correlación de fuerzas sociales, vuelve reversible la confrontación y acaso simplemente se posterga.

Como sea que el conflicto se haya resuelto, queda pendiente la tarea de explicarlo a la feligresía. El conflicto mismo es un texto susceptible de ser "leído" por los actores bajo la clave de la fe. Las inevitables negociaciones y componendas --incluso en casos en que se hubiere llegado a la exclusión-- tienen que ser explicadas desde la tradición dogmática o disciplinar.

A N E X O S

A N E X O I

GRÁFICAS Y CUADROS SOCIOMÉTRICOS DE LOS NUEVOS GRUPOS EVANGÉLICOS

CONTENIDO DEL ANEXO I

MAPA 1. Extensión regionalizada del protestantismo...636

GRÁFICA 1. Tasa de crecimiento del protestantismo en México y en Oaxaca.....637

GRÁFICA 2. Transformación del campo religioso en Oaxaca.....638

GRÁFICA 3. Los conflictos religiosos según la denominación.....639

GRÁFICA 4. Distribución regional de los grupos religiosos.....640

GRÁFICA 5. Cronología de los conflictos en Oaxaca....641

GRÁFICA 6. Tipo de represalia sufrida.....642

GRÁFICA 7. Causalidad motivante.....643

GRÁFICA 8. Los motivos culturales.....644

GRÁFICA 9. Distritos con mayor conflictividad.....645

GRÁFICA 10. Zonificación de los conflictos.....646

CUADRO 1. Transformación del campo religioso en Oaxaca.....647

CUADRO 2. Crecimiento protestante en los municipios de Oaxaca.....648

CUADRO 3. Relación de templos en el estado de Oaxaca.....649

CUADRO 4. Distribución distrital de conflictos según denominaciones.....650

CUADRO 5. Distribución distrital según sectas.....651

CUADRO 6. Cronología de los conflictos.....652

CUADRO 7. Grado de intensidad de los conflictos.....653

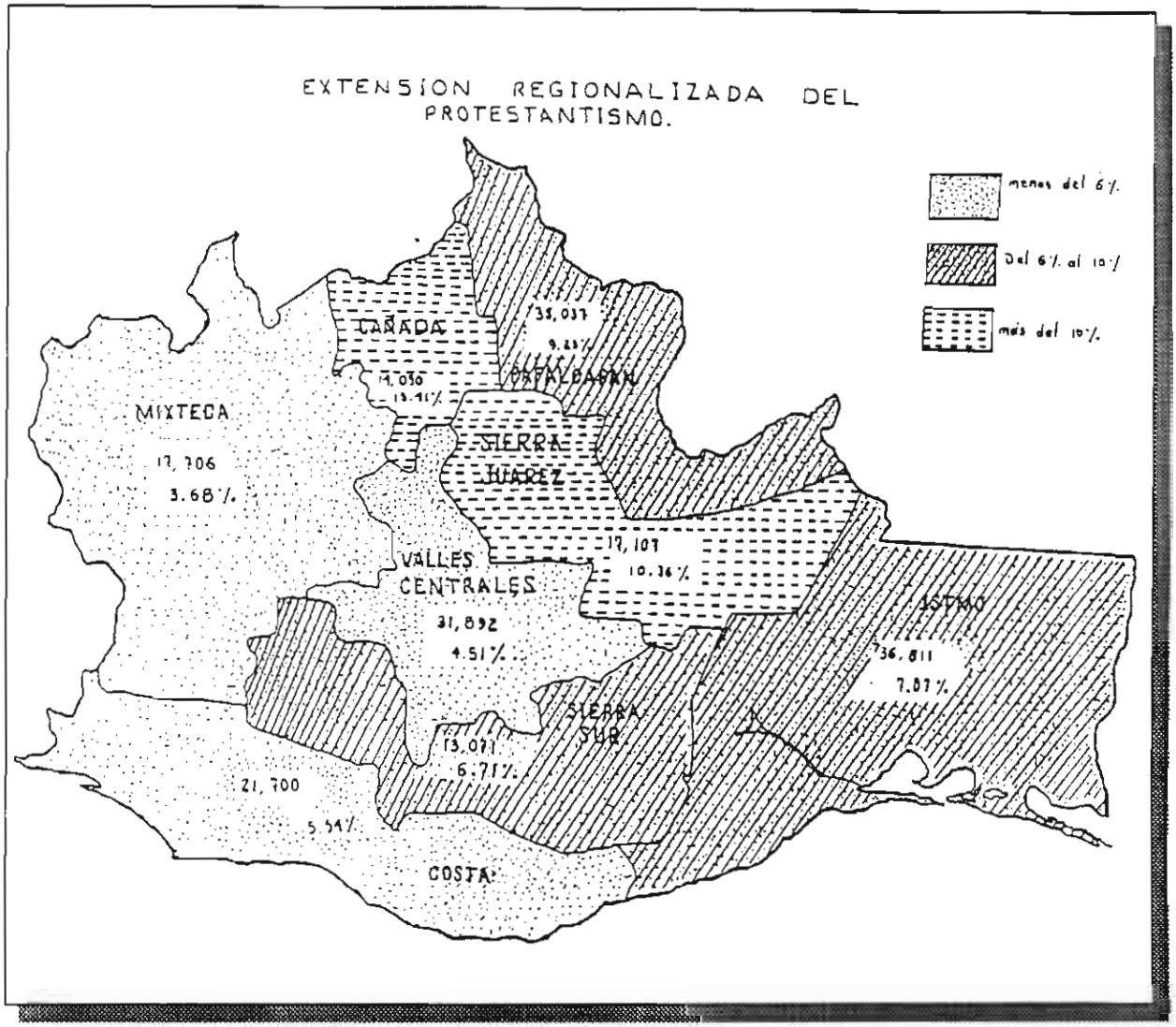
CUADRO 8. Presencia protestante por distrito.....654

CUADRO 9. Población protestante por regiones.....655

CUADRO 10. Presencia en las regiones
más conflictivas.....656

Mapa 1

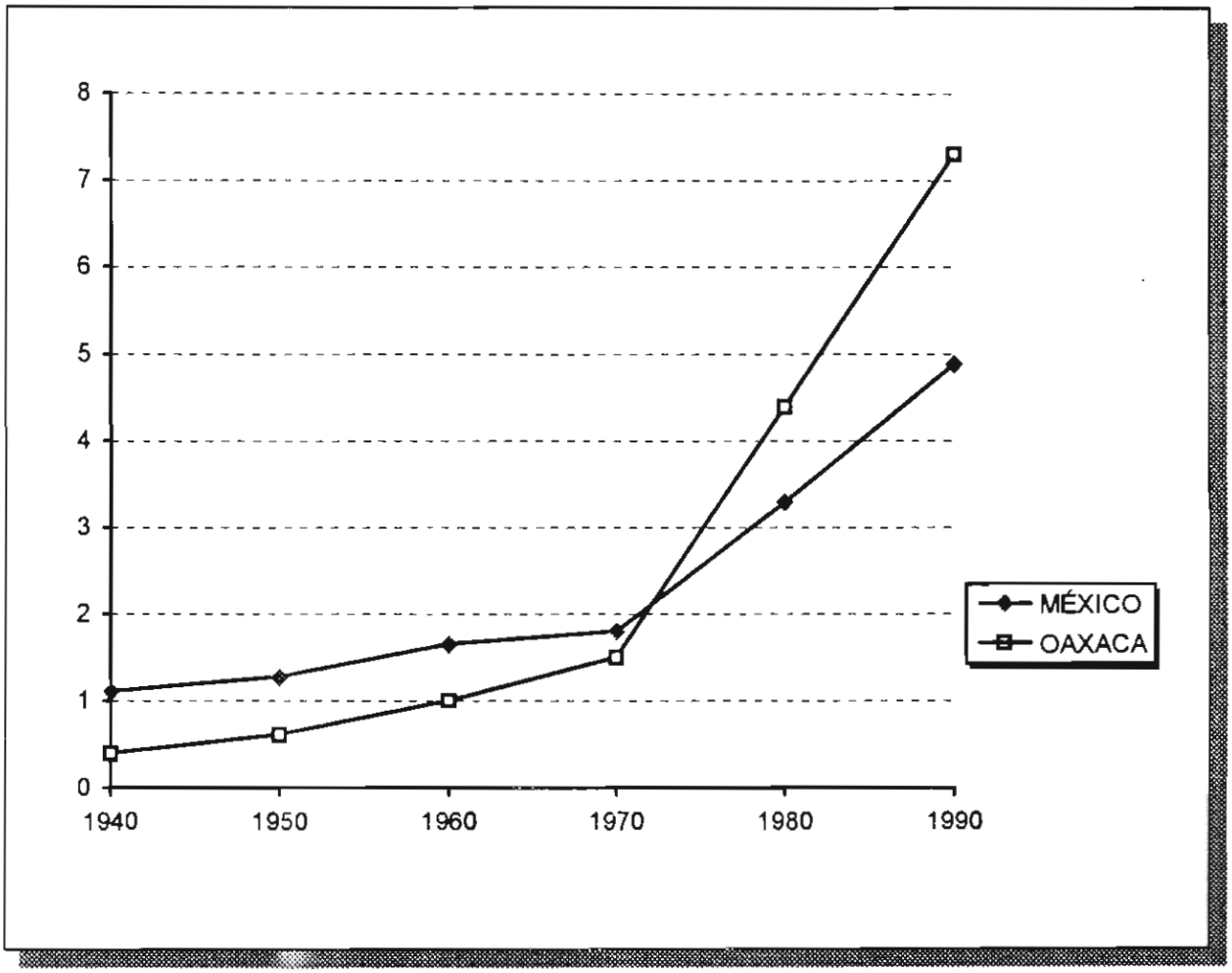
EXTENSIÓN REGIONALIZADA DEL PROTESTANTISMO



FUENTE : XI CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA

Gráfica 1

TASA DEL CRECIMIENTO DEL PROTESTANTISMO EN MÉXICO Y EN OAXACA

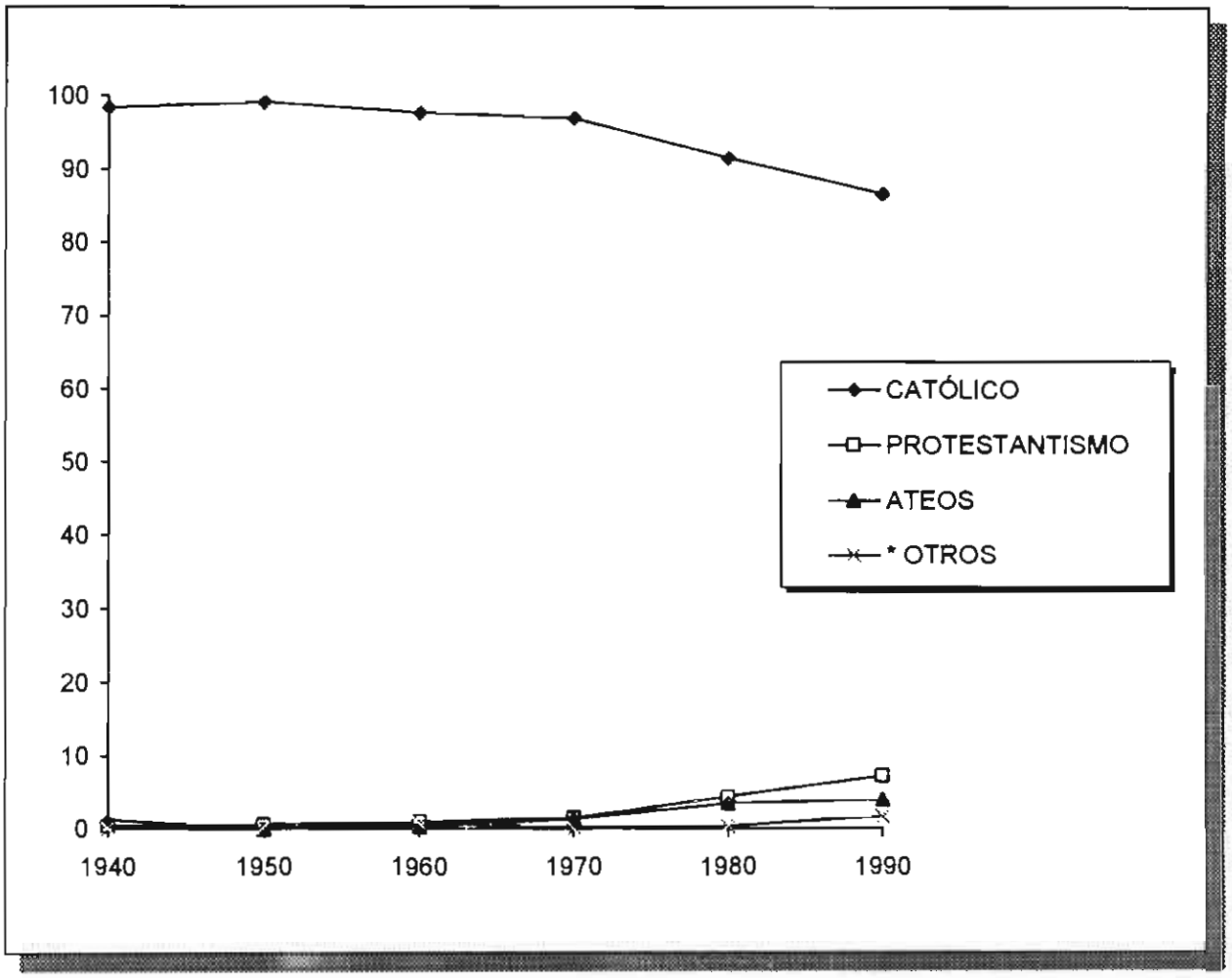


MÉXICO	1.1	1.28	1.65	1.81	3.29	4.88
OAXACA	0.4	0.6	1	1.5	4.4	7.3

FUENTE : CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA

Gráfica 2

TRANSFORMACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO EN OAXACA



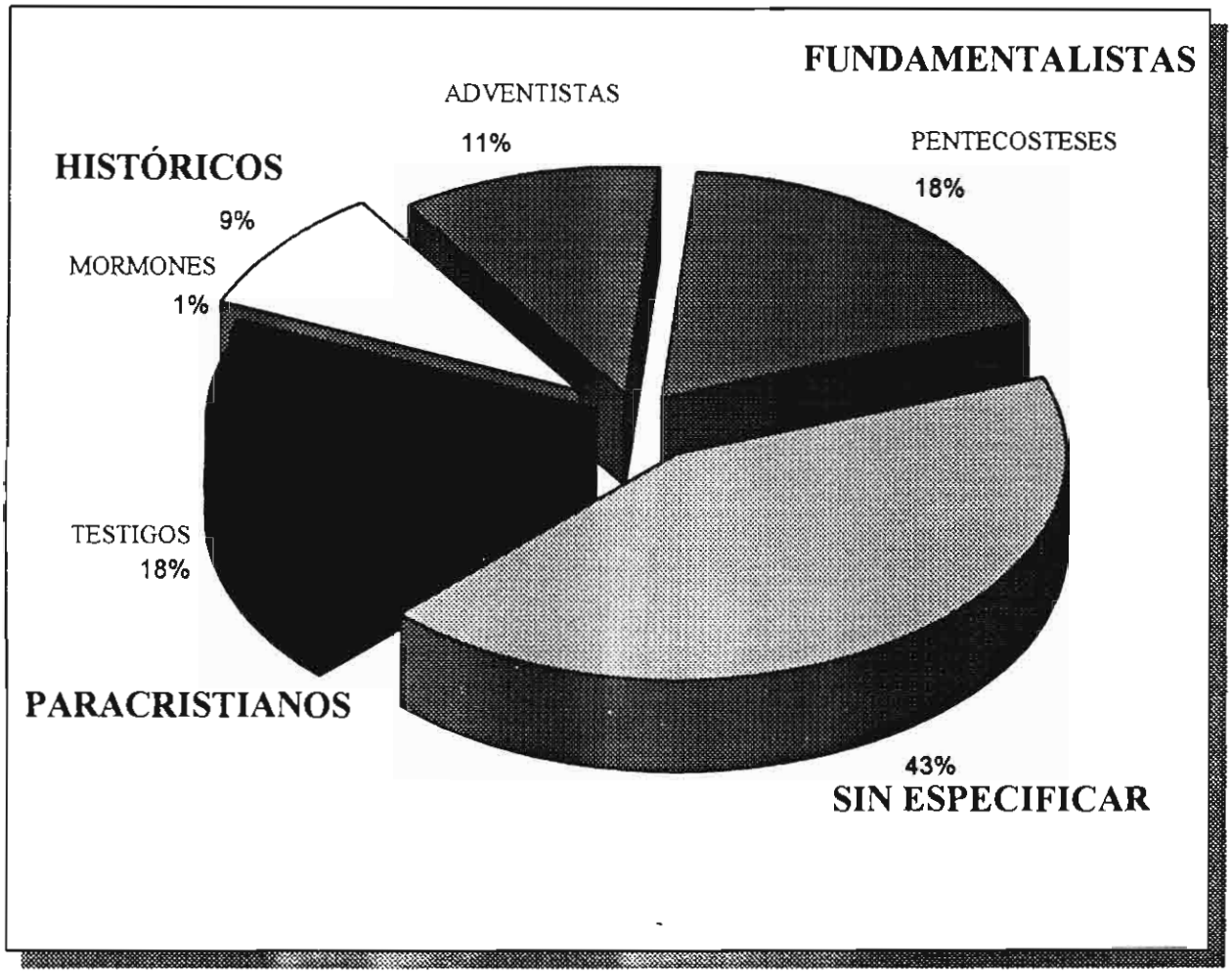
CATÓLICO	98.3	99.1	97.7	97	91.6	86.7
PROTESTANTISMO	0.4	0.6	1	1.5	4.4	7.3
ATEOS	1.2	0	0.3	1.35	3.5	4
* OTROS	0.03	0.2	0.8	0.15	0.4	1.7

* COMPRENDE LOS RUBROS DE ISRAELITAS, OTRAS RELIGIONES Y SIN ESPECIFICAR

FUENTE : CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA

Gráfica 3

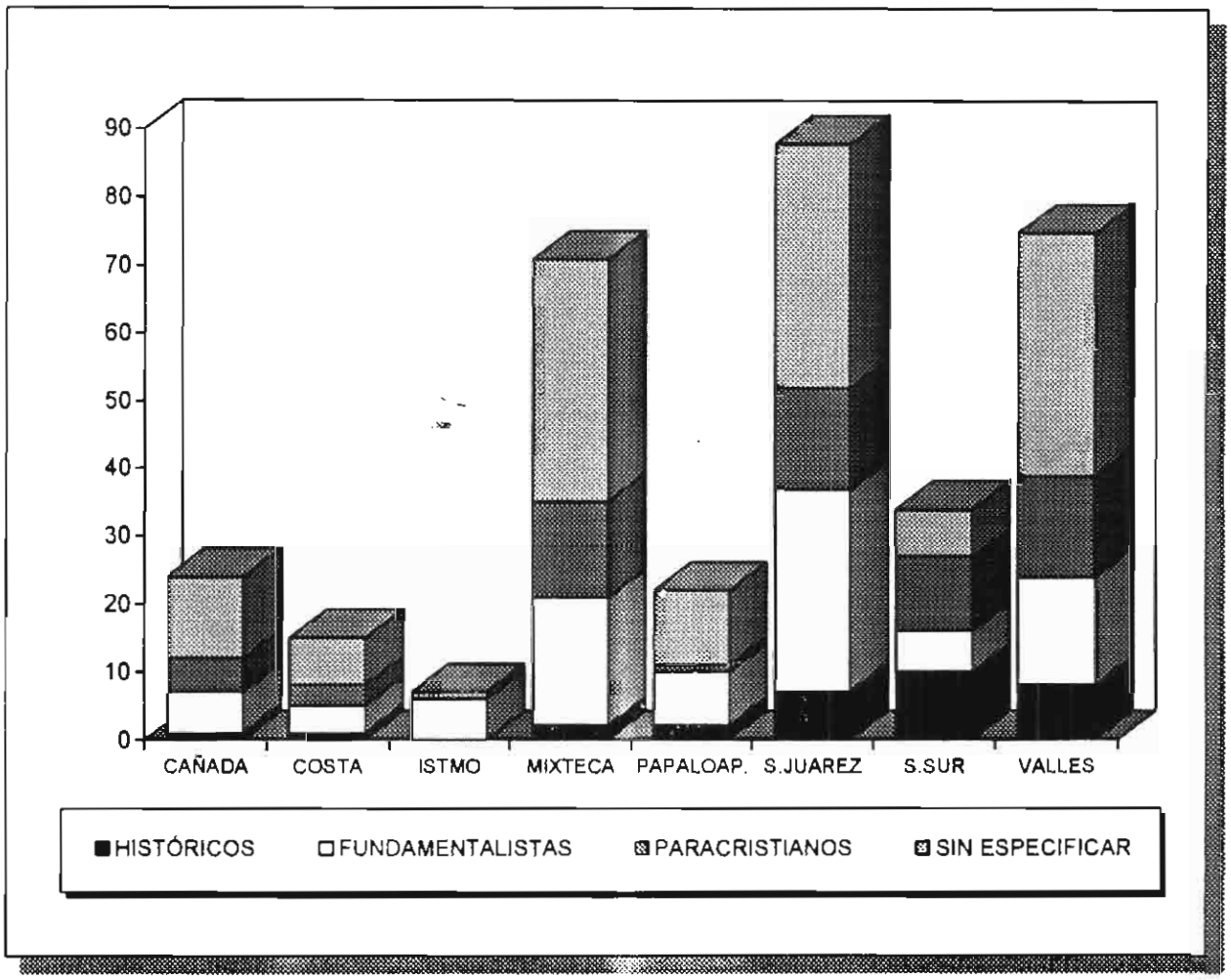
CONFLICTOS SEGÚN LA DENOMINACIÓN RELIGIOSA



FUENTE : DEPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS
DIR. JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA

Gráfica 4

DISTRIBUCIÓN REGIONAL POR GRUPOS RELIGIOSOS

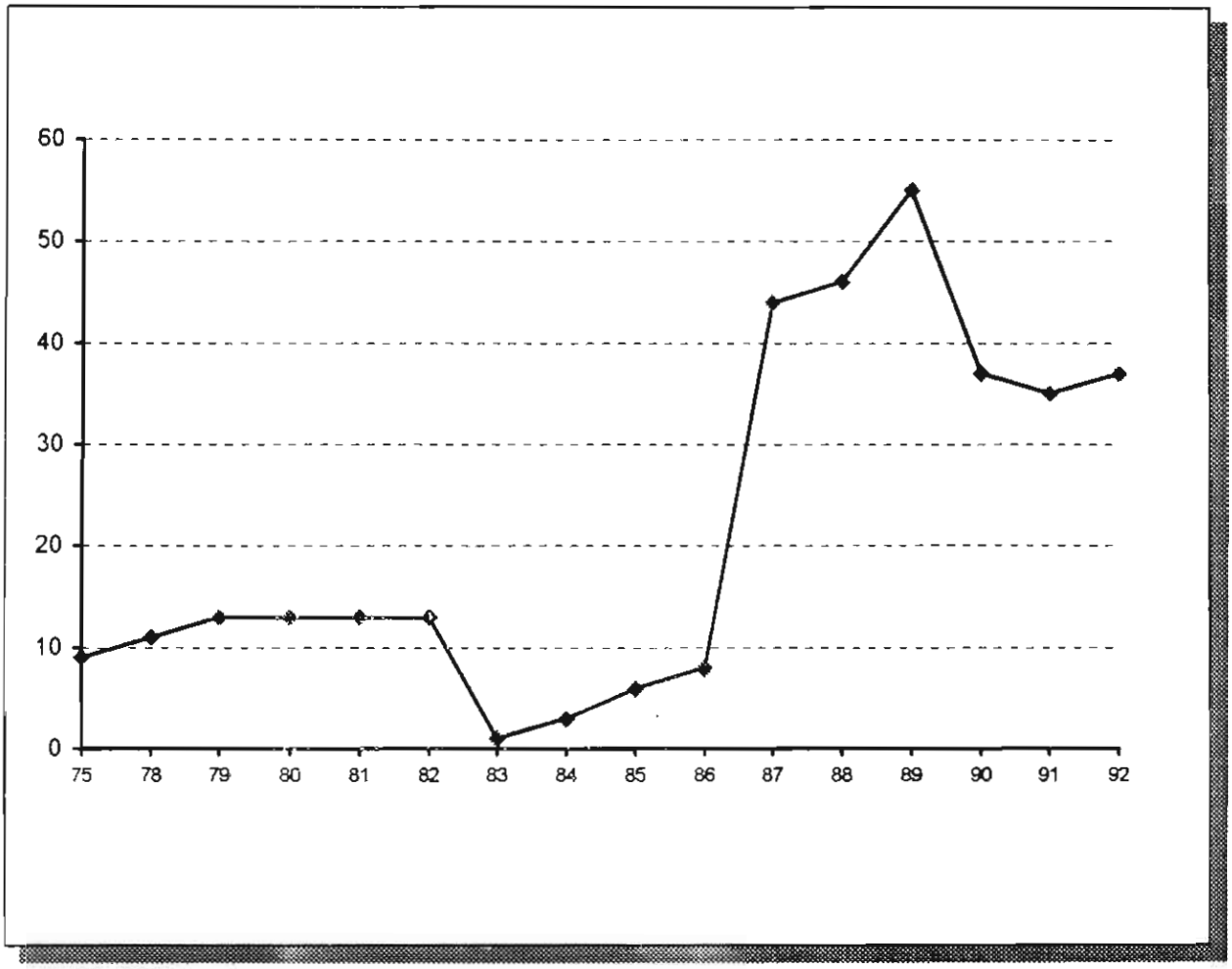


	CAÑADA	COSTA	ISTMO	MIXTECA	PAPALOAP.	S.JUAREZ	S. SUR	VALLES
HISTÓRICOS	1	1	0	2	2	7	10	8
FUNDAMENTALISTAS	6	4	6	19	8	30	6	16
PARACRISTIANOS	5	3	0	14	1	15	11	15
SIN ESPECIFICAR	12	7	1	36	11	36	7	36

FUENTE : DEPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS
DIR. JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA

Gráfica 5

CRONOLOGÍA DE CONFLICTOS RELIGIOSOS EN OAXACA

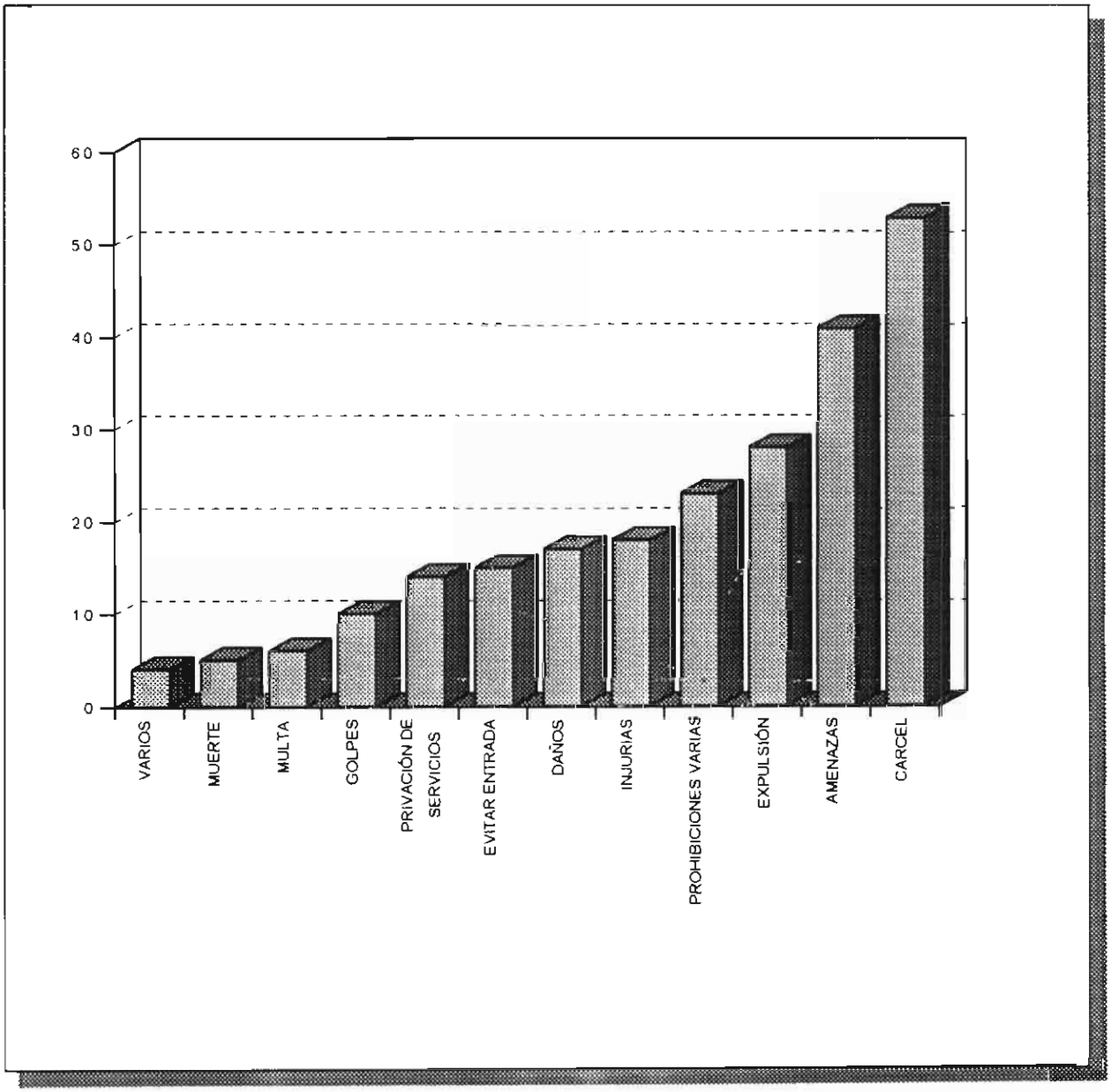


CANT.	9	11	13	13	13	13	1	3	6	8	44	46	55	37	35	37

FUENTE : DEPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS
DIR. JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA

Gráfica 6

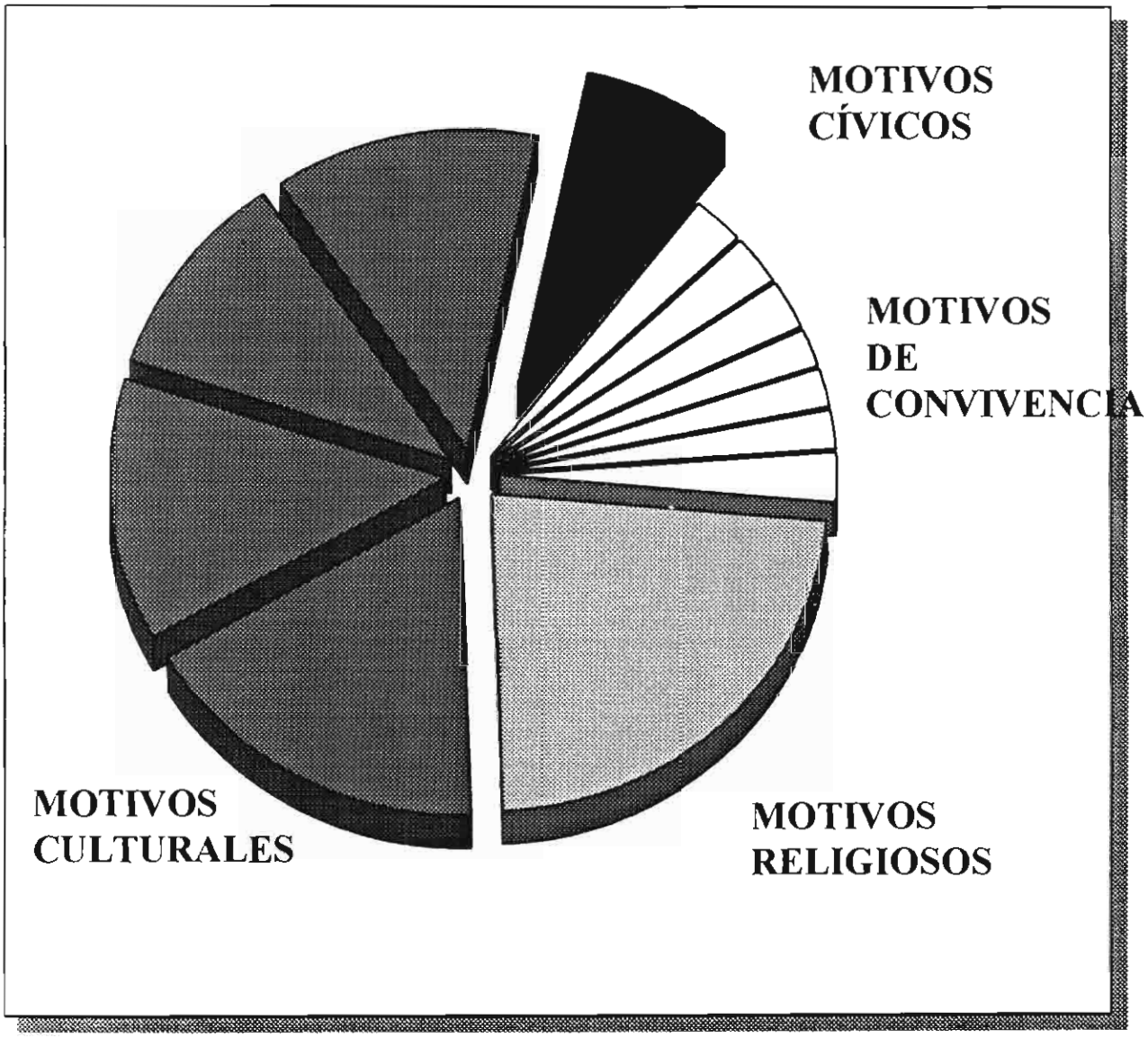
TIPO DE REPRESALIA SUFRIDA



FUENTE : DEPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS
DIR. JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA

Gráfica 7

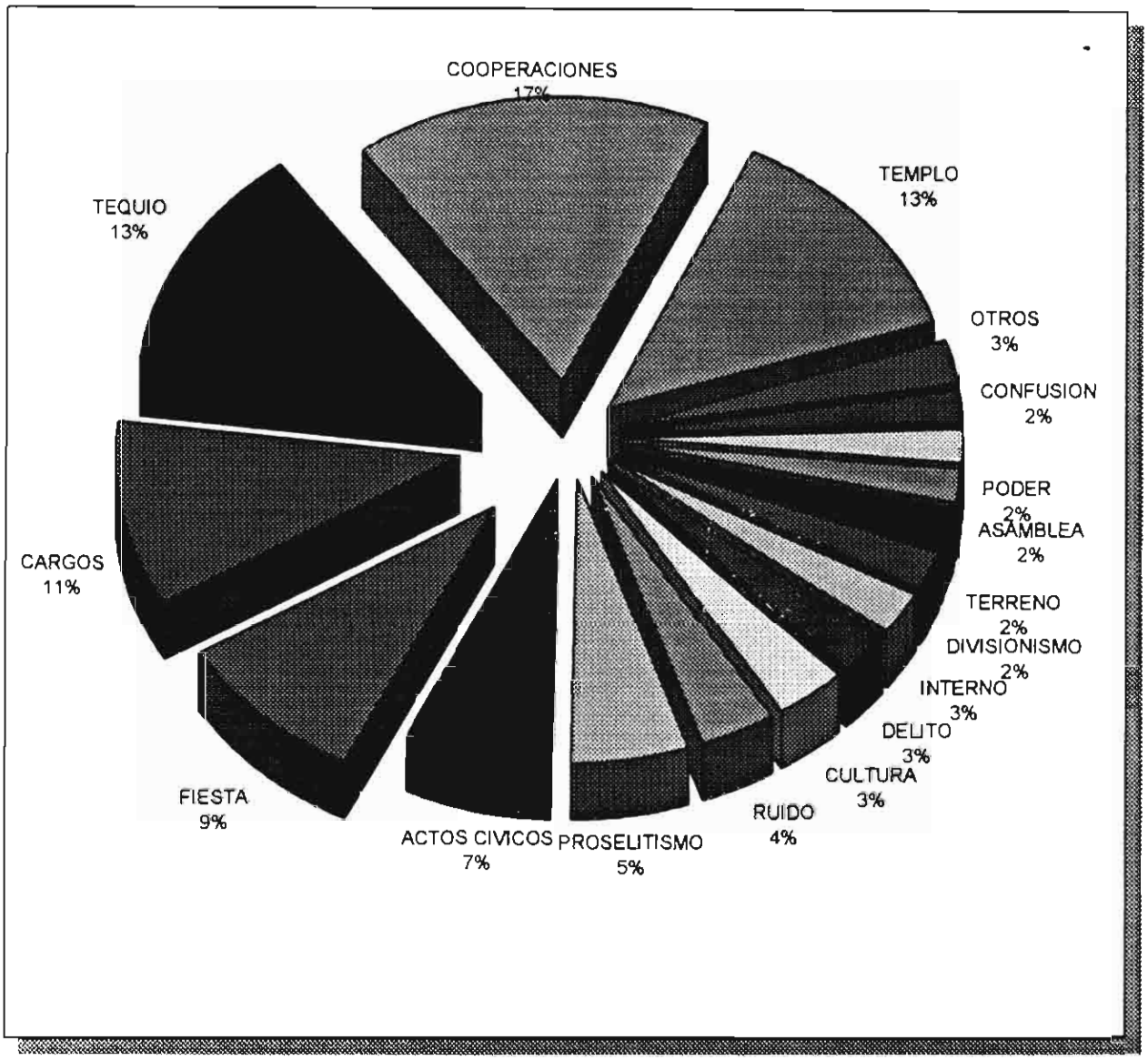
CAUSAS DE LOS CONFLICTOS



FUENTE : DEPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS
DIR. JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA

Gráfica 8

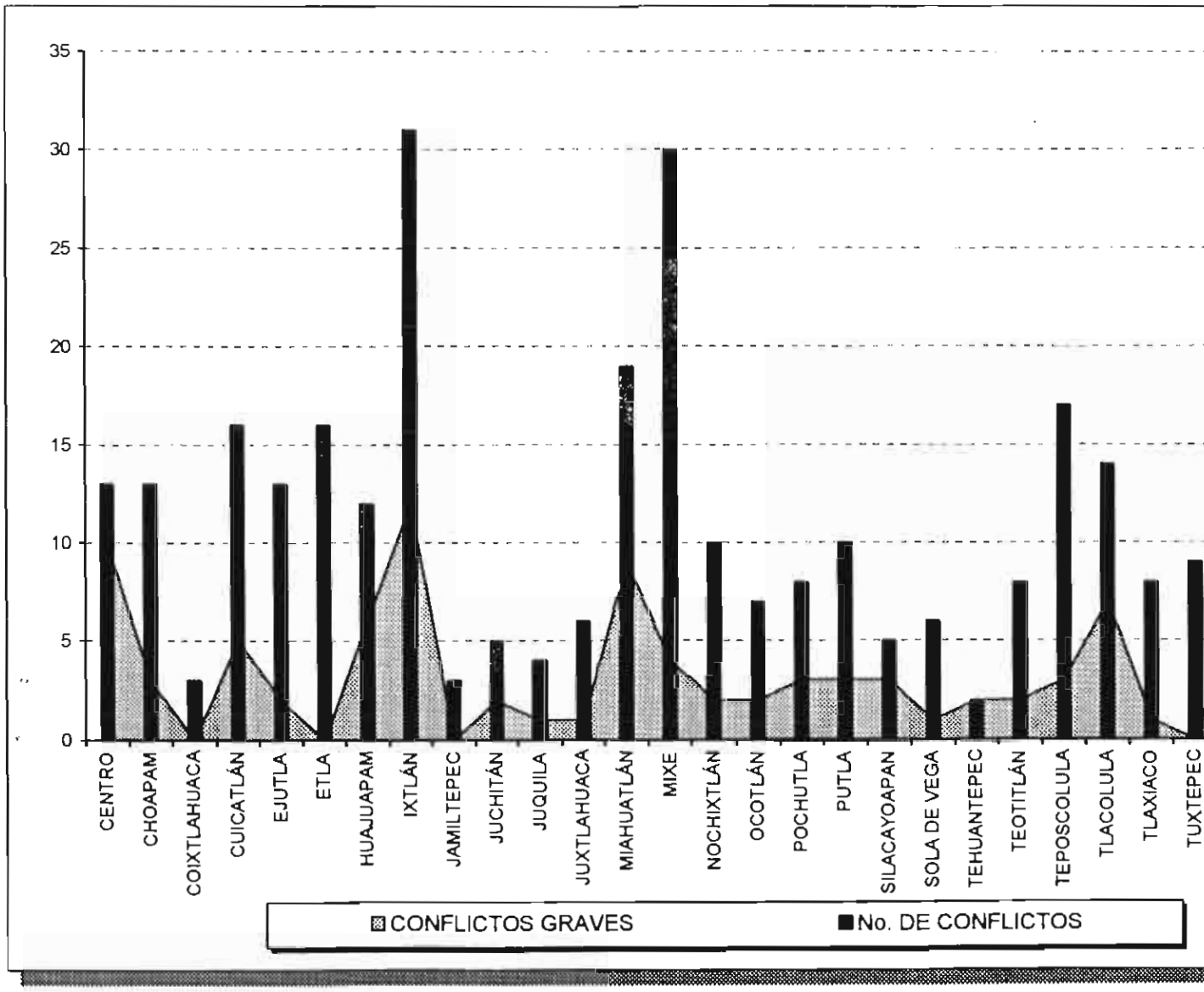
LOS MOTIVOS CULTURALES



FUENTE : DEPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS
DIR. JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA

Gráfica 9

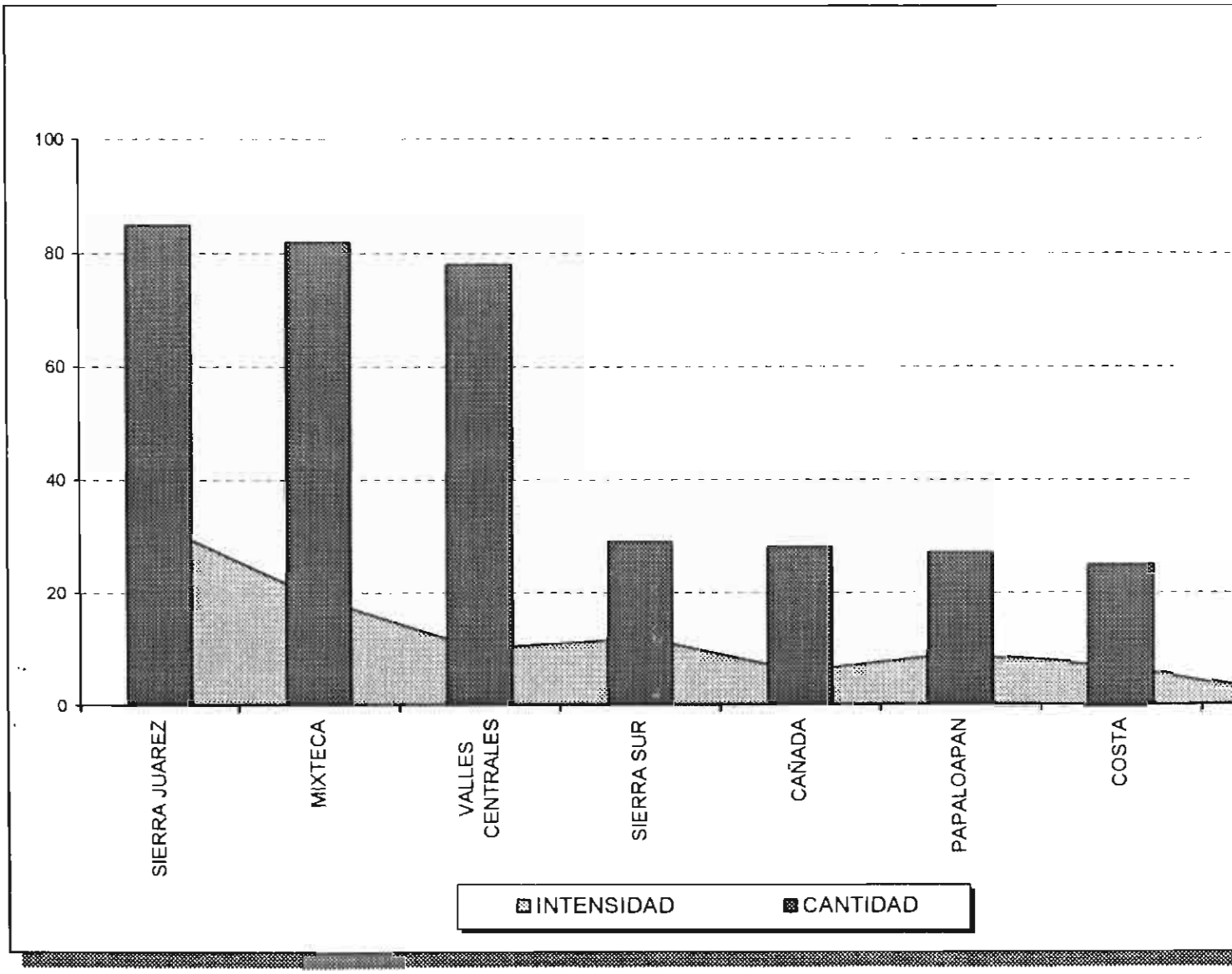
DISTRITOS CON MAYOR CONFLICTIVIDAD



FUENTE : DPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS
DIR. JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO DE OAXACA

Gráfica 10

ZONIFICACIÓN DE LOS CONFLICTOS



FUENTE : DPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS
DIR. JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA

Cuadro 1

TRANSFORMACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO EN OAXACA

	1940		1950		1960		1970		1980		1990		CRECIMIENTO 1970-1990
													(%)
POBLACIÓN TOTAL	1,192,794	%	1,421,313	%	1,727,266	%	2,815,424	%	2,369,876	%	3,021,513	%	49.9
CATÓLICOS	1,173,057	98.3	1,408,639	99.1	1,687,379	97.7	1,954,853	97	2,170,815	91.6	2,256,777	86.7	15.4
PROTESTANTES	4,804	0.4	9,468	0.6	18,433	1	30,177	1.5	104,029	4.4	190,459	7 3	531
ATEOS	14,631	1.2			5,383	0.3	27,261	1.35	84,325	3.5	104,467	4	283.2
OTROS*	372	0.03	3,206	0.2	14,371	0.8	3,133	0.15	9,800	0.4	50,776	1.7	1520.6

FUENTE: CENSOS GENERALES DE POBLACIÓN Y VIVIENDA.

*COMPRENDE LOS RUBROS DE ISRAELITAS, OTRAS RELIGIONES Y SIN ESPECIFICAR.
EL DE 1950 ABARCA TAMBIÉN A LOS ATEOS.

Cuadro 2

CRECIMIENTO PROTESTANTE EN LOS MUNICIPIOS DE OAXACA

	1940	1950	1980	1990
MUNICIPIOS SIN POBLACIÓN PROTESTANTE	442/542	311/542	47/570	17/570
SÓLO PRESENCIA DE UN MISIONERO O DE SU PAREJA	25	19	40	33
MUNICIPIOS CON MÁS DE 10% PROTESTANTE	3	3	54	87
MUNICIPIOS CON MÁS DE 25% PROTESTANTE			10	24
MUNICIPIOS CON MÁS DE 33% PROTESTANTE			7	13
MUNICIPIOS CON MÁS DE 50% PROTESTANTE			3	5

FUENTE: CENSOS GENERALES DE POBLACIÓN Y VIVIENDA.

Cuadro 3

RELACIÓN DE TEMPLOS EN EL ESTADO DE OAXACA
1993

TEMPLO	R E G I O N E S								
	CAÑADA	COSTA	ISTMO	MIXTECA	SIERRA JUÁREZ	SIERRA SUR	PAPALOA-PAN	VALLES CENTRALES	TOTAL
CATÓLICO	130	245	276	699	214	310	271	370	2,515
EVANGÉLICO	7	9	29	17	25	11	67	37	202
EVANGÉLICO INDEPENDIENTE	3			1	2		4		10
EVANGÉLICO PENTECOSTÉS	2	5	12	1	8	1	7	4	40
EVANGÉLICO DE LOS PEREGRINOS	4								4
EVANGELICO TESTIGOS DE JEHOVÁ		1	1				2		4
EVANGÉLICO APOSTÓLICO		1			1		2	1	5
EVANGÉLICO BAUTISTA		4	3	2	2	9	6	5	31
CRISTIANO EVANGÉLICO					3				3
DE DIOS EVANGÉLICO COMPLETO	2		1				4		7
PRESBITERIANO	2			7	2	1	1	4	17
ISRAELITA	1							1	2
MORMÓN								4	4
INTERDENOMINAL	1	2						4	7
COFRATERNIDAD CRISTIANA		1					2		3
BÍBLICO METODISTA				1	2			2	5
LUTERANO MEXICANO								1	1
ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA		2	5	2	3		11	4	27
IGLESIA MISIONERA MEXICANA			1		2			2	5
IGLESIA PROTESTANTE				1			1		2
IGLESIA ESPIRITUAL			1						1
TEMPLO SABATISTA				1	2		1		4
TOTAL EN EL ESTADO DE OAXACA	152	270	329	732	266	332	379	439	2,899

FUENTE: SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL, DELEGACIÓN ESTATAL OAXACA.
SUBDELEGACIÓN DE VIVIENDA Y DESAROLLO URBANO.

DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LOS CONFLICTOS SEGÚN DENOMINACIONES
(1976 - 1993)

	HISTÓRICAS						FUNDAMENTALISTAS				PARACRISTIANOS			S/E*	
DISTRITO	BAUTIS.	EPISCO.	PRESB.	NAZAR.	METOD.	ILV	PENTE.	ADVEN.	INTERD.	LUZMUND.	TESTIG.	MORM.	ESPIRIT.	S/E	TOTAL
CENTRO	0	0	0	0	1	0	4	0	0	0	1	0	0	7	13
CHOAPAM	0	1	0	0	0	0	2	3	0	0	1	0	0	6	13
COIXTLAHUACA	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	1	3
CUICATLÁN	1	0	0	0	0	0	3	0	0	1	3	0	0	8	16
EJUTLA	2	0	0	0	0	1	2	0	0	0	2	0	0	6	13
ETLA	0	0	1	0	0	1	1	0	0	0	3	2	0	8	16
HUAJUAPÁM	0	0	0	0	0	0	1	1	1	0	2	0	0	7	12
IXTLÁN	1	0	0	0	0	2	2	4	0	0	6	0	1	15	31
JAMILTEPEC	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	1	3
JUCHITÁN	0	0	0	0	0	0	1	2	0	1	0	0	0	1	5
JUQUILA	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4	4
JUXTLAHUACA	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	6	6
MIAHUATLÁN	8	0	0	0	0	0	3	0	0	0	5	0	1	2	19
MIXE	0	0	1	2	1	0	4	7	0	2	5	0	0	8	30
NOCHIXTLÁN	1	0	0	0	0	0	1	0	2	0	3	0	0	3	10
OCOTLÁN	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	3	0	0	2	7
POCHUTLA	1	0	0	0	0	0	3	0	1	0	1	0	0	2	8
PUTLA	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	3	0	0	5	10
SILACAYOAPÁM	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	4	5
SOLA DE VEGA	1	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	3	6
TEHUANTEPEC	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	2
TEOTITLÁN	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	1	1	0	4	8
TEPOSCOLULA	1	0	0	0	0	0	5	1	0	0	3	0	0	7	17
TLACOLULA	1	0	0	0	0	0	5	0	0	0	1	0	0	7	14
TLAXIACO	0	0	0	0	0	0	0	2	1	0	2	0	0	3	8
TUXTEPEC	1	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	5	9
VILLA ALTA	0	0	0	0	0	0	8	3	0	0	3	0	0	13	27
YAUTEPEC	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	5	0	0	2	9
ZAACHILA	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	4	6
ZIMATLÁN	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2	0	0	1	5
TOTALES	18	1	4	2	2	4	59	26	5	5	59	3	2	145	335

*SIN ESPECIFICAR

FUENTE: DEPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS.
DIRECCIÓN JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA.

Cuadro 5

CONFLICTOS RELIGIOSOS EN OAXACA 1976-1993
DISTRIBUCIÓN DISTRITAL POR TIPOS DE SECTAS

DISTRITO	HISTÓRICOS	FUNDAMENT.	PARACRIST.	S/E	TOTAL
CENTRO	1	4	1	7	13
CHOAPÁM	1	5	1	6	13
COIXTLAHUACA	0	2	0	1	3
CUICATLÁN	1	4	3	8	16
EJUTLA	3	2	2	6	13
ETLA	2	1	5	8	16
HUAJUAPÁM	0	3	2	7	12
IXTLÁN	3	6	7	15	31
JAMILTEPEC	0	0	2	1	3
JUCHITÁN	0	4	0	1	5
JUQUILA	0	0	0	4	4
JUXTLAHUACA	0	0	0	6	6
MIAHUATLÁN	8	3	6	2	19
MIXE	4	13	5	8	30
NOCHIXTLÁN	1	3	3	3	10
OCOTLÁN	1	1	3	2	7
POCHUTLA	1	4	1	2	8
PUTLA	0	2	3	5	10
SILACAYOAPÁM	0	0	1	4	5
SOLA DE VEGA	1	2	0	3	6
TEHUANTEPEC	0	2	0	0	2
TEOTITLÁN	0	2	2	4	8
TEPOSCOLULA	1	6	3	7	17
TLACOLULA	1	5	1	7	14
TLAXIACO	0	3	2	3	8
TUXTEPEC	1	3	0	5	9
VILLA ALTA	0	11	3	13	27
YAUTEPEC	1	1	5	2	9
ZAACHILA	0	1	1	4	6
ZIMATLÁN	0	2	2	1	5

FUENTE: DEPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS.
DIRECCIÓN JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA.

CRONOLOGÍA DE CONFLICTOS POR DISTRITO

DISTRITO	75-77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	TOTAL
CENTRO	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5	4	0	2	2	2	15
CHOAPÁM	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	1	3	6	2	0	1	15
COIXTLAHUACA	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	3
CUICATLÁN	0	3	1	0	0	0	0	0	0	0	3	0	1	5	3	1	17
EJUTLA	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	1	2	0	2	1	5	13
ETLA	0	1	2	0	0	1	0	0	0	0	5	2	2	2	1	1	17
HUAJUAPÁM	1	0	0	0	0	2	0	0	1	0	1	1	4	1	0	0	11
IXTLÁN	1	0	3	1	0	2	0	0	1	1	4	5	7	2	0	1	28
JAMILTEPEC	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	2	3
JUCHITÁN	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	1	0	4
JUQUILA	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	0	2	0	5
JUXTLAHUACA	1	0	1	0	1	0	0	0	0	0	2	0	1	0	2	1	9
MIAHUATLÁN	0	1	1	1	0	2	0	0	0	0	0	3	2	2	0	0	12
MIXE	0	2	0	0	3	0	0	0	0	2	4	5	8	2	0	3	29
NOCHIXTLÁN	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	1	1	3	0	0	3	10
OCOTLÁN	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	2	1	0	3	0	7
POCHUTLA	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	2	3	2	1	11
PUTLA	0	0	0	1	2	0	0	1	1	0	1	1	1	0	1	0	9
SILACAYOAPÁM	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	3	1	0	5
SOLA DE VEGA	1	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	1	6
TEHUANTEPEC	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	3	1	1	1	7
TEOTITLÁN	0	0	0	2	1	0	0	0	0	0	3	0	0	0	1	1	8
TEPOSCOLULA	0	1	1	0	1	1	0	1	0	1	1	3	1	2	2	2	17
TLACOLULA	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	2	4	3	0	1	4	15
TLAXIACO	1	0	0	2	1	1	0	0	0	2	0	2	3	0	0	1	13
TUXTEPEC	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	2	2	1	9
VILLA ALTA	1	2	1	1	1	2	1	0	1	1	3	4	0	3	4	0	25
YAUTEPEC	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	2	0	2	0	3	1	9
ZAACHILA	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	1	2	0	0	6
ZIMATLÁN	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	3	5
TOTALES	9	11	12	13	13	13	1	3	6	8	44	46	55	37	35	37	343

FUENTE: DEPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS.
DIRECCIÓN JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA.

Cuadro 7

CONFLICTOS RELIGIOSOS EN OAXACA 1976-1993
GRADO DE INTENSIDAD

DISTRITO	S/E	1°	2°	3°	4°	TOTAL
CENTRO	2	10	3	0	0	15
CHOAPÁM	1	3	10	1	0	15
COIXTLAHUACA	0	0	1	0	2	3
CUICATLÁN	1	5	8	3	0	17
EJUTLA	0	2	11	0	0	13
HUAJUAPÁM	0	6	3	4	0	13
IXTLÁN	1	12	10	4	3	30
JAMILTEPEC	0	0	2	1	0	3
JUCHITÁN	0	2	2	0	0	4
JUQUILA	0	1	3	1	0	5
JUXTLAHUACA	1	1	3	4	0	9
MIAHUATLÁN	0	9	1	2	0	12
MIXE	3	4	6	13	3	29
NOCHIXTLÁN	2	2	5	1	0	10
OCOTLÁN	1	2	4	0	0	7
POCHUTLA	0	3	5	3	0	11
PUTLA	1	3	4	1	0	9
SILACAYOAPÁM	0	3	4	1	0	8
SOLA DE VEGA	1	1	2	1	1	6
TEHUANTEPEC	2	2	2	0	1	7
TEOTITLÁN	2	2	4	0	0	8
TEPOSCOLULA	5	3	5	2	2	17
TLACOLULA	2	7	7	0	0	16
TLAXIACO	3	1	7	1	1	13
TUXTEPEC	1	0	5	3	0	9
VILLA ALTA	3	7	6	8	1	25
YAUTEPEC	2	0	2	5	0	9
ZAACHILA	0	3	2	1	0	6
ZIMATLÁN	0	4	1	0	0	5

FUENTE: DEPTO. DE CULTOS Y ASUNTOS RELIGIOSOS.
DIRECCIÓN JURÍDICA Y DE GOBIERNO DEL EDO. DE OAXACA.

POBLACIÓN PROTESTANTE

OAXACA 1990

DISTRITO	NUM. DE PROTESTANTES *	% EN RELACIÓN CON EL TOTAL DEL ESTADO	% EN RELACIÓN CON LA POBLACIÓN DEL DISTRITO
1. CENTRO	18,239	9.75	5.37
2. COIXTLAHUACA	296	.015	2.50
3. CUICATLÁN	5,292	2.82	10.40
4. CITOAPÁN	4,880	2.60	12.22
5. EJUTLA	777	0.41	1.72
6. ETLA	5,807	3.10	7.07
7. HUAJUAPÁM	3,497	1.86	3.16
8. IXTLÁN	3,784	2.02	8.57
9. JAMILTEPEC	8,077	4.31	5.11
10. JUCHITÁN	23,068	12.33	8.26
11. JUQUILA	4,522	2.41	4.41
12. JUXTLAHUACA	1,957	1.04	3.55
13. MIAHUATLÁN	8,006	4.28	7.79
14. MIXE	10,508	5.61	11.50
15. NOCHIXTLÁN	3,642	1.94	5.82
16. OCOTLÁN	741	0.39	1.18
17. POCHUTLA	8,471	4.52	6.41
18. PUTLA	2,852	1.52	3.56
19. SILACAYOAPÁM	929	0.49	2.35
20. SOLA DE VEGA	3,324	1.77	5.70
21. TEHUANTEPEC	13,743	7.34	7.29
22. TEOTITLÁN	8,758	4.68	16.21
23. TEPOSCOLULA	1,713	0.92	5.42
24. TLACOLULA	3,423	1.83	3.75
25. TLAXIACO	2,824	1.50	3.13
26. TUXTEPEC	30,157	16.12	8.88
27. VILLA ALTA	3,102	1.65	9.40
28. YAUTEPEC	1,741	0.93	5.14
29. ZAACHILA	1,154	0.61	4.42
30. ZIMATLÁN	1,751	0.93	3.25
TOTAL	187035	100 %	

* POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MAS.

FUENTE: XI CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA, 1990.

Cuadro 9

POBLACIÓN PROTESTANTE

REGIONES DE OAXACA 1990

REGIONES	NUM. DE PROTESTANTES *	% RESPECTO AL TOTAL DEL ESTADO	POBLACIÓN DE LA REGIÓN	% PROTESTANTE
1. VALLES CENTRALES	31,892	17.05	706,797	4.51
2. SIERRA JUÁREZ	17,394	9.29	165,101	10.36
3. MIXTECA	17,710	9.46	480,787	3.68
4. PAPALOAPÁN	35,037	18.73	379,326	9.23
5. ISTMO	36,811	19.68	467,511	7.87
6. CAÑADA	14,050	7.51	104,718	13.41
7. COSTA	21,070	11.26	386,352	5.54
8. SIERRA SUR	13,071	6.98	194,714	6.71
TOTAL	187,035			

* POBLACIÓN MAYOR DE 5 AÑOS

FUENTE: XI CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA, 1990.

PROTESTANTES EN LAS REGIONES MAS CONFLICTIVAS

REGIÓN MIXTECA

DISTRITOS	1940	1950	1960	1970	1980	1990
COIXTLAHUACA	6	12	4	39	286	296
HUAJUAPÁN	72	72	294	476	1,830	3,497
JUXTLAHUACA	3	3	5	84	49	1,957
NOCHIXTLÁN	84	834	1,129	1,018	2,259	3,642
SILACAYOAPÁN	36	31	78	169	525	929
TEPOSCOLULA	51	224	222	548	874	1,713
TLAXIACO	41	44	197	448	1,732	2,824
PUTLA	1	8	45	224	1,869	2,852
TOTAL	294	1,228	1,974	3,006	9,424	17,710

REGIÓN SIERRA JUÁREZ

DISTRITOS	1940	1950	1960	1970	1980	1990
IXTLÁN	142	275	1,132	1,061	5,037	3,784
MIXE	3	21	414	1,350	7,001	10,508
VILLA ALTA	29	115	573	776	2,513	3,102
TOTAL	174	411	2,119	3,187	14,551	17,394

REGIÓN VALLES CENTRALES

DISTRITOS	1940	1950	1960	1970	1980	1990
CENTRO	286	704	1,585	2,977	8,382	18,239
EJUTLA		55	276	149	554	777
ETLA	876	1,213	1,720	1,524	4,094	5,807
OCOTLÁN	111	66	212	235	511	741
TLACOLULA	103	150	227	948	2,362	3,423
ZAACHILA	49	11	42	220	740	1,154
ZIMATLÁN		40	156	186	1,009	1,751
TOTAL	1,425	2,239	4,218	6,239	17,652	31,892

FUENTE: CENSOS DE POBLACIÓN Y VIVIENDA.

A N E X O II

ENCUESTA SOCIOMÉTRICA

CONTENIDO DEL ANEXO II

GRÁFICA 1. Género y edad de los encuestados.....661

GRÁFICA 2. Escolaridad de los encuestados.....662
2a. Según la edad. 2b. Según el género

GRÁFICA 3. Experiencia migratoria.....663

GRÁFICA 4 Ocupación de los encuestados.....664

GRAFICA 5. ¿Qué idea tiene del sacerdote?.....665

GRAFICA 6. De los siguientes problemas, señale los dos que a su juicio ofenden más a Dios.....666

GRAFICA 7. ¿Por qué la mujer se somete al varón?.....667

GRAFICA 8. ¿Tiene algo que ver la fe con la política?..668

CUADRO 1. Distribución de las muestras.....669

CUADRO 2. Santo preferido y su veneración.....670

CUADRO 3. Opinión acerca del diablo.....671

CUADRO 4. Opinión acerca del diablo (estudiantes).....672

CUADRO 5. ¿Cómo se imagina la vida después de la muerte?.....673

CUADRO 6. ¿Qué idea tiene acerca del sacerdote?.....674

CUADRO 7. ¿En cuanto creyente, qué opina de que el hombre venga del mono?.....675

CUADRO 8. ¿Qué opina del destino?.....676

CUADRO 9. ¿Cómo intervienen Dios y los santos en las enfermedades?.....677

CUADRO 10. ¿Habrá tenido que ver Dios con el sismo de 1985?.....678

CUADRO 11. Frecuencia de asistencia a misa.....679

CUADRO 12. Peregrinaciones a santuarios.....680

CUADRO 13. Bendiciones.....681

CUADRO 14. ¿Cuándo fue su última confesión?.....682

CUADRO 15. Tiempo de la ultima confesión (estudiantes).683

CUADRO 16. Rezo del rosario.....684

CUADRO 17. Meditación.....685

CUADRO 18. Lectura de la Biblia.....686

CUADRO 19. Reflexiones en grupo.....687

CUADRO 20. El apostolado.....688

CUADRO 21. Ayudar a la comunidad en sus problemas.....689

CUADRO 22. ¿Participa en algún proyecto de desarrollo?.690

CUADRO 23. ¿Pone altar el día de muertos?.....691

CUADRO 24. ¿Consulta los horóscopos?.....692

CUADRO 25. ¿Consulta los horóscopos? (estudiantes).....693

CUADRO 26. ¿Consulta a algún adivino?.....694

CUADRO 27. ¿Su vivienda posee altar doméstico?.....695

CUADRO 28. ¿Opina que el matrimonio religioso debe ser para toda la vida?.....696

CUADRO 29. Primer criterio de moralidad.....697

CUADRO 30. Lugar que ocupa Dios como criterio de moralidad.....698

CUADRO 31. De los siguientes problemas, señale los dos que a su juicio ofenden más a Dios.....699

CUADRO 32. ¿Tiene algo que ver la fe con la política?..700

CUADRO 33. ¿Qué nos conviene hacer ante los abusos de los poderosos?.....701

CUADRO 34. ¿En cuanto creyente, qué opina de la crisis económica?.....702

CUADRO 35. ¿Qué opina de la existencia de

ricos y pobres?.....703

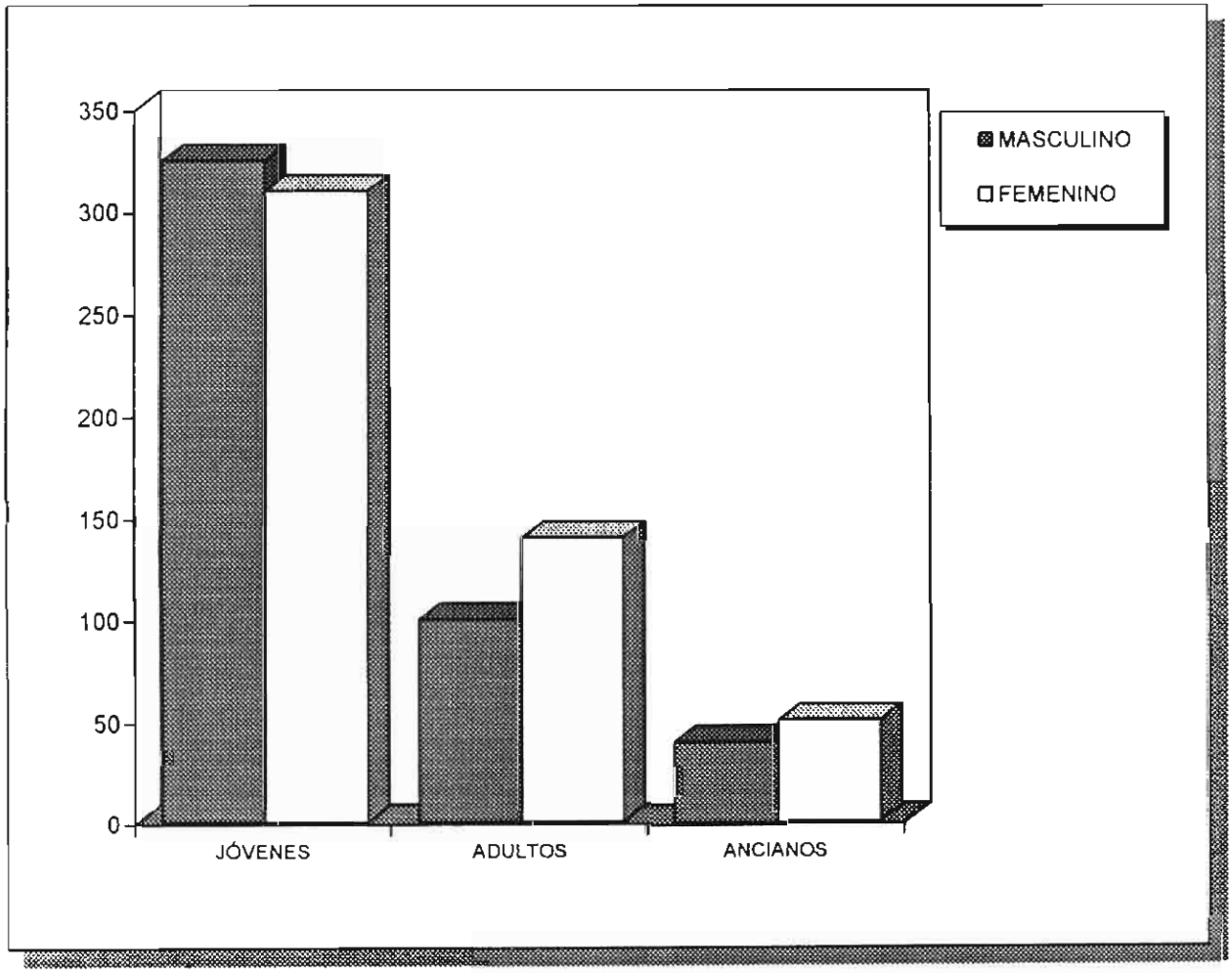
CUADRO 36. ¿Qué piensa de las mayordomías del pueblo?.....704

CUADRO 37. ¿Cómo debería ser la relación entre católicos y protestantes?.....705

CUESTIONARIO: El campo religioso en Oaxaca.....706

Gráfica 1

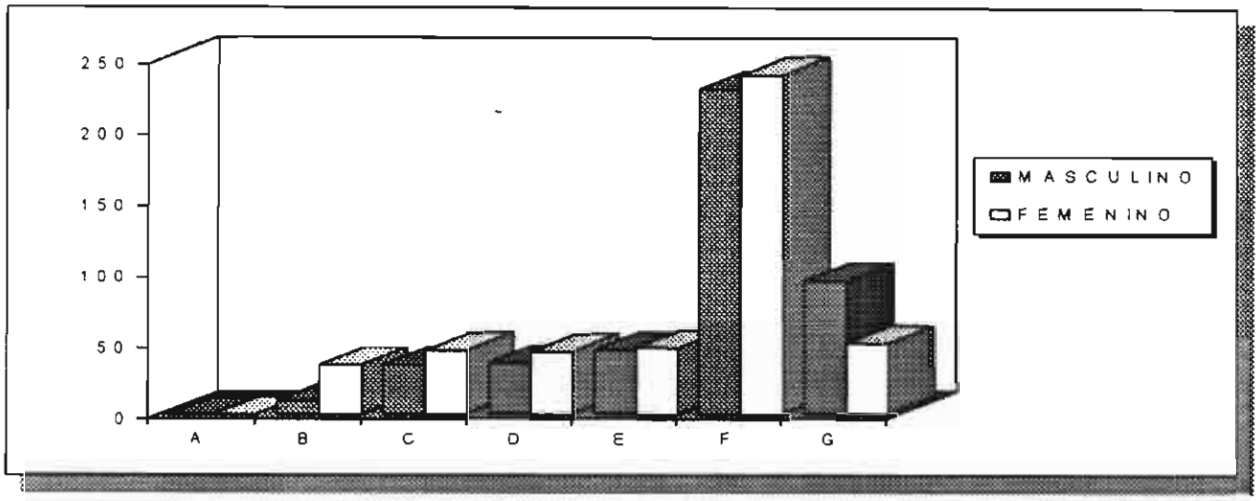
GÉNERO Y EDAD DE LOS ENCUESTADOS



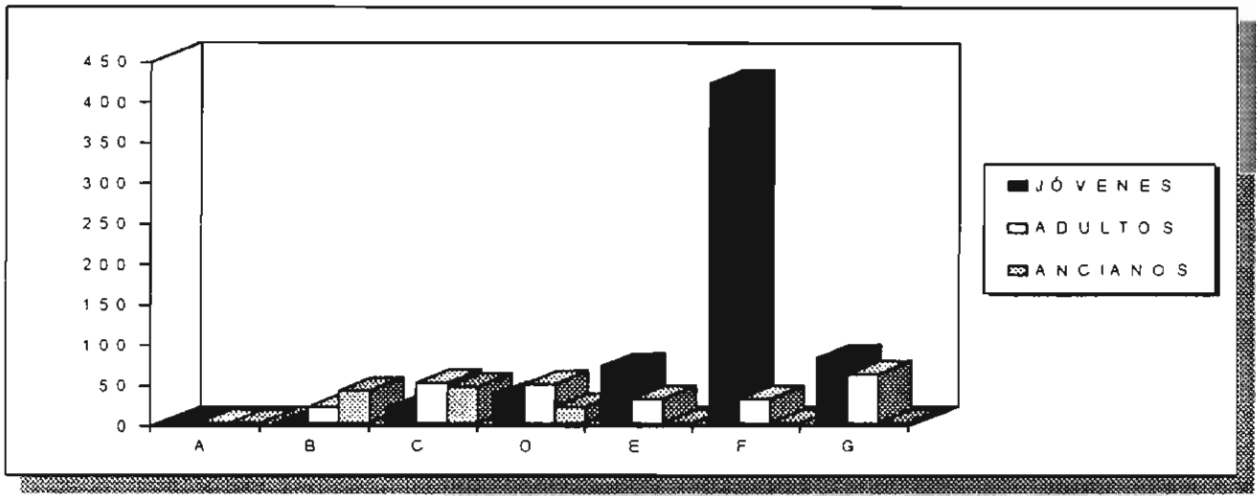
Gráfica 2

ESCOLARIDAD DE LOS ENCUESTADOS

CONFORME AL GÉNERO



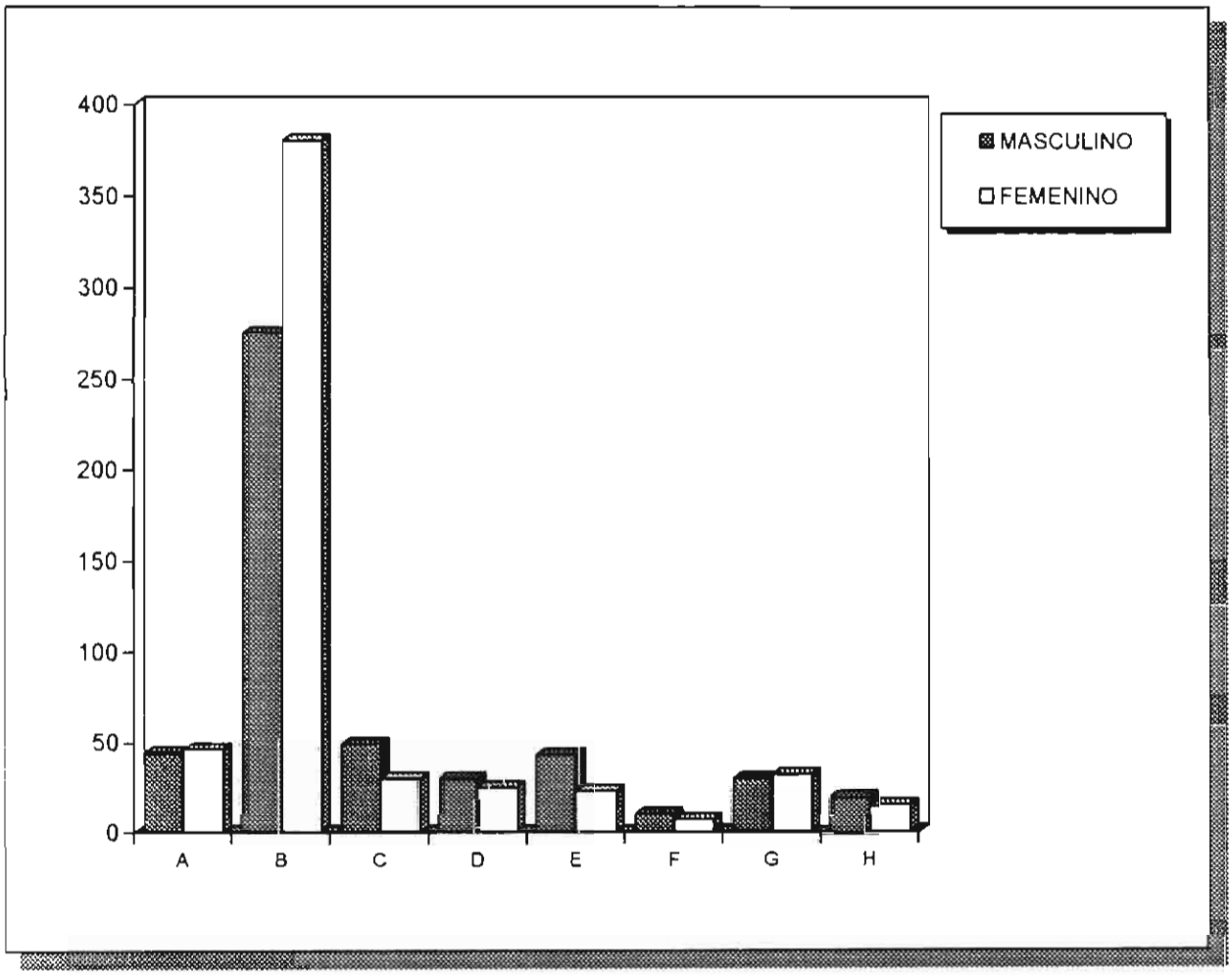
CONFORME A LA EDAD



A : NO SABE O NO RESPONDE
B : ANALFABETA
C : PRIMARIA INCOMPLETA
D : PRIMARIA COMPLETA
E : SECUNDARIA
F : PREPARATORIA
G : PROFESIONISTA

Gráfica 3

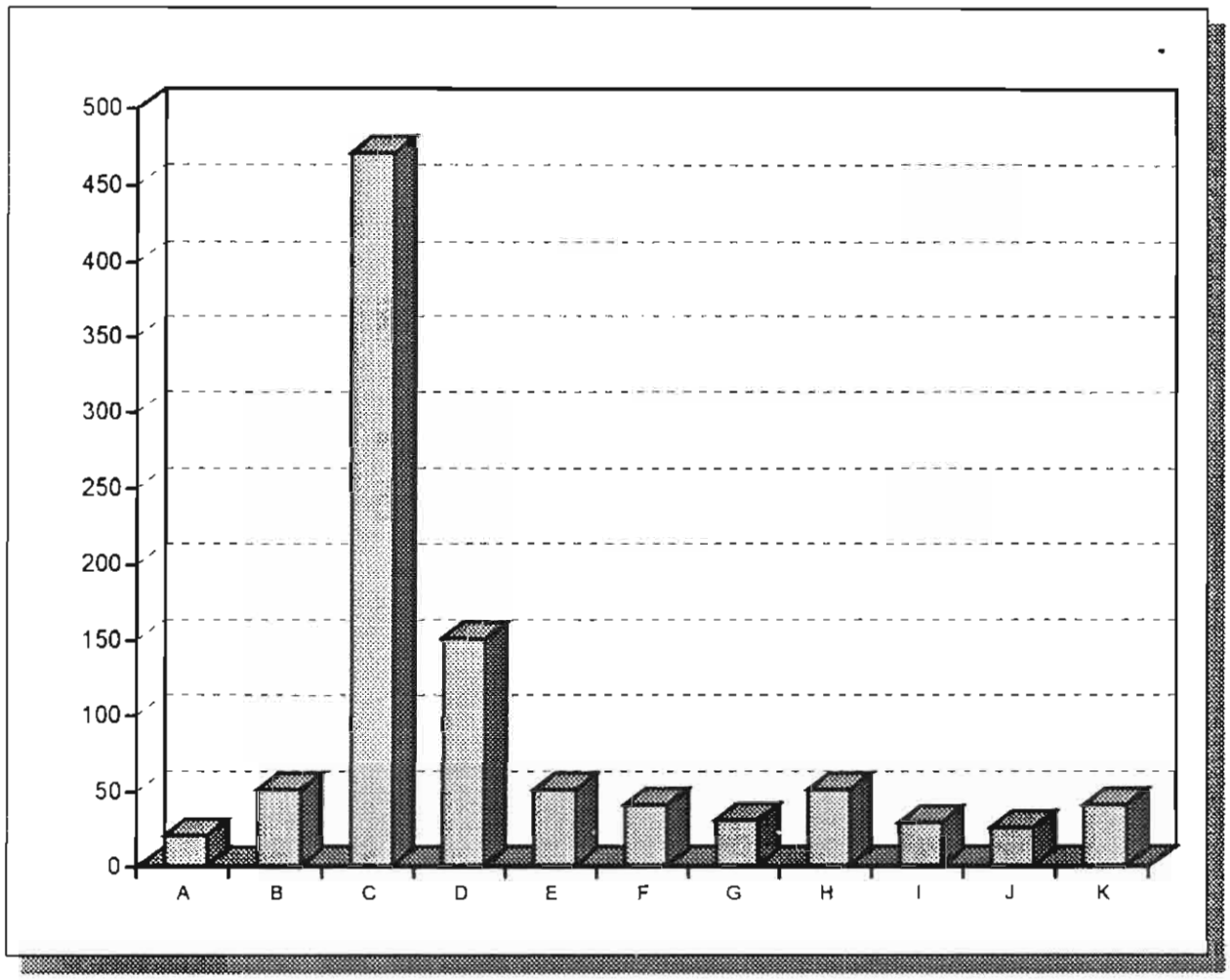
EXPERIENCIA MIGRATORIA



A NO SABE O NO RESPONDE
B . NO HA SALIDO FUERA
C · A LA CIUDAD DE OAXACA
D · A MÉXICO
E : A OTRA CIUDAD DE PROVINCIA
F : A ESTADOS UNIDOS
G : A OTRO PUEBLO OAXAQUEÑO
H : A OTRA PARTE

Gráfica 4

OCUPACIÓN DE LOS ENCUESTADOS

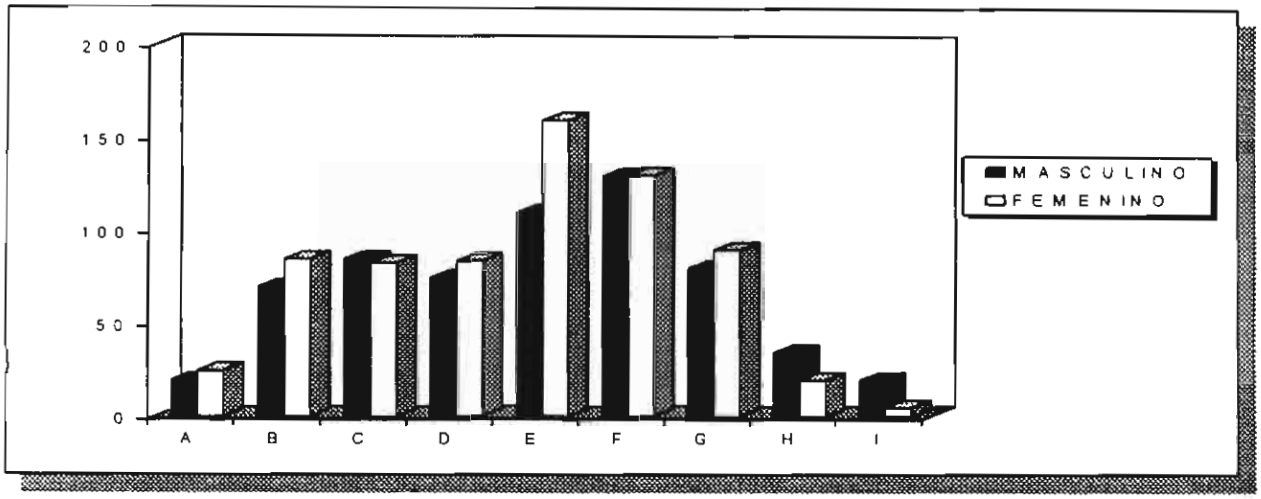


A . NO SABE O NO RESPONDE
B : DESEMPLEADO
C : ESTUDIA
D : HOGAR
E . CAMPESINO
F : COMERCIO
G : OBRERO
H : MAESTRO
I : BURÓCRATA
J : SERVICIO DOMÉSTICO
K : OTROS

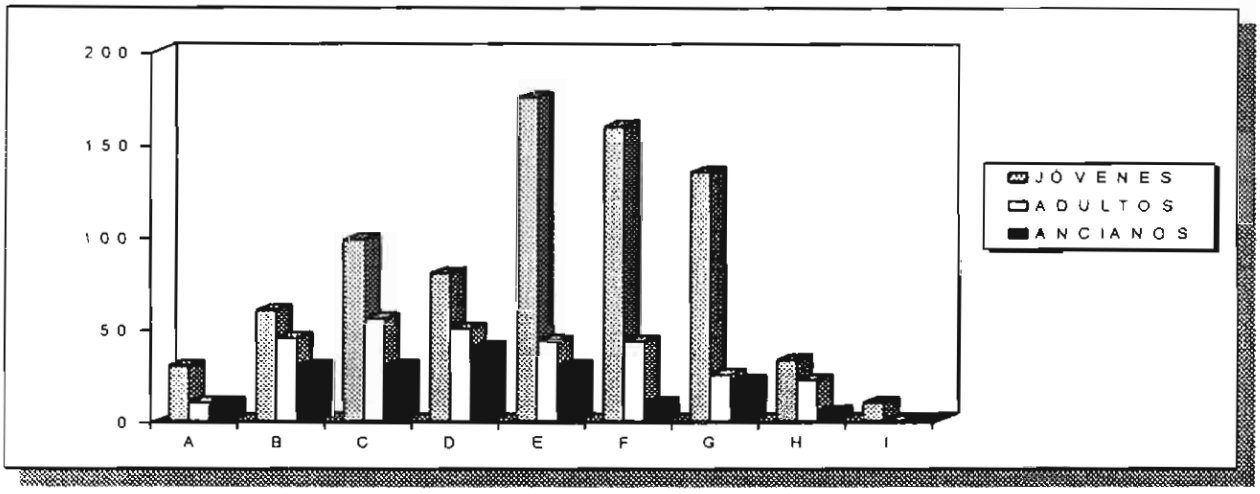
Gráfica 5

¿ QUÉ IDEA TIENE DEL SACERDOTE ?

CONFORME AL GÉNERO



CONFORME A LA EDAD

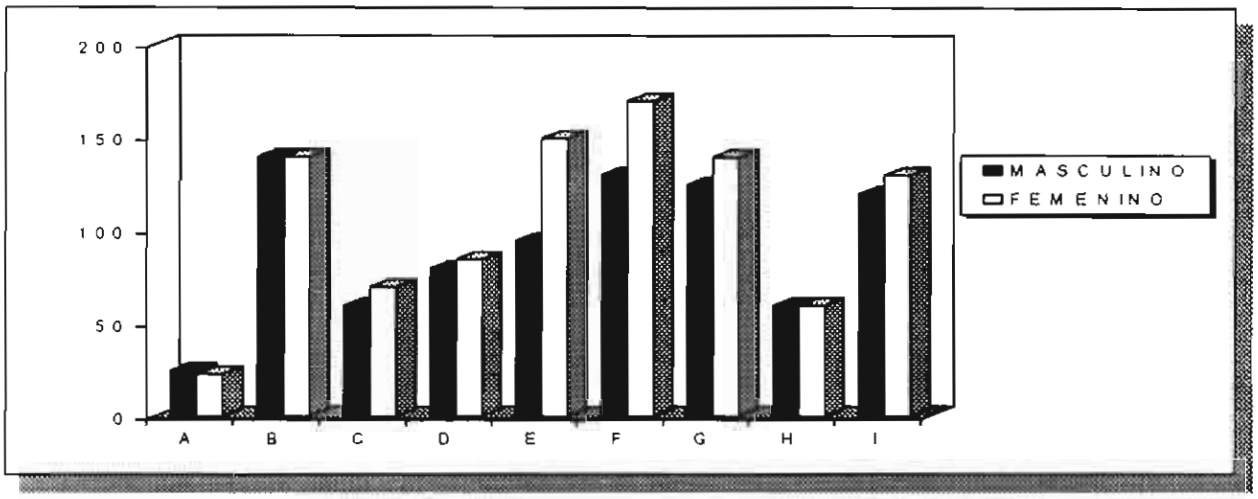


A : NO SABE O NO RESPONDE
B : REPRESENTANTE DE DIOS, MÁS SANTO QUE LOS DEMÁS
C : ADMINISTRADOR DE SACRAMENTOS
D : UN HOMBRE DEDICADO A LA ORACIÓN
E : UN GUÍA ESPIRITUAL
F : UN HOMBRE COMO LOS DEMÁS, QUE SE DESEA ESTÉ CERCA
G : EJERCE UN MINISTERIO ENTRE OTROS
H : SE APROVECHA DE LA FE DE LAS PERSONAS
I : FORMA PARTE DE UN GRUPO DE PODER POLÍTICO

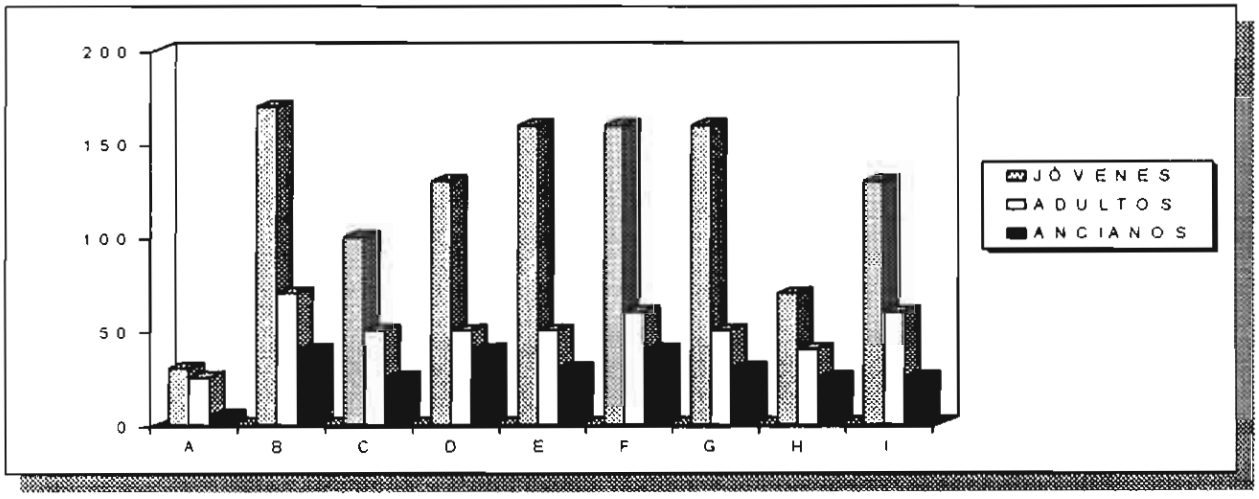
Gráfica 6

DE LOS SIGUIENTES PROBLEMAS, SEÑALE LOS DOS QUE A SU JUICIO OFENDEN MÁS A DIOS

CONFORME AL GÉNERO



CONFORME A LA EDAD

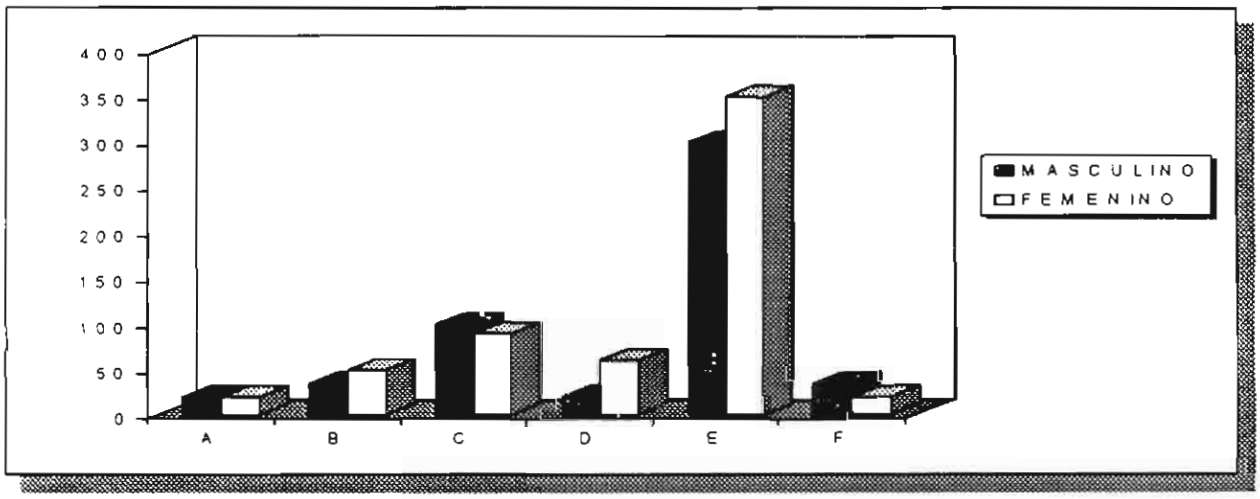


A : NO SABE O NO RESPONDE
B : LA GENTE YA NO PRACTICA LA RELIGIÓN
C : EL LIBERTINAJE SEXUAL
D : ALCOHOLISMO Y DROGADICCIÓN
E : LA DESINTEGRACIÓN FAMILIAR
F : EL ABORTO
G : LA EXPLOTACIÓN DEL POBRE
H : VIOLENCIA Y ROBOS
I : LAS GUERRAS

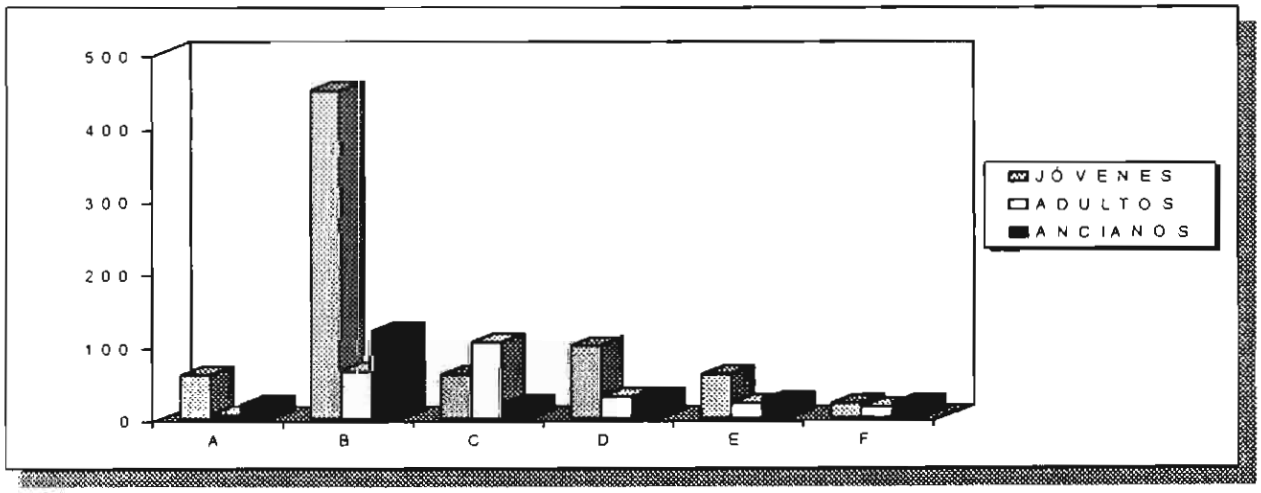
Grafica 7

¿ PORQUÉ LA MUJER SE SOMETE AL VARÓN ?

CONFORME AL GÉNERO



CONFORME A LA EDAD

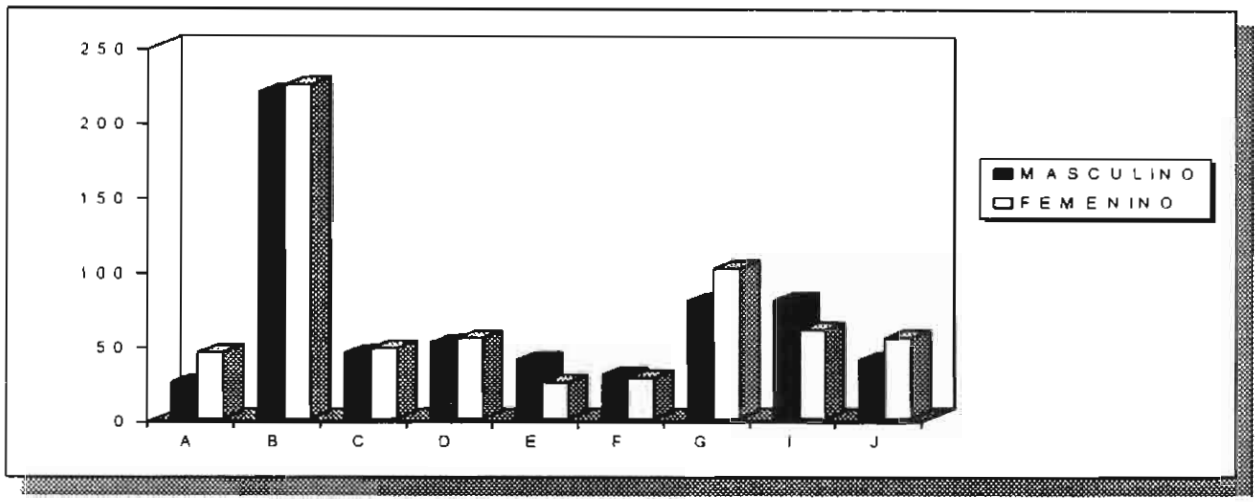


A : NO SABE O NO RESPONDE
B : DIOS ASÍ CASTIGÓ A EVA
C : POR NATURALEZA ESTA SITUACIÓN ES PROPIA DE LA MUJER
D : LA MUJER ESTA MENOS PREPARADA, POR ESO, ASÍ CONVIENE
E : ES SIMPLE COSTUMBRE, PERO AMBOS TIENEN IGUAL POSIBILIDAD
F : CONSECUENCIA DE LA OPRESIÓN SEXUAL

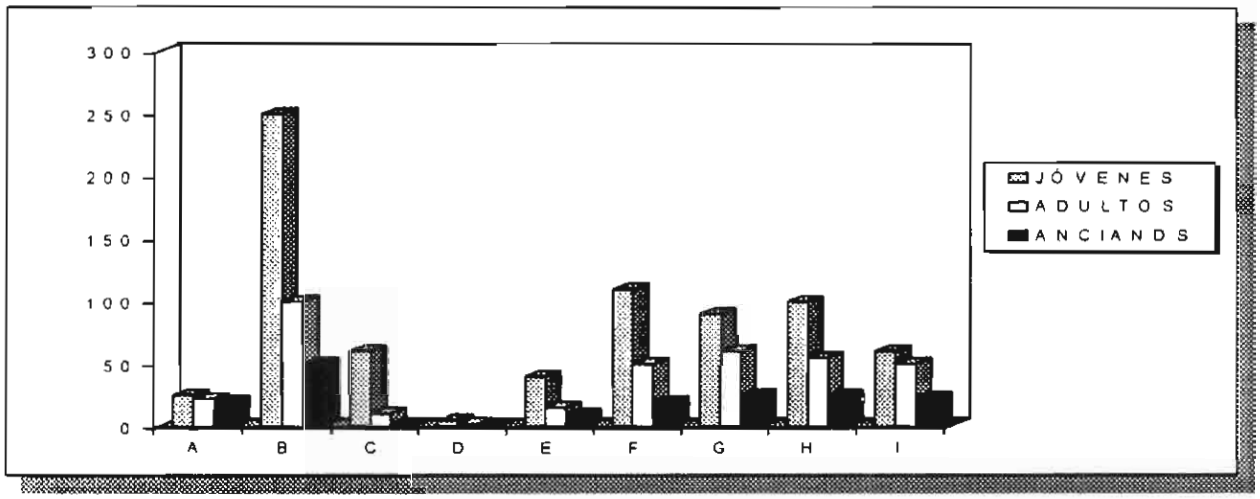
Gráfica 8

¿ TIENE ALGO QUE VER LA FE CON LA POLÍTICA ?

CONFORME AL GÉNERO



CONFORME A LA EDAD



A : NO SABE O NO RESPONDE
B : NO TIENE QUE VER
C : RELIGIÓN Y POLÍTICA SE CONTRAPONEN
D : LOS CATÓLICOS DEBEN DEFENDER A LA IGLESIA CONTRA LOS GOBERNANTES
E : UN CATÓLICO NO VOTA POR LOS COMUNISTAS
F : HAY POLÍTICOS QUE MANIPULAN LA RELIGIÓN
G : SE APOYA AL PARTIDO QUE PAREZCA SER MEJOR
H : SE APOYA EL PARTIDO QUE DEFIENDA A LOS POBRES
I : NO DEBE LA IGLESIA METERSE EN POLÍTICA; PERO LO HACE
J : DEBEMOS RESPETAR A LAS AUTORIDADES LEGÍTIMAS

cuadro 1

DISTRIBUCIÓN DE LAS MUESTRAS

SECTOR	NOMBRE	Cant
Barrio del centro	El Carmen Alto	192
Colonias populares	San Martín Mexicapam Monte Albán Gómez Sandoval	153
Colonia residencial	Colonia Reforma y San Felipe del Agua	77
Pueblo indígena	San Baltazar Chichicapam, Ocotlán	90
Pueblos rurales	Sujetos a Etla	95
Estudiantes	UABJO (Arq. y Der.) Preparatoria 1 COBAO (Tule) Carlos Gracida Eulogio Gillow Seminario ---------- TOTAL ESTUDIANTES:	89 124 32 64 67 29 --- 375
Sin especificar		50
TOTAL		1032

CUADRO 2. (Pregunta 9)

SANTO PREFERIDO Y SU VENERACIÓN

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTU
0	6	2%	10	5%	5	4%	6	6%	9	7%	20
1	25	10%	39	21%	14	11%	25	11%	17	13%	44
2	15	6%	18	10%	13	10%	38	37%	23	18%	16
3	13	5%	9	5%	4	3%	1	1%	1	1%	7
4	45	18%	25	14%	18	14%	15	14%	31	25%	47
5	111	44%	48	26%	65	50%	12	12%	30	24%	292
6	16	6%	13	7%	2	2%	5	5%	14	11%	159
7	18	7%	16	9%	6	5%	1	1%	1	1%	84
8	2	1%	4	2%	2	2%	1	1%	0	0%	15
TOT	251	100%	182	100%	129	100%	104	100%	126	100%	575

0= No sabe o no responde
1= Los que se aparecieron, porque son los más milagrosos
2= El santo patrono de mi pueblo, porque le ayuda en sus problemas
3= Prefiero invocar más a los santos que a Dios, porque los siento más cerca
4= Prefiero a María, porque es buena intercesora ante Dios
5= Prefiero dirigirme a Dios antes que a los santos
6= Prefiero aquellos santos que más estimulan con su ejemplo nuestro compromiso con el Reino
7= No creo en los santos
8= Los santos son ídolos y adorarlos es malo

CUADRO 3 (Pregunta 10)

OPINIÓN ACERCA DEL DIABLO

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUD
0	7	3%	6	3%	0	0%	10	10%	3	3%	15	3
1	8	3%	19	11%	2	2%	8	8%	7	6%	11	2
2	3	1%	6	3%	3	3%	0	0%	9	8%	8	1
3	52	22%	45	25%	28	24%	32	33%	19	16%	65	1
4	47	20%	32	18%	28	24%	12	12%	35	30%	134	2
5	54	23%	20	11%	27	23%	3	3%	22	19%	202	3
6	3	1%	3	2%	2	2%	1	1%	1	1%	28	5
7	62	26%	46	26%	25	22%	32	33%	20	17%	110	1
TOT	236	100%	177	100%	115	100%	98	100%	116	100%	574	1

0= No sabe o no responde
1= Amenaza hacernos daño si se nos aparece
2= Ofrece riquezas para llevarnos al infierno
3= Provoca los males del mundo
4= Nos tienta para hacernos pecar
5= Es símbolo de nuestras malas inclinaciones
6= Actúa mediante estructuras de opresión
7= No creo en él

CUADRO 4. (Pregunta 11)

OPINIÓN ACERCA DEL DIABLO
(ESTUDIANTES)

	UNIVERSIDAD UABJO		PREPARATORIA UABJO		CARLOS GRACIDA		EULOGIO GILLOW		COBAO		SEMINAR	
0	6	4%	4	2%	3	3%	1	1%	1	2%	1	2%
1	1	1%	5	2%	0	0%	4	5%	1	2%	1	2%
2	2	1%	2	1%	1	1%	2	3%	1	2%	1	2%
3	11	8%	24	10%	8	8%	14	19%	6	11%	8	20%
4	16	12%	43	19%	47	49%	17	23%	8	14%	11	27%
5	58	43%	77	34%	29	30%	24	32%	29	51%	14	34%
6	6	4%	13	6%	2	2%	3	4%	1	2%	4	10%
7	34	25%	61	27%	5	5%	9	12%	10	18%	1	2%
TOT	134	100%	229	100%	96	100%	74	100%	57	100%	41	100%

0= No Sabe o no responde
1= Amenaza hacernos daño si se nos aparece
2= Ofrece riquezas para llevarnos luego al infierno
3= Provoca los males del mundo
4= Nos tienta para hacernos pecar
5= Es símbolo de nuestras malas inclinaciones
6= Actúa mediante estructuras de opresión
7= No creo en él

CUADRO 5 (Pregunta 12)

LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUDI
0	9	4%	10	6%	10	16%	12	13%	3	3%	23 5
1	14	6%	22	13%	9	15%	5	5%	2	2%	12 3
2	34	14%	36	22%	12	19%	44	48%	25	29%	55 13
3	28	12%	9	5%	1	2%	2	2%	10	11%	61 14
4	22	9%	3	2%	1	2%	1	1%	8	9%	26 7
5	37	15%	7	4%	3	5%	2	2%	18	21%	84 20
6	74	31%	66	40%	22	35%	23	25%	20	23%	151 3
7	24	10%	12	7%	4	6%	2	2%	1	1%	9 2
TOT	242	100%	165	100%	62	100%	91	100%	87	100%	421 10

0= No sabe o no responde
1= Un viaje hasta el lugar de descanso, aunque algunos (como los asesinados) todavía quedan pen
2= Los buenos van al cielo; los malos al infierno
3= La contemplación de Dios o su ausencia
4= Entonces se manifestará simplemente lo que ahora ya vivimos
5= La realización plena del ideal por el que luchamos
6= No sabemos que habrá después; acaso todo termine
7= Reencarnamos en otras personas

CUADRO 6. (Pregunta 13)

IDEA DEL SACERDOTE

	OAXACA CENTRO	COLONIAS POPULARES	COLS.RESI-DENCIALES	PUEBLO INDIGENA	PUEBLOS CAMPESINOS	ESTUD
0	5 2%	4 2%	5 7%	2 2%	6 6%	12
1	19 6%	39 21%	9 13%	35 37%	23 24%	28
2	28 9%	24 13%	7 10%	35 37%	9 9%	58
3	69 22%	15 8%	9 13%	11 7%	2 2%	38
4	81 26%	30 16%	12 18%	6 6%	18 19%	120
5	66 21%	32 17%	13 19%	2 2%	18 19%	116
6	30 10%	29 16%	7 10%	3 3%	17 18%	86
7	14 5%	9 5%	5 7%	1 1%	3 3%	19
8	4 1%	2 1%	0 0%	1 1%	1 1%	11
9	316 100%	184 100%	67 100	96 100%	97 100%	488

0= No sabe o no responde
1= Representante de Dios, más santo que los demás
2= Un administrador de sacramentos
3= Un hombre dedicado a la oración
4= Un guía espiritual
5= Un hombre como los demás, que se desea esté cercano a la gente
6= Ejerce un ministerio entre otros en la Iglesia
7= Se aprovecha de la fe de las personas
8= Forman grupo de poder político

CUADRO 7. (Pregunta 14)

OPINIÓN EN CUANTO CREYENTE, DE QUE EL HOMBRE VENGA DEL MON

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUDI
0	20	9%	22	14%	18	31%	53	62%	17	25%	54 15
1	51	24%	44	29%	6	10%	27	31%	11	16%	31 8
2	70	33%	43	28%	13	22%	3	3%	10	14%	100 2
3	74	34%	43	28%	22	37%	3	3%	31	45%	183 5
TOT	215	100%	152	100%	59	100%	86	100%	69	100%	368 1(

0= No sabe o no responde
1= Creer que el hombre venga del mono contradice la fé
2= El evolucionismo no contradice la creencia en la Creación
3= Una cosa es la fe y otra la ciencia

CUADRO 8 (Pregunta 15)

OPINIÓN SOBRE EL DESTINO

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUD
0	6	3%	7	5%	8	13%	4	4%	3	4%	12
1	78	33%	62	40%	18	29%	38	39%	24	28%	130
2	8	3%	7	5%	2	3%	3	3%	4	5%	14
3	32	13%	33	21%	6	10%	20	20%	13	15%	56
4	65	27%	46	30%	14	23%	17	18%	29	33%	146
5	17	7%	11	7%	2	2%	4	4%	7	8%	13
6	33	14%	19	12%	12	19%	12	12%	7	8%	51
TOT	239	100%	185	100%	62	100%	98	100%	87	100%	422

0= No sabe o no responde
1= Está prefijado y no se puede cambiar
2= Podemos conocerlo echando maíz o cartas
3= Si recurrimos a Dios se puede modificar
4= Dios conoce lo que va a suceder; pero somos libres
5= Dios no interviene en cosas cor
6= No cree en el destino

CUADRO 9. (Pregunta 16)

INTERVENCIÓN DE DIOS O DE LOS SANTOS EN LAS ENFERMEDADES

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUDI
0	8	3%	7	45	5	2%	4	4%	4	6%	42 11
1	4	2%	9	6%	7	3%	6	7%	6	9%	14 4
2	20	9%	19	12%	2	1%	16	18%	8	12%	31 8
3	46	22%	51	32%	13	6%	42	47%	17	25%	73 19
4	76	35%	41	25%	10	5%	7	8%	11	16%	39 10
5	16	7%	7	4%	4	2%	6	7%	5	7%	25 7
6	9	4%	10	6%	5	2%	5	6%	15	22%	99 26
7	39	18%	14	9%	12	6%	4	4%	3	4%	52 14
TOT	218	100%	158	100%	58	100%	90	100%	69	100%	375 10

0= No sabe o no responde
1= La enfermedades vienen por descuidar las promesas que les hacemos
2= Nos las mandan como castigo, o para probarnos
3= Pueden curarnos si sabemos pedírselo debidamente
4= Asisten al médico para que pueda curar mejor
5= Simplemente las permiten para nuestro bien
6= Suscitan la caridad para con los enfermos
7= No influyen, ni sirve de nada pedirles salud

CUADRO 10. (Pregunta 17)

INTERVENCIÓN DE DIOS EN EL SISMO DE 1985

	OAXACA CENTRO	COLONIAS POPULARES	COLS.RESI-DENCIALES	PUEBLO INDÍGENA	PUEBLOS CAMPESINOS	EST
0	5 11%	6 4%	13 21%	11 13%	5 6%	32
1	2 4%	31 18%	8 13%	58 67%	17 20%	30
2	8 17%	24 14%	9 15%	7 8%	18 21%	54
3	2 4%	12 7%	4 6%	3 3%	9 11%	27
4	20 45%	72 43%	21 34%	8 9%	13 15%	121
5	10 21%	24 14%	7 11%	0 0%	23 27%	143
TOT	47 100%	169 100%	62 100%	87 100%	85 100%	407

0= No sabe o no responde
1= Es posible que nos haya querido castigar
2= Nos advirtió que ya se acerca el fin del mundo
3= Permite las catástrofes para nuestro bien
4= No tuvo nada que ver
5= Suscitó nuestra solidaridad

CUADRO 11. (Pregunta 18)

FRECUENCIA DE ASISTENCIA A MISA

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUDI
0	10	5%	7	5%	6	10%	10	12%	3	4%	17 5
1	14	6%	9	6%	3	5%	4	5%	5	7%	17 5
2	11	5%	4	3%	1	2%	0	0%	0	0%	19 5
3	73	33%	48	31%	24	41%	13	16%	40	57%	145 3
4	57	26%	51	33%	15	25%	35	42%	17	24%	115 3
5	23	10%	15	10%	1	2%	4	5%	3	4%	16 4
6	16	7%	13	6%	6	10%	13	16%	2	3%	38 1
7	15	7%	6	4%	3	5%	4	5%	0	0%	8 2
TOT	219	100%	147	100%	59	100%	83	100%	70	100%	375 1

0= No sabe no responde
1= Diario
2= Entre semana
3= Domingos
4= Cuando siente deseos
5= Por razones sociales
6= Casi nunca
7= Nunca

CUADRO 12 (Pregunta 19)

PEREGRINACIONES A SANTUARIOS

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUD
0	2	1%	3	2%	4	7%	1	1%	0	0%	12
1	36	17%	20	27%	12	21%	18	21%	14	20%	59
2	9	4%	5	3%	1	2%	2	2%	4	6%	13
3	86	30%	29	20%	19	33%	45	52%	36	51%	144
4	81	38%	71	48%	22	38%	19	22%	16	23%	139
TOT	214	100%	128	100%	58	100%	85	100%	70	100%	367

0= No sabe o no responde
1= Una vez al año
2= Cada tres años
3= Ha ido alguna vez
4= Nunca ha ido

CUADRO 13. (Pregunta 20)

BENDICIONES

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUDI
0	0	0%	2	1%	4	7%	1	1%	O	0%	7 2%
1	92	42%	70	46%	34	58%	66	77%	27	39%	95 25
2	75	35%	36	27%	6	10%	6	7%	25	36%	132 3
3	42	19%	35	23%	14	24%	12	14%	16	23%	126 3
4	8	4%	9	6%	1	2%	1	1%	2	3%	14 4
TOT	217	100%	152	100%	59	100%	86	100%	70	100%	374 10

0= No sabe o no responde
1= La hace habitualmente
2= A veces la hace
3= No acostumbra
4= No cree en ellas

CUADRO 14. (Pregunta 21)

ÚLTIMA CONFESION

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ES
0	14	7%	3	2%	3	5%	1	1%	0	0%	16
1	42	20%	30	20%	12	20%	28	33%	21	30%	41
2	55	26%	51	34%	26	44%	29	34%	28	40%	13
3	66	31%	62	41%	18	31%	28	33%	12	17%	11
4	38	18%	6	4%	0	0%	0	0%	9	13%	64
TOT	215	100%	152	100%	59	100%	86	100%	70	100%	36

0= No sabe o no responde
1= Menos de un mes
2= Menos de un año
3= Más de un año
4= No acostumbra

CUADRO 15. (Pregunta 21)

TIEMPO DE LA ÚLTIMA CONFESION
ESTUDIANTES

	UNIVERSIDAD UABJO	PREPARATORIA UABJO	CARLOS GRACIDA	EULOGIO GILLOW	COBAO	SEM
0	6 7%	9 7%	2 3%	2 3%	1 3%	0
1	5 6%	9 7%	10 16%	4 6%	2 7%	11
2	16 19%	38 31%	27 42%	27 41%	7 24%	16
3	35 41%	34 28%	22 34%	24 36%	9 31%	0
4	24 28%	32 26%	3 5%	9 14%	10 34%	1
TOT	86 100%	122 100%	64 100%	66 100%	29 100%	28 1

0= No sabe o no responde
1= Menos de un mes
2= Menos de un año
3= Más de un año
4= No acostumbra

CUADRO 16. (Pregunta 22)

REZO DEL ROSARIO

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		E
0	4	2%	2	1%	5	9%	4	5%	1	1%	9
1	29	13%	5	3%	4	7%	9	10%	3	4%	1
2	17	8%	16	10%	5	9%	7	8%	10	14%	4
3	86	39%	88	58%	27	47%	45	52%	49	70%	21
4	83	38%	42	27%	17	29%	21	24%	7	10%	8
TOT	202	100%	153	100%	58	100%	86	100%	70	100%	37

0= No sabe o no responde
1= A diario
2= Cada semana
3= A veces
4= No lo acostumbra rezar

CUADRO 17. (Pregunta 23)

MEDITACION

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUD
0	0	0%	2	1%	30	35%	30	35%	0	0%	8 2
1	77	35%	47	31%	24	28%	24	28%	19	27%	71 1
2	27	12%	20	13%	2	2%	2	2%	19	27%	65 1
3	68	31%	69	45%	17	20%	17	20%	29	41%	185 4
4	47	21%	15	10%	13	15%	13	15%	3	4%	45 1
TOT	219	100%	153	100%	86	100%	86	100%	70	100%	374 1

0= No sabe o no responde
1= A diario
2= Cada semana
3= A veces
4= No la acostumbra

CUADRO 18. (Pregunta 24)

LECTURA DE LA BIBLIA

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ES
0	24	9%	2	1%	3	4%	5	6%	0	0%	4
1	23	9%	14	9%	6	9%	7	8%	4	4%	24
2	27	10%	27	18%	5	7%	5	6%	22	31%	64
3	118	46%	75	49%	25	37%	28	33%	35	50%	20
4	83	32%	34	22%	20	30%	41	48%	10	19%	76
TOT	257	100%	152	100%	59	100%	86	100%	71	100%	37

0= No sabe o no responde
1= A diario
2= Cada semana
3= A veces
4= No acostumbra

CUADRO 19. (Pregunta 25)

REFLEXIONES EN GRUPO

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUD
0	1	0%	1	1%	5	8%	9	11%	0	0%	5 1
1	40	18%	21	26%	9	15%	9	10%	21	30%	51 1
2	9	4%	11	14%	2	3%	2	2%	1	13%	19 5
3	61	28%	44	55%	21	36%	28	33%	24	34%	142 3
4	107	49%	76	95%	22	37%	38	44%	16	23%	157 4
TOT	218	100%	153	100%	59	100%	86	100%	62	100%	374 1

0= No sabe o no responde
1= Cada semana
2= Cada mes
3= A veces
4= No acostumbra

CUADRO 20. (Pregunta 26)

APOSTOLADO

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ES
0	8	4%	5	3%	8	14%	12	15%	0	0%	20
1	21	10%	18	12%	6	10%	6	8%	15	21%	32
2	16	7%	9	6%	1	2%	2	3%	6	9%	29
3	49	23%	23	15%	15	26%	21	27%	22	31%	86
4	123	57%	11	41%	28	48%	50	69%	27	39%	206
TOT	217	100%	66	100%	58	100%	78	100%	70	100%	373

0= No sabe o no responde
1= Cada semanal
2= Cada mes
3= A veces
4= No acostumbra hacerlo

CUADRO 21 (Pregunta 27)

AYUDAR A LA COMUNIDAD EN SUS PROBLEMAS

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUD
0	0	0%	2	1%	3	5%	0	0%	2	3%	7 2
1	29	13%	8	5%	3	5%	4	5%	9	13%	27 7
2	114	52%	105	69%	41	69%	46	53%	41	59%	171 4
3	42	19%	25	16%	9	15%	22	26%	14	20%	82 2
4	34	16%	16	9%	3	5%	14	16%	4	6%	87 2
TOT	219	100%	156	100%	59	100%	86	100%	70	100%	374 1

0= No sabe o no responde
1= Pertenece a una organización
2= Cuando lo solicitan
3= Lo ha realizado algunas veces
4= No lo acostumbra

CUADRO 22. (Pregunta 28)

PARTICIPACIÓN EN ALGÚN PROYECTO DE DESARROLLO HU

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS	
0	1	0%	2	1%	5	8%	8	9%	1	1%
1	37	17%	20	13%	3	5%	8	9%	11	16%
2	106	38%	84	55%	41	69%	38	44%	41	59%
3	33	15%	25	16%	8	14%	9	10%	13	19%
4	41	19%	22	14%	2	3%	23	26%	4	6%
TOT	218	100%	153	100%	59	100%	86	100%	70	100%

0= No sabe o no responde
1= Pertenece a una organización
2= Colabora cuando lo solicitan
3= Ha participado alguna vez
4= Nunca lo ha hecho

CUADRO 23. (Pregunta 29)

ALTAR DEL DIA DE MUERTOS

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUD
0	2	1%	1	1%	3	5%	0	0%	1	1%	7 2
1	154	71%	104	68%	48	81%	71	83%	55	79%	256 6
2	24	11%	18	12%	1	2%	4	5%	4	6%	37 1
3	28	13%	22	14%	7	12%	7	8%	8	12%	66 1
4	10	5%	8	5%	0	0%	4	5%	2	3%	8 2
TOT	218	100%	153	100%	59	100%	86	100%	70	100%	374 1

0= No sabe o no responde
1= Sí lo acostumbra
2= A veces
3= No suele ponerlo
4= Nunca

CUADRO 24 (Pregunta 35)

CONSULTA DE HORÓSCOPOS

	OAXACA CENTRO	COLONIAS POPULARES	COLS RESI-DENCIALES	PUEBLO INDÍGENA	PUEBLOS CAMPESINOS	ES
0	1 0%	2 1%	3 5%	4 5%	4 6%	8
1	20 9%	14 9%	6 10%	9 10%	6 9%	31
2	19 9%	21 14%	6 10%	5 6%	7 10%	82
3	3 36%	40 26%	18 31%	16 18%	24 34%	18
4	101 46%	76 50%	25 43%	52 60%	29 41%	68
TOT	219 100%	153 100%	58 100%	86 100%	70 100%	37

0= No sabe o no responde
1= Los consulta sistemáticamente
2= Suele hacerlo
3= A veces lo ha hecho
4= Nunca los ha consultado

CUADRO 25. (Pregunta 30)

CONSULTA DE LOS HORÓSCOPOS
ESTUDIANTES

	UNIVERSIDAD UABJO		PREPARATORIA UABJO		CARLOS GRACIDA		EULOGIO GILLOW		COBAO		SEMI
0	2	2%	5	4%	0	0%	2	3%	0	0%	0
1	4	4%	9	7%	4	6%	10	14%	1	3%	4
2	11	12%	28	23%	13	20%	20	30%	5	16%	5
3	49	55%	70	56%	31	49%	30	45%	19	59%	16
4	23	26%	12	10%	15	23%	5	7%	7	22%	3
TOT	89	100%	124	100%	63	100%	67	100%	63	100%	28

0= No sabe o no responde
1= Los consulta sistemáticamente
2= Suele hacerlo
3= A veces lo ha hecho
4= Nunca los ha consultado

CONSULTA A ADIVINOS

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ES
0	2	1%	3	2%	3	5%	3	3%	1	1%	6
1	11	5%	16	10%	2	3%	5	6%	6	9%	18
2	11	5%	6	4%	5	9%	10	12%	6	9%	59
3	186	85%	121	79%	48	81%	63	73%	56	80%	288
4	9	4%	7	5%	1	2%	5	6%	1	1%	3
TOT	219	100%	153	100%	59	100%	86	100%	70	100%	37

0= No sabe o no responde
1= Suele consultarlo
2= Lo ha hecho alguna vez
3= No lo consulta
4= Nunca lo haría

CUADRO 27. (Pregunta 32)

ALTAR DOMÉSTICO EN LA VIVIENDA

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUD
0	1	0%	1	1%	3	5%	0	0%	0	0%	4 1
1	127	58%	81	51%	44	75%	74	86%	46	66%	183
2	28	13%	28	18%	5	8%	4	5%	4	6%	65 1
3	59	27%	40	25%	7	12%	8	9%	19	27%	119
4	4	2%	2	1%	0	0%	0	0%	1	1%	0 0
TOT	219	100%	159	100%	59	100%	86	100%	70	100%	373 1

0= No sabe o no responde
1= Sí lo tiene
2= Sólo tiene una imagen
3= No lo tiene
4= Nunca lo tendría

CUADRO 28. (Pregunta 33)

OPINIÓN SOBRE EL MATRIMONIO RELIGIOSO PARA TODA LA VI

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		E
0	7	3%	4	3%	5	8%	2	2%	0	0%	8
1	142	65%	94	61%	37	63%	62	72%	57	81%	19
2	28	13%	28	13%	10	17%	12	14%	6	8%	10
3	39	18%	39	18%	7	12%	8	9%	7	10%	62
4	3	1%	3	1%	0	0%	2	2%	0	0%	5
TOT	219	100%	153	100%	59	100%	86	100%	70	100%	37

0= No sabe o no responde
1= Todo matrimonio debe ser así
2= A veces se podría aceptar la separación
3= Debería haber más flexibilidad para el divorcio
4= No acepta el matrimonio religioso

CUADRO 29. (Pregunta 34)

PRIMER CRITERIO DE MORALIDAD

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUD
0	9	4%	10	7%	8	14%	11	13%	2	3%	14
1	124	57%	44	29%	30	5%	34	40%	29	41%	167
2	68	31%	43	28%	12	20%	25	29%	26	37%	109
3	10	5%	34	22%	5	8%	9	10%	9	13%	58
4	3	1%	16	10%	3	5%	6	7%	1	1%	17
5	5	2%	6	4%	1	2%	1	1%	3	4%	9
TOT	219	100%	153	100%	59	100%	86	100%	70	100%	374

0= No sabe o no responde
1= La conciencia
2= Dios
3= La familia
4= Los amigos
5= La sociedad

CUADRO 30. (Pregunta 34)

LUGAR QUE OCUPA DIOS COMO CRITERIO DE MORALIDAD

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		E
1º	68	33%	43	31%	12	27%	25	32%	26	38%	1
2º	93	45%	36	12%	15	33%	28	35%	22	32%	1
3º	32	15%	40	29%	16	35%	20	25%	17	25%	1
4º	7	3%	15	11%	1	0%	5	6%	2	3	2
5º	8	4%	6	4%	1	0%	1	0%	1	0%	1
TOT	208	100%	140	100%	45	100%	79	100%	68	100%	3

OTROS CRITERIOS PROPUESTOS:

La conciencia
La familia
Los amigos
La sociedad

CUADRO 31. (Pregunta 34)

PROBLEMAS QUE OFENDEN MAS A DIOS

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUDI
0	11	3%	3	1%	6	6%	5	3%	2	1%	5	0%
1	50	12%	33	13%	18	18%	12	8%	19	14%	119	17
2	29	7%	16	16%	13	13%	6	4%	19	14%	55	8%
3	53	13%	33	13%	12	12%	38	26%	13	10%	40	6%
4	46	11%	26	10%	16	16%	14	10%	14	10%	121	17
5	77	19%	40	15%	10	10%	5	3%	25	19%	116	17
6	54	13%	37	14%	12	12%	15	10%	20	15%	101	14
7	28	7%	42	16%	4	4%	22	15%	7	5%	44	6%
8	39	15%	31	12%	8	8%	28	19%	15	11%	101	14
TOT	407	100%	261	100%	99	100%	145	100%	134	100%	702	10

0= No sabe o no responde
1= El abandono de la religión
2= El libertinaje sexual
3= El alcoholismo y la drogadicción
4= La desintegración familiar
5= El aborto
6= La explotación del pobre
7= La violencia y los robos
8= Las guerras

CUADRO 32. (Pregunta 35)

RELACIÓN ENTRE LA FE Y LA POLITICA

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDÍGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ES
0	4	2%	5	3%	9	14%	13	13%	6	6%	10
1	143	54%	89	47%	30	46%	21	20%	25	25%	133
2	5	2%	8	4%	0	0%	6	6%	7	7%	42
3	24	9%	18	10%	1	2%	4	4%	20	20%	48
4	10	4%	7	4%	0	0%	2	2%	1	1%	6
5	14	5%	8	4%	2	3%	1	1%	6	6%	21
6	23	9%	18	10%	8	12%	20	19%	12	12%	80
7	19	7%	19	10%	5	8%	18	17%	13	13%	66
8	13	5%	9	5%	7	11%	9	9%	7	7%	78
9	9	3%	7	4%	3	5%	2	2%	5	5%	63
TOT	264	100%	188	100%	65	100%	103	100%	102	100%	547

0= No sabe o no responde
1= No tiene que ver
2= Hay que defender a la Iglesia contra los ataques de ciertos gobernantes
3= con la fe se apoya libremente al partido que parece el mejor
4= Un católico no puede votar por los comunistas
5= Hay que apoyar al partido que mejor defienda a los pobres
6= Aunque lo hace, la Iglesia no
7= La religión y la política se co
8= Hay políticos que manipular
9= El Evangelio dice que debem legítimas

Cuadro 33. (Pregunta 36)

LO QUE CONVENGA HACER ANTE LOS ABUSOS DE LOS PODEROSOS

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUDI
0	6	3%	5	3%	4	6%	3	35	2	3%	3 0%
1	8	4%	20	13%	7	11%	7	8%	2	3%	13 3
2	21	9%	42	26%	14	23%	30	34%	16	21%	32 8
3	30	14%	12	8%	0	0%	8	9%	6	8%	16 4
4	26	11%	12	8%	9	15%	12	13%	20	26%	84 21
5	127	56%	64	40%	21	34%	19	21%	27	36%	231 5
6	10	4%	4	3%	7	11%	10	11%	3	4%	27 7
TOT	228	100%	29	100%	62	100%	89	100%	76	100%	406 10

0= No sabe o no responde
1= Aguantarnos pues si no, nos puede ir peor
2= Pedirle a Dios ayuda para que no nos perjudiquen
3= Cada cual debe arreglarse como mejor pueda
4= Pedir a Dios paciencia y la conversión de ellos
5= Unirnos y defender pacificamente nuestros derechos
6= Exigir nuestros derechos con violencia, si fuese necesario

CUADRO 34. (Pregunta 37)

CRISIS ECONOMICA

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ES
0	9	4%	4	3%	10	18%	10	12%	4	5%	23
1	5	6%	28	18%	6	11%	13	15%	5	7%	20
2	34	15%	25	15%	3	5%	23	27%	16	22%	23
3	5	2%	10	6%	8	10%	6	7%	4	5%	11
4	82	37%	60	38%	18	32%	28	33%	17	23%	140
5	77	35%	30	19%	12	21%	6	7%	27	37%	175
TOT	220	100%	157	100%	57	100%	86	100%	73	100%	392

0= No sabe o no responde
1= Dios nos las manda como castigo o prueba
2= Dios es ofendido con la mala administración pública
3= Cooperar con los gobernantes que saben lo que hacen
4= Momento para ejercitar nuestra solidaridad

CUADRO 35. (Pregunta 38)

EXISTENCIA DE RICOS Y POBRES

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTUDI
0	5	2%	6	3%	6	9%	5	5%	3	3%	8	2
1	13	5%	33	18%	7	10%	47	49%	8	8%	28	5
2	67	24%	47	26%	19	27%	12	13%	20	20%	117	2
3	8	3%	3	2%	0	0%	1	1%	3	3%	11	2
4	44	16%	21	12%	11	16%	12	13%	21	21%	90	17
5	54	19%	21	12%	10	14%	12	13%	27	27%	126	2
6	13	5%	6	3%	0	0%	1	1%	6	6%	28	5
7	77	27%	45	25%	17	24%	6	6%	14	14%	127	2
TOT	281	100%	182	100%	70	100%	96	100%	102	100%	535	1

0= No sabe o no responde
1= Es voluntad de Dios
2= Unos trabajan más o son más capaces
3= Algunos curas, por comunistas, insisten demasiado en los pobres
4= Dios no quiere estas diferencias
5= Los ricos deben ayudar a los po
6= Opción preferencial por los pobr
7= Depende de la explotación

¿QUE PIENSA ACERCA DE LAS MAYORDOMIAS DEL PUEBLO?

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ES
0	5	2%	11	7%	9	15%	15	18%	10	14%	41
1	8	3%	2	1%	3	5%	25	30%	2	3%	7
2	134	58%	99	62%	21	36%	33	39%	36	51%	193
3	29	13%	13	8%	2	3%	7	8%	11	16%	42
4	21	9%	8	5%	1	2%	1	1%	1	1%	25
5	27	12%	14	9%	16	27%	3	4%	9	13%	56
6	6	3%	13	8%	7	12%	0	0%	1	1%	17
TOT	230	100%	160	100%	59	100%	84	100%	70	100%	381

0= No sabe o no responde
1= Si no se continúan, los santos retirarán su protección
2= Hay que conservarlas, pues es la tradición
3= Habría que buscar otras formas de organizar las fiestas
4= Tienen sus desventajas, hay que suprimirlas
5= Habría que buscar que fuesen menos gravosas
6= No se deben hacer

CUADRO 37. (Pregunta 40)

RELACION ENTRE CATOLICOS Y PROTESTANTES

	OAXACA CENTRO		COLONIAS POPULARES		COLS.RESI-DENCIALES		PUEBLO INDIGENA		PUEBLOS CAMPESINOS		ESTU
0	19	8%	10	6%	9	15%	13	15%	11	16%	32
1	30	13%	30	19%	9	15%	29	33%	11	16%	28
2	18	8%	6	4%	2	3%	2	2%	2	3%	18
3	26	12%	11	7%	4	7%	5	6%	12	17%	36
4	20	9%	25	16%	11	18%	1	1%	11	16%	95
5	44	22%	46	29%	17	28%	11	13%	18	26%	84
6	57	25%	25	16%	7	11%	26	30%	5	7%	72
7	7	3%	6	4%	2	3%	1	1%	2	3%	36
TOT	226	100%	159	100%	61	100%	88	100%	70	100%	406

0= No sabe o no responde
1= No permitir que dividan a la comunidad
2= Refrutar los errores de los protestantes
3= Defender la propia religión con mayor instrucción
4= Coinciden en muchas cosas y con el diálogo se complementan
5= Deberían unirse para resolver los problemas del pueblo
6= Cada cual debe atender sólo a la propia religión
7= Merecen el respeto que la Constitución les reconoce

CUESTIONARIO

El campo religioso en Oaxaca

No._____ LUGAR DE LA MUESTRA_____
ENCUESTADOR_____FECHA_____

Coloque Ud. en la linea de la derecha el número correspondiente a su respuesta:

I. DATOS GENERALES

1. Religión _____

0) NS/NR
1) Católico 2) No creyente
3) Evangélico (denominación)_____
4) Otros_____

2. Lugar de origen_____ _____

0) NS/NR 1) Ciudad de Oaxaca
2) Pueblo de Oaxaca 3) Cd. de México D.F.
4) Ciudad del interior 5) Pueblo de otros estados
6) Extranjero 7) Otros_____

3. Edad_____ _____

0) NS/NR
1) Hasta 20 años 2) De 21 a 30 años
3) De 31 a 40 años 4) De 41 a 50 años
5) De 51 a 60 años 6) Más de 60 años

4. Sexo _____

1) Masculino 2) Femenino

5. Escolaridad (años de estudio) _____

6. Ocupación _____ _____

00) NS/NR 01) Desempleado
02) Sólo estudia 03) Labores domésticas
04) Campesino 05) Comerciante
06) Obrero 07) Profesionista

08) Artesano 09) Burócrata
10) Servicio doméstico 11) Otros_____

7. ¿Ha trabajado fuera de su lugar de residencia? _____

0) NS/NR 1) No
2) En Oaxaca 3) En México
4) En otra ciudad de México 5) En Estados Unidos
6) En otro pueblo de Oaxaca 7) Otros_____

8. ¿Durante cuántos años? _____

II. CREENCIAS RELIGIOSAS

Marque en la línea de la derecha el número del enunciado con el que más se identifique:

9. ¿Qué tipo de santo prefiere y por qué lo venera? _____ _____

0) NS/NR
1) Prefiero a los santos que se aparecieron, porque son los más milagrosos
2) Prefiero al santo patrono de mi pueblo, porque le ayuda en sus problemas
3) Prefiero invocar más a los santos que a Dios, porque los siento más cerca
4) Prefiero a los santos principales (María), porque son mejores intercesores ante Dios
5) Prefiero dirigirme a Dios antes que a los santos
6) Prefiero aquellos santos que más estimulan con su ejemplo nuestro compromiso con el Reino.
7) No creo en los santos
8) Los santos son ídolos y adorarlos es malo

10. ¿Qué opina del Diablo? _____ _____

0) NS / NR
1) Amenaza hacernos daño si se nos aparece
2) Ofrece riquezas para llevarnos al infierno
3) Provoca los males del mundo
4) Nos tienta para hacernos pecar
5) Es símbolo de nuestras malas inclinaciones
6) Actua mediante estructuras de opresión
7) No creo en él

11. ¿Cómo se imagina la vida después de la muerte? _____ _____

0) NS / NR
1) Un viaje hasta el lugar de descanso; aunque los asesinados todavía quedan penando
2) Los buenos van al cielo; los malos, al infierno
3) La contemplación de Dios o su ausencia
4) Entonces se manifestará simplemente lo que ahora ya vivimos
5) La realización plena del ideal por el que luchamos
6) No sabemos qué habrá después. Probablemente todo termine
7) Reencarnamos en otras personas

12. ¿Qué idea tiene del sacerdote? _____ _____

0) NS / NR
1) Es el representante de Dios; más santo que los demás
2) Administrador de sacramentos
3) Un hombre dedicado a la oración
4) Un guía espiritual
5) Un hombre como los demás, que se desea esté cercano de la gente
6) Ejerce un ministerio entre otros en la Iglesia
7) Se aprovecha de la fe de las personas
8) Forman grupo de poder político

13. ¿Qué significado tiene para Ud. la Pascua (Domingo de Resurrección)?

14. En cuanto creyente, ¿qué opina de que el hombre venga del mono? _____ _____

0) NS / NR
1) Creer que el hombre viene del mono contradice la fe
2) El evolucionismo no contradice la creencia en la creación
3) Está confundido y duda

15. ¿Qué opina del destino? _____ _____

0) NS / NR
1) Está ya prefijado y no se puede cambiar
2) Podemos conocerlo echando el maíz o las cartas
3) Si recurrimos a Dios, se puede modificar
4) Dios conoce lo que va a suceder; pero nosotros somos libres
5) Dios no interviene en cosas concretas
6) No cree en el destino

16. ¿Cómo intervienen Dios y los santos en las enfermedades? _____ _____

0) NS / NR
1) Algunas enfermedades vienen por descuidar las promesas que les hacemos
2) Nos las mandan como castigo, o para probarnos
3) Pueden curarnos, si sabemos perdíselo debidamente
4) Asisten al médico para que pueda curar mejor
5) Simplemente las permiten para nuestro bien.
6) Suscitan la caridad con los enfermos
7) No influyen, ni sirve de nada pedírles la salud

17. ¿Habrá tenido que ver Dios con el sismo de 1985? _____ _____

0) NS / NR
1) Es posible que nos haya querido castigar
2) Nos advirtió que ya se acerca el fin del mundo
3) Dios permite las catástrofes para nuestro bien
4) Dios no tuvo nada que ver
5) Suscitó nuestra solidaridad

III PRÁCTICAS RELIGIOSAS

¿Con qué frecuencia realiza Ud. las siguientes prácticas?

18. Asistencia a misa:
0) NS / NR 1) diario 2) Algún día entre semana 3) Los domingos 4) Cuando lo siento 5) Por razones sociales 6) Casi nunca 7) Nunca iría
___

19. Peregrinación a santuarios:
0) NS / NR 1) Una vez al año 2) Más o menos cada 3 años 3) Ha ido alguna vez 4) Nunca ha ido ___

20. Bendición al iniciar ciertas actividades (comida, cosecha)
0) NS/NR 1) Sí lo acostumbra 2) A veces 3) Rara vez
4) Nunca ___

21. ¿Cuando fue su última confesión?
0) NS/NR 1) Menos de un mes 2) Menos de un año 3) Más de un año 4) Nunca lo hace
___

22. Rezo del rosario:
0) NS/NR 1) Diario 2) Semanal 3) Algunas veces 4) Nunca ___

23. La meditación:
0) NS/NR 1) Diario 2) Semanal 3) Algunas veces 4) Nunca ___

24. Lectura de la Biblia:
0) NS/NR 1) Diario 2) Semanal 3) Algunas veces 4) Nunca ___

25. Reflexión en grupo:
0) NS/NR 1) Semanal 2) Mensual 3) Algunas veces 4) Nunca ___

26. Algún tipo de apostolado:
0) NS/NR 1) Semanal 2) Mensual 3) Algunas veces 4) Nunca ___

27. Por su fe, ayuda a la comunidad en sus problemas:
0) NS/NR 1) Pertenece a una organización 2) Colabora cuando lo solicitan 3) Lo ha hecho alguna vez 4) Nunca ___

28. Participa en un proyecto de desarrollo
0) NS/NR 1) Pertenece a una organización 2) Colabora cuando lo solicitan 3) Ha colaborado alguna vez 4) Nunca ___

29. Pone altar el Día de Muertos:
0) NS/NR 1) Sí 2) A veces 3) No acostumbra 4) Nunca lo haría
___

30. Consulta de horóscopos:
0) NS/NR 1) Sistemáticamente 2) Con frecuencia 3) A veces 4) Nunca ___

31. Consulta al adivino (cartas o granos de maiz)
0) NS/NR 1) Sistemáticamente 2) Con frecuencia 3) A veces 4) Nunca ___

32. Altar doméstico en su vivienda:
0) NS/NR 1) Sí 2) Sólo una imagen 3) No 4) Nunca lo tendría
___

IV PRACTICAS MORALES

33. ¿Opina Ud. que el matrimonio religioso deba ser para toda la vida? ___ ___

0) NS/NR
1) Todo matrimonio debe ser así
2) A veces se podría aceptar la separación
3) Debería haber más flexibilidad para el divorcio
4) No acepta el matrimonio religioso

34. Enumere en orden de importancia los criterios que Ud. toma en cuenta para normar sus acciones:

La propia conciencia _____
Dios _____
Los papás o el cónyuge _____
Los amigos _____
La sociedad _____

35. De los siguientes problemas, señale los dos, en orden de importancia, que a su juicio ofenden más a Dios. _____ _____

1) La gente ya no practica la religión
2) El libertinaje sexual
3) El alcoholismo y la drogadicción
4) La desintegración familiar
5) El aborto
6) La explotación del pobre
7) La violencia y los robos
8) Las guerras

36. ¿Cómo se relaciona la fe con la política? _____ _____

---

0) NS/NR
1) No tiene nada que ver
2) Los católicos deben defender a la Iglesia contra los ataques de ciertos gobernantes
3) La fe motiva a apoyar libremente el partido que parezca ser el mejor
4) Un católico no puede votar por los comunistas
5) Hay que apoyar el partido que mejor defienda a los pobres
6) La Iglesia no debería meterse en política, pero lo hace
7) La religión y la política se contraponen
8) Hay políticos que manipulan la religión
9) El Evangelio dice que debemos respetar a las autoridades legítimas.

37. ¿Qué nos conviene hacer ante los abusos de los poderosos? _____ _____

---

0) NS/NR
1) Aguantarnos, pues si no, nos puede ir peor

2) Pedirle a Dios que nos ayude para que no nos perjudiquen
3) Cada cual debe arreglarselas como mejor pueda

4) Pedirle a Dios paciencia y la conversión de ellos
5) Unirnos y defender pacíficamente nuestros derechos
6) Exigir nuestros derechos, incluso con la violencia

38: En cuanto creyente, ¿qué opina de la crisis económica?

_____ _____

---

0) NS/NR
1) Dios nos la manda como castigo o como prueba
2) Dios es ofendido con esta mala administración pública
3) Hay que cooperar con los gobernantes, pues ellos saben lo que hacen
4) Es momento para ejercitar nuestra solidaridad
5) Dios no tiene nada que ver en esto

39. ¿Qué piensa de la existencia de ricos y de pobres?

_____ _____

---

0) NS/NR
1) Es voluntad de Dios que esto suceda
2) Se da porque unos trabajan más y son más capaces
3) Algunos curas, por ser comunistas, insisten demasiado en los pobres
4) Dios no quiere estas diferencias y tenemos que procurar evitarlas
5) Los ricos deben ayudar a los pobres en lo que puedan
6) El evangelio nos exige una opción preferencial por los pobres
7) Depende de la explotación social

40. ¿Por qué la mujer se somete al varón? _____ _____

---

0) NS/NR
1) Dios así castigó a Eva
2) Por naturaleza es más debil la mujer
3) La mujer está menos preparada, por lo que así conviene que sigan las cosas
4) Es simple costumbre; pero los dos tienen las mismas posibilidades
5) Es consecuencia de la opresión sexual

41. ¿Habría motivos en los que la pareja pudiera usar anticonceptivos? _____ _____

---

0) NS/NR
2) Nunca. Lo prohibe la Iglesia
3) Cuando la mujer esté enferma
4) Cada pareja debe decidirlo, según su conciencia
5) Cuando ya tienen demasiados hijos
6) No habría ningún inconveniente para usarlos

42. ¿Qué piensa de las mayordomías del pueblo? _____ _____

0) NS/NR
1) Hay que continuarlas, pues si no los santos retirarían su protección
2) Hay que conservarlas, pues es tradición
3) Hay que buscar otras formas de organizar las fiestas
4) Hay que suprimirlas, pues tienen algunas desventajas
5) Habría que buscar que fuesen menos gravosas
6) No se deben hacer

43. ¿Cómo debería ser la relación entre católicos y protestantes? _____ _____

0) NS/NR
1) No se debería permitir que los protestantes dividan a la comunidad
2) Hay que refutar los errores de los protestantes
3) Católicos y protestantes coinciden en muchas cosas y con el diálogo, pueden ambos complementarse
4) Católicos y protestantes deberían unirse a resolver juntos los problemas de la comunidad
5) Hay que defender a la propia religión, instruyéndose más
6) Cada cual debe atender a la propia religión
9) Los protestantes merecen el respeto que la constitución les reconoce

44. Dé su opinión acerca de la relación entre católicos y protestantes y las formas de hacer posible un trabajo conjunto

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVOS

Archivo Municipal de Ixtlán de Juárez (1930-1940)

Archivo del Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos, perteneciente a la Dirección Jurídica y de Gobierno del Estado de Oaxaca (1976-1993)

Archivo Diocesano de Oaxaca

DIARIOS Y REVISTAS (1976-1993)

DIARIOS LOCALES: "Hora Cero", "Noticias"; "El Imparcial" (Oaxaca)

DIARIOS NACIONALES: "La Jornada", "Excelsior"

DOCUMENTOS DE CIRCULACIÓN ECLESIAL

- Cartas pastorales conjuntas de los obispos de la Región Pastoral Pacífico Sur.

- Cartas pastorales de Mons. Bartolomé Carrasco.

- Volantes y comunicados internos del presbiterio o de feligreses de Oaxaca.

DOCUMENTOS PUBLICADOS

Proceso de canonización de los fiscales Dn Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles. Una copia del documento original fue recientemente encontrada en el Archivo de la Catedral de Oaxaca. Fue editada y comentada por Mons. Eulogio Gillow: *Apuntes históricos* (1889), Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, México. Se ha publicado el facsímil por Ediciones Toledo, México, 1990.

ENCUESTA

Aplicación de un encuesta, que abarcó 1,100 cuestionarios distribuidos entre los siguientes lugares: Oaxaca Centro, colonias: Gómez Sandoval, Monte Albán y Reforma; municipios conurbados: San Felipe del Agua y San Martín Mexicapan; pueblos: San Baltazar Chichicapan y Etla; escuelas: Eulogio Gillow, Carlos Gracida, Colegio de Bachilleres de Oaxaca (Cobao), Seminario Pontificio de la Santa Cruz, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oajaca (UABJO) (Preparatoria Nº 1, facultades de Arquitectura y de Derecho).

FUENTES ORALES

Entrevistas con pobladores durante trabajo de campo en los siguientes lugares:

Ixtlán de Juárez, Logolava, Huajuapan de León, San Pablo Huiztepec, Santa Cruz Itundujia, Tlacolula, Tlaxiaco, San Lucas Ojitlán, Mazatlán de las Flores, San Pedro Tututepec, San Francisco Cajonos, San Antonino Castillo Velázco, Yalalag, Santo Domingo Teojomulco, Juchitán, Sola de Vega.

Entrevistas a agentes de pastoral cualificados (Mons. Arturo Lona, sacerdotes y religiosas...).

BIBLIOGRAFÍA

ACTON, H.B. (1958) "The Marxist-Leninist theory of religion", en *Ratio* I:136-149.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1973) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, INI.

AMATULLI VALENTE, Flavianio (1984a) *Catolicismo y protestantismo*, Industria Gráficas Unidas, México D.F.

---- (1984b) *Diálogo con los protestantes*, Industria Gráficas Unidas, México D.F.

---- (1985) *El protestantismo en México*, Industria Gráficas Unidas, México D.F.

ANDERSON, Perry (1990) *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México.

ANSART Pierre (1977), *Idéologies, conflicts et pouvoir*, PUF, París.

ARAMONI CALDERON, Dolores (1992) *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

ASPIAZU, Joaquín (1952) *El Estado corporativo*, Compañía Bibliográfica Española, Madrid.

ASSMAN, Hugo y Reyes MATTE (comps.) (1974) *Marx y Engels: textos sobre la religión*, Herder, Barcelona.

AZIZ NASSIF, Alberto (s/f) *La cultura subalterna en México: una aproximación teórica*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, sin fecha).

BAILÓN, Moisés (1986) "Los pasos de Juchitán: un ayuntamiento de oposición y una coyuntura regional del poder en el México contemporaneo", en *Poder y dominación: perspectivas antropológicas*, Caracas, URSHALAC-El Colegio de México.

BALANDIER, Georges (1988) *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1990.

BARABAS, Alicia (1987) *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México.

BARABAS, Alicia M. (1992) "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", *Guchachi'reza (Iguana rajada)*, núm. 35, Oaxaca, sept-oct de 1992, pp. 2-12.

BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS, *La presa Cerro de Oro y El Ingeniero el Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, INI-CONCACULTA, (col. Presencias 19 y 20) México.

BASTIÁN, Pierre (1983) *Protestantismo y sociedad en México*, CUPSA, México.

---- (1986) *Breve historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México.

---- (1989) *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE-El Colegio de México, México D.F.

BELL, Daniel (1976) *Las contradicciones culturales del*

capitalismo, Alianza Editorial Mexicana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989.

BELLAH, R.N. (1964) "Religious Evolution", en *Review*, 29: 358-74.

BERCOVITCH J. (1984) *Social conflicts and third parties*, Westview Press, Boulder.

BERGER, Peter y H. KELINER (1965) "Arnold Gehlen and the theory of institutions", en *Social Research*, 32, 1.

----- (1967) *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1981.

----- y Thomas LUCKMANN (1968) *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.

BERMAN, Marshal (1982) *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, 3ª ed., México, 1991.

BIRNBAUM, Par Pierre (1992) "Conflits" en Raymond Boudon *Traité de sociologie*, Press Universitaires de France, Paris, pp. 227-261

BOFF, Leonardo (1982) *Iglesia, carisma y poder*, Sal Terrae, Santander.

---- (1991) *El futuro del cristianismo en América Latina*, Boletín del Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y Educación Popular (CESEP), núm. XV, julio de 1991, Brasil.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1987) *México profundo: una civilización negada*, Consejo Nacional de Fomento Educativo, México.

BONHOEFFER, Dietrich (1971) *Una teología de la realidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

BOURDIEU, Pierre A (1971a) "Genése et structure du champ religieux", en *Rev. Française de Sociologie*, núm. XII, pp. 295-334.

---- (1971b) "Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Europeans de Sociolgie*, XII, París, pp. 3- 21.

---- "Le Champ Religieux dans le Champ de Manipulation Symbolique", pp. 255-261.

---- (1988) *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.

---- (1990) *Sociología y cultura*, Grijalbo, CNCA, México.

---- (1991) "Le Champ Litteraire", *Actes de la Recherche en Sciences Sotiales*, núm. 89, París, sept. de 1991, pp. 3-44.

BRADING, David A. (1984) *Mito y profesía en la historia de México*, Vuelta, México, 1988

BRICKMAN, P. (ed) (1974) *Social conflict*, Heath & Co., Lexington.

BRYAN, Wilson (1985) "Secularization: the inherited model" en Ph. Hammond (edit) *The sacred in a secular age*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / Londres, pp. 9-20.

BURGOA, Francisco (1674) *Geográfica Descripción* y *Palestra Historial*, Imprenta de Juan Ruyz, 1674. Los Talleres Gráficos de la Nación, México, 1934 (en 1989 Porrúa publicó un facsímil).

CAMPICHE, Roland et al. (1988) "Sécularization et religion: la persistance des tensions", ponencia en la *XIX Conférénce Internationale de Sociologie de la Religion*, Tübingen, del 25 al 29 de agosto de 1987.

CARMAGNANI, Marcelo (1988) *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad etnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, FCE, México.

CAPLOW, T. (1968) *Deux contre Un*, A. Colin, París, 1971.

CASO, Alfonso, et. al. (1981) *Política indigenista en México.* I.N.I., México.

CASTORIADIS, Cornelius (1980) *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona.

CASULLO, Nicolás (1989) Prólogo a *El debate modernidad posmodernidad*, Punto Sur Editores, Buenos Aires.

Catecismo holandés. *Nuevo catecismo para adultos* (1969), Herder, Barcelona.

Catecismo de la Iglesia católica (1993), Asociación de Editores del Catecismo, Barcelona.

CELAM (1968) *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio,* II Conferencia Episcopal Latinoamericana, Medellín.

---- (1977a) "Religión de masa, religión de élite", *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Encuentro

Interdepartamental, Equipo de Reflexión Teologico Patoral del CELAM, Bogotá, 1977.

---- (1977b) *"Iglesia y religiosidad popular en América Latina"*, Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá, 1977.

---- (1978) *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, III Conferencia Episcopal Latinoamericana, Puebla.

---- (1992) *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, IV Conferencia Episcopal Latinoamericana, Santo Domingo.

CÓRDOVA, Arnaldo (1981) *La política de masas del cardenismo*, Era, México.

COSER, Lewis (1967) *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970.

COTTOM, Bolfy (1992) *El pueblo, su cultura y su religiosidad*, Centro Antonio Montesinos (Cuadernos Teológicos, núm. 2).

COX, Harvey (1966) *La ciudad Secular*, Casterman, Tournai, 1968.

CROZIER, Michel y Erhard FRIEDBERG (1977) *El actor y el sistema*, Alianza Editorial Mexicana, México D.F., 1990.

CRUZ CRUZ, Florencio, Édgar ROBLEDO SANTIAGO, Alfredo MARTÍNEZ BARROSO y otros (s/f) *Los maestros y la cultura nacional, 1920-1952*, SEP - Dir. Gral. de Culturas Populares - Museo Nacional de Culturas Populares.

DAHL, Robert (1968) "Power" en *Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 12, Nueva York, pp. 201-215.

---- (1971) *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press.

DAHRENDORF, Ralf (1957) *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1970.

DAVIDSON HUNTER, James (1981) "The new religions: demodernization and the protest against modernity" en Bryan Wilson (Ed.), *The social impact of new religions movements*, The Rose of Sharon Press Inc., Nueva York, pp. 1-19

DAWSON, Lorne L. (1993) "On Reducing Reductionism en the Academy Study of Religion: Dippman's Spurious Distinction" en *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 5-1, Mouton de Gruyter, Berlín-Nueva York, pp. 27-46.

DEIROS, Pablo (1991) "Protestant fundamentalism in Latin America" en Martin E Marty y R. Scott Appleby (eds) *Fundamentalisms observed*, vol. I, University of Chicago Press, Chicago-Londres, pp. 142-196.

DE LA FUENTE, Julio (1965) *Relaciones interétnicas*, INI, México.

DELAHAYE, Yves (1977) *La frontière et le texte: pour une sémiotique des relations internationales*, Payot, París.

DEVEREUX, George (1967) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1991.

DÍAZ, Fausto (1987) *Los conflictos municipales*, IISUABJO, Oaxaca.

DIPPMANN, Jefrey W. (1991). "In defense of reductionism and autnonomy: a modest proporsal", en *Method and theory in the study of religion*, vol. 3, Mouton de Gruyter, Berlin-Nueva York, pp. 147-164.

DOUGHERTY, James E. y Robert L.PFALTZGRAFF (1981) *Contending theories of international relations. A comprehensive survey*, Harper & Roe Publishers, 2ª ed., Nueva York, 1981.

DUMEZIN, Georges (1952) *Los Dioses indoeuropeos*, Seix-Barral, Barcelona, 1970.

DUQUOC, Christian (1974) *Ambigüedad de las teologías de la secularización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1974.

DURKHEIM, Emile (1915) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Ed. Shapire, 1962.

---- (1896) *The division of labour in society*, Free Press, Glencoe, Ill., 1964.

DUSSEL, Enrique (1983) "¡Marx Ateo? La religión en el joven Marx (1835-1849)" en E. Marroquín (comp.) *Marxistas y cristianos*, UAP, Puebla, 1983, pp. 179-212.

---- (1992a) *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Cambio XXI-Col. Nac. de Ciencias Políticas y Administrativas, México, 1992.

---- (1992b) "Religiosidad popular latinoamericana" en F. Damen y J. Zanon *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina: Antología de la Religión Popular*, Abya-Yala- Instituto de Pastoral Andina, Cayambe, Ecuador, pp. 31-46.

---- (1993) "De la crítica de la religión a la crítica religiosa de la economía", *La Jornada Semanal*, 13/VI/93

DUVIGNAUD, Jean (1977) *El sacrificio inútil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

EQUIPO PUEBLO (1988) *Yalalag: testimonios indígenas*, México.

ELIADE, Mircea (1957) *Le sacré et le profane*, Gallimard, París, 1965.

ESPARZA, Manuel (1985) *Gillow durante el porfiriato y la revolución en Oaxaca (1887-1922)*, SAGEO, Oaxaca.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1965) *Theories of primitive religion*. Oxford University Press-Clarendon Press, Oxford.

FABRE, Artemia (1988) "¿Son lefebvristas los católicos tradicionalistas mexicanos?", ponencia para el *IV Encuentro de Iglesias, Estado y Grupos Laicos*, Oaxaca, 1988.

---- (1992) "Religión y conflicto social: entre la costumbre y la identidad individual", ponencia para el *VIII Encuentro Iglesias, Estado y Grupos Laicos*, Tlaxcala, noviembre de 1992.

FLANET, Veronique (1977) *Viviré si Dios quiere: un estudio sobre la violencia en la Mixteca de la Costa*, INI, México.

FOUCAULT, Michel (1982) "Hacia una crítica de la razón política", suplemento *La cultura en México* de la revista *Siempre*, núm. 1064, 3/XI/82.

---- (1988) "El sujeto y el poder", Postfacio en Hubert L. Drayfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermeneutica*, UNAM, México.

FRAZER, George (1890) *La rama dorada*, FCE, México, 1974.

FREUD, Sigmund (1913) *Totem et tabú*, Payot, París, 1965.

---- (1915) *Lecciones introductorias al sicoanálisis*, "El Simbolismo en el Sueño", Iztaccíhuatl, México, 1978.

----- (1927) *El Porvenir de una ilusión*, México, Ed. Iztaccíhuatl, 1977.

FREUND, Julien (1976) "Observations sur deux catégories de la dynamique polémogène: de la crise au conflict" en *Communications*, núm. 25, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Centre d'Etudies Trasdisciplinaires, Seuil, París.

GABRIEL, Franco (1987) De mixteco a "Te ñuu tnu'ui Dabi", ponencia en la *Primera Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular, Identidad y Etnociencia*, ENAH, México, 1987.

GALBRAITH, Jhon Kenneth (1988) *Anatomía del poder*, Edivisión, México, 1988.

GALÍNDEZ, GONZÁLEZ, Cataneo José Mariano (1845) *Sermones panegíricos y morales*, Oficina de Valdez, Oaxaca.

GARMA NAVARRO, Carlos (1987) *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, INI, México D.F.

GAMIO, Manuel (1935) *Forjando patria*, Porrúa, México, 1982.

GAUCHET, Marcel (1985) *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Gallimard, Francia.

GEERTZ, Clifford (1973) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990.

GIMÉNEZ, Gilberto (1978) *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978.

---- (1988) *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, CIESAS del Sureste SEP-CONAFE (Cuadernos de la Casa Chata núm. 161).

---- (1989) "Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México" en *Estudios sobre las culturas contemporaneas*, Universidad de Colima, vol. III, núm. 7, septiembre de 1989, pp. 119-130.

---- (1990) "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", Instituto de Investigaciones Sociales, (inédito).

---- (1991) *La teoría y el análisis de la cultura: problemas teóricos y metodológicos*, IIS UNAM, México, 1991.

---- (1994) "Modernización, cultura e identidades tradicionales", en *Revista Mexicana de Sociología*, IIIS UNAM, año LVI, núm. 4, oct-dic. 1994, México, pp. 255-271.

---- (1995) "Religión e intolerancia", ponencia para el *XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones*, México, 1995.

GIURIATI, Paolo y Fabio GEMO (1994) "Peregrinaciones, tradiciones y modernidad. Análisis comparativo de las peregrinaciones a

Guadalupe y a otros santuarios de la Iglesia católica", *V Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*, Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, México, junio de 1994.

GODIN, H y Y. DANIEL (1942) *Francia: ¿país de misión?*, Unión General de Edición, París, 1962.

GONZÁLEZ, José Luis (983) *La religiosidad popular desde la práctica de la liberación*, CAM (serie Iglesia y Religión, núm. 16).

---- (1987) *La religión popular en el Perú: informe y diagnóstico*, Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

---- (1989) *El huanca y la cruz. Creatividad y autonomía en la religión popular*, Idea-Tarea, Lima.

GRABNER-HAIDER, Anton (1976) *Semiótica y teología*, Verbo Divino, Estrella (Navarra), 1976.

GRAMSCI, Antonio (1975a) *Quaderni del carcere*, Einaudi Editore, Torino.

---- (1975b) *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Juan Pablos, México.

GREIMAS, A.J. (1966) *Semántica estructural*, Gredos, Madrid, 1976.

GRUZINSKI, Serge (1991) *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI - XVIII*, FCE, México.

GUICHARD, Jean (1972) *Fe y práxis revolucionaria*, Sígueme, Barcelona.

GUIZZARDI, Gustavo y Renato STELLA (1988) "Teorie della Secolarizzazione" en D. Pizzuti *Sociologia della religione*, Borla, Roma, pp. 173-212.

GUTIÉRREZ, Gustavo (1977) *Lineas pastorales de la Iglesia en América Latina*, CEP, 2ª ed., Lima, 1977.

---- (1989) *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI*, Instituto Bartolomé de Las Casas, CEP, Lima.

GUTIÉRREZ Y OLIVEROS, Antonio (1929) *Valores espirituales de la raza indígena*. Talleres Gráficos de la Nación, México.

GUZMÁN, Luis (1988) "También en la Iglesia hay corrientes", en *La sucesión presidencial de 1988*, Grijalbo, México.

---- (1993) "Iglesia y sociedad en la crisis de los años ochenta", en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Jus/Cehila, México, pp. 207-232.

HABERMAS, Jürgen (1985) *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989.

HERNANDEZ DÍAZ, Jorge (1987) *El café amargo: diferenciación y cambio social entre los chatinos*, IISUABJO, Oaxaca.

HERVIEU LÉGER, Danièlle (1987) "Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse", *Archives des Sciences Sotiales d e s Religions*, 63/1, enero-marzo de 1987, pp. 11-30.

---- (1993) *La religion pour mémoire*, Sciences Humaines et Religion, Les Editions du Cerf, París, 1993.

---- (1995) "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas" (en prensa)

IRARRÁZAVAL, Diego (1978) *Religión del pobre y liberación en Chimbote*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima.

KANTAROWITZ, Ernst (1985) *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medioeval*, Alianza Editoria, Madrid.

KÖNIG, Franz y W. SCHMIDT (1956) *Cristo y las religiones de la Tierra*, La BAC., Madrid, 1960.

KOTHEN, Robert (1945) *La pensée et l'action sotiales des catholiques, 1789-1944*, Louvain, Warny.

KRIESBERG L. (1973) *The sociology of social conflict*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

KÜNG, Hans (1989) "Cambio de paradigmas en teología y en las ciencias", en *Teología de la posmodernidad*, Alianza Editora, Madrid.

LANDOWSKI, Eric (1989) *La société réfléchie*, Seuil, París.

LEEUW, G. van der (1938) *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964.

LE GOFF, Jacques (1986) *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medioeval*, GEDISA, México, 1986.

LEÓN PORTILLA, Miguel (1952) *La visión de los vencidos*, UNAM, México, 1982.

---- (1978) *El reverso de la conquista*, Joaquín Mortiz, México.

LÓPEZ VELAZCO David A. (1988) "Religión y política en una coyuntura electoral", ponencia presentada en el *IV Encuentro Nacional "Estado, Iglesias y Grupos Laicos"*, Oaxaca, del 19 al 21 de octubre de 1988.

LUKES, Steven (1974) *El poder: un enfoque radical*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

LUCKMANN T (1969) *La religione invisibile*, Il Mulino, Bolonia, 1969.

MADURO, Otto (1980) *Religión y conflicto social*, CRT-CEE, México.

MALINOWSKI, Brodislaw (1925) *Magia, ciencia y religión*, Ariel, Barcelona, 1982.

MANDEL, Ernest (1971) *Ensayos sobre el neocapitalismo*, Era, México.

MARDONES, José Ma. (1988) *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander.

MARROQUIN, Enrique (1989) *La cruz mesiánica: una aproximación al sincretismo católico indígena*, Palabra Ediciones-UABJO, México.

---- (1992) "El salvaje en Oaxaca", *La Jornada Semanal*, núm. 51, 3/V/92, pp. 34-36.

---- (1993) "Génesis del Estado Liberal: 1824-1833", *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Jus/Cehila, México, pp. 103-110.

---- (1995) "Lo imaginario en la reconstrucción de la identidad tacuate", *Cuadernos del Sur*, núm. 6-7, Oaxaca, pp. 111-126.

MARTÍNEZ LOPEZ, Felipe (1985) *El crepúsculo del poder: Juchitán, Oax., 1980-1982*, IISUABJO, Oaxaca.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo (1979) *La patria del criollo*, EDUCA, Costa Rica, 1985.

MARZAL, Manuel (1985) *El sincretismo iberoamericano*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

---- (1990) "El pluralismo en la Iglesia católica de hoy", ponencia para el *III Encuentro Latinoamericano de Religión Popular y Etnociencia*, México, 1990.

MARX, Carlos (1844) "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en Hugo Hassman y Reyes MATE *Sobre la Religión, antología de textos de Marx y Engels*, Agora, Salamanca 1974.

---- (1971) *El Capital, libro I capítulo VI (Inédito)*, Siglo XXI, México, 1981.

MEDIN, Tzvi (1980) *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*, Siglo XXI, México.

MELUCCI, Alberto (1982) *L'invenzione del presente: movimenti, identitá, bisogni individuali*, Il Mulino, Bolonia.

---- (1989) *Nomads of the present: social movements and individual needs in contemporary society*, Temple University Press, Filadelfia.

MESSER, Ellen (1984) "The archbishop and San Pablo: the creation of priestly folklore in Mitla, Oaxaca", *Journal of Latin American Lore*, UCLA, vol. 10, núm. 2, University of California, Los Angeles, pp. 139-149.

METHOL FERRE, Alberto (1977) "Marco histórico de la religiosidad popular", *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, CELAM, Bogotá.

METZ, Johann Baptist (1989) "Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica: la Iglesia católica en la actualidad", *Cristianismo y Sociedad*, XXVII/2, núm. 100, pp. 9-18.

MIRANDA, Porfirio (1980) *El cristianismo de Marx*, México.

MONSIVÁIS, Carlos (1982) "Penetración cultural y nacionalismo", *Culturas populares y política cultural*, Museo de Culturas Populares-SEP, México, pp. 79-100.

MONTES, Olga (1995) "Conflictos religiosos en Oaxaca" en E. Marroquín (coord.), *¿Persecución religiosa en Oaxaca?* Instituto Oaxaqueño de las Culturas-IISUABJO-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Oaxaca.

MORRIS, Brian (1987) *Anthropological studies of religion: an introductory text*, Cambridge University Press, Cambridge.

MURO, Víctor Gabriel (1994) "El Istmo de Tehuantepec: la movilización popular y la Iglesia de los pobres" en *Iglesia y Movimientos Sociales en México, 1972-1987: Los Casos de Cd. Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, Editorial de la Red Nacional de Investigación Urbana-El Colegio de Michoacán,

México.

OBERAZBACHER, Franz Peter (1985) "Religión ideológica y religión metalógica" en *Religión y política en México*, Siglo XXI, México.

O'FOGARTY, Jaime (1988) "Acción cismática de Lefebvre provoca la Excomunión" revista *Iglesias-CENCOS*, agosto, 1988.

OLSON, Mansur (1965) *The logic of collective action*. Cambridge-Londres, 1971.

OLVERA, Claudia y Ari RAJSBAUM (1992) "Los Derechos Indígenas y la Cuestión Religiosa. Un Análisis sobre los Foros de Consulta" en *VIII Encuentro Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos*, Tlaxcala, noviembre de 1992.

PARSONS, Talcot (1954) "Religion and the problem of meanning", *"Essays in Sociological Theory"*, Free Press, Glencoe, Ill., Nueva York.

----- y Edward SHILS (1962) *Hacia una teoría general de la acción*, Kapelusz, Buenos Aires, 1968.

---- (1963) "Christianity and modern industrial society" en E. Tiryakia (ed) *Sociological theory, values and sociocultural change*, Free Press, Glencoe Ill.

---- (1982) *El sistema social*, Madrid, Alianza.

PIRES DO RIO CALDEIRA, Teresa (1987) "Mujeres, cotidianidad y política" en *Ciudadanía e identidad: la mujer en los movimientos sociales latinoamericanos*, Elizabeth Jelen (comp.) UNRIST, Ginebra, pp. 75-128.

POBLETE, Renato (1977) "Religión de masa, religión de élite", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, CELAM, Bogotá.

PORTELLI, Hugues (1977) *Gramsci y la cuestión religiosa*, Laia, Barcelona.

POST, Werner (1972) *La crítica de la religión en Carlos Marx*, Herder, Barcelona.

PYE, Michel (1971) "Syncretism and ambigüity", *Numen* XVIII,

QUIJANO, Aníbal (1988) "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en Fernando Calderón (comp) *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*, CLACSO, 1988, pp. 17-24.

RAMOS PIOQUINTO, Donato "Las migraciones en la Sierra Norte de Oaxaca", IISUABJO (inédito).

RAMOS, Víctor (1992) *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

REX, John (1981) *El conflicto social: un análisis conceptual y teórico*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

RICARD, Robert (1947) *La conquista espiritual de México*, Jus-Polis, México.

RICOEUR, Paul (1970) *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México.

ROBERTSON, Roland (1980) *Sociología de la religión*, FCE, México.

RODRÍGUEZ BRANDAO, Carlos (1983) "Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural" en *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXV/3, núm. 93, 1987, pp. 65-106.

RUIZ GUERRA, Rubén (1985) "Consideraciones acerca de la bibliografía el metodismo en México" en *Secuela, Revista Americana de Ciencias Sociales*, Instituto Mora, México, pp. 64-72.

RUIZ LÓPEZ, Arturo (1993) *Educación iIndígena: del discurso a la práctica docente*, UABJO, Oaxaca.

SALER, Benson (1990) *Conceptualizing religion: immanent anthropologists. Trascendent natives and unbounded categories*. E.J. Brill Publishers, Nueva York.

SANTIBÁÑEZ OROZCO, Porfirio (1988) "El pozo milagroso", *México Indígena*, núm. 20, enero-febrero de 1988.

SARTRIANI, Lombardi (1978) *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, Nueva Imagen, México, 1978.

SCHELLING, Thomas C. (1960) *La estrategia del conflicto*, Tecnos, Madrid, 1964.

SCHMITT, Carl (1963) *La notion de politique*, Calmann-Lévy, París, 1972.

SCHUSTER, Juan (1982) "El Instituto Lingüístico de Verano" en *Los Universitarios*, núm. 205, diciembre de 1982, pp. 58-59.

SEJOUNÉ, Laurette (1953) *Supervivencias de un mundo mágico*, FCE, México.

SEMO, Enrique (1979) *Historia del capitalismo en México*, Era, México.

SORROSA, Carlos: "Situación Agrícola en Oaxaca", (inédito) IISUABJO.

STARK, Rodney (1981) "Must all Religion Be Supernatural?" en Bryan Wilson (Ed.), *The social impact of new religions movements*, The Rose of Sharon Press Inc., Nueva York, pp. 159-177.

TANCK DE ESTRADA, Dorothy: (1995) "Las tres principales fiestas religiosas en los pueblos de indios, según los Reglamentos de los Bienes de Comunidad 1765-1821", ponencia para el *XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales: "La Iglesia Católica en México"*, Colegio de Michoacán, Zamora, 24-27 de octubre de 1995.

THILLS, G. (1947) *Teología de las realidades terrestres*, Brujas, 1947-1949.

THOMPSON, J.B.: (1991) *Ideology and modern culture: the methodology interpretation*, Polity Press, Cambridge.

TOURAINE, Alain (1984) *El retorno del actor*, Eudeba, Buenos Aires, 1987.

TOVAR, Cecilia (1977) *Marx y la crítica de la religión*, CEP, Lima.

TURNER, Víctor W. (1957) *Schism and continuity in an african society*, Manchester University Press, Manchester.

---- (1969) *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1988.

---- (1974) *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.

VALADEZ, José C. (1947) *El Porfirismo. Historia de un régimen*, t. II, UNAM, México, 1977.

VÁZQUEZ, Genaro V. (1934) Intervención en el *Primer Congreso Obrero-Campesino-Indígena*, Oaxaca, del 25 al 27 de diciembre de 1934.

---- (1935) *Los indios de México*, Talleres Gráficos de la Nación, México.

VÁZQUEZ PALACIOS, Felipe (1991) *Protestantismo en Xalapa*, Gobierno del Estado de Veracruz-Comisión Estatal

Conmemorativa del Encuentro de Dos Mundos, México.

VILLAMÁN, Marcos (1992) "Religión y pobreza: los nuevos movimientos religiosos", *Rev. Topodrilo*, UAM-Xochimilco, México, núm. 25.

VILLAVICENCIO, Diego (1642) *Luz y método de confesar idolatrías*, Imprenta de Diego, Puebla, 1642.

VILLORO, Luis (1979) *Los grandes momentos del indigenismo en México*, La Casa Chata, México.

WEBER, Max (1922) "Sociología de la comunidad religiosa" en *Economía y sociedad*, FCE, México, 1983, parte II, cap. V.

---- (1901) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premia Editores, México, 1989.

WECKMANN, Luis (1984) *La herencia medieval de México*, El Colegio de México, México, 1984.

WHITECOTTON, Joseph (1985) *Los zapotecos: príncipes, sacerdotes y campesinos*, FCE, México.

WILLAIME, Jean-Paul (1995) *Dinámica religiosa y modernidad* (en prensa).

WILSON, Bryan (1963) "Typology of sects in a dynamic and comparative perspective", *Archives de Sociologie de Religions*, Vol. 16., pp.49-63. Reproducido por R. Robertson, op. cit., pp. 329-346.

---- (1966) *Religion in secular society*, Watts, Londres.

---- (1985) "Secularization: the inherited model" en Ph. E. HAMMOND (ed.) *The sacred in a secular city*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, pp. 9-20.

WUTHNOW, Robert (1987) *Meaning and moral order: explorations in cultural analysis*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres.

YESCAS, Isidoro (1988) "Juquila 1980: crónica de un cacicazgo" en *Suplemento Etcétera*, diario Noticias, Oaxaca, 3/XI/88.

---- "Oaxaca 1989: variaciones sobre un mismo tema", IISUABJO, Oaxaca (mimeo)

YINGER, Milton J., (1970) *The scientific study of religion*, The Macmillan Company, Londres.

ZERMEÑO, Sergio "Juchitán: la cólera del régimen" Grupo de Investigación Social, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM (mimeo).

ZÍZOLA, Giancarlo (1985) *La restauración del papa Wojtyla*, Ediciones Cristiandad, Madrid.