



Trace. Travaux et Recherches dans les
Amériques du Centre
ISSN: 0185-6286
redaccion@cemca.org.mx
Centro de Estudios Mexicanos y
Centroamericanos
México

Bastian, Jean-Pierre
Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas
Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, núm. 54, diciembre, 2008,
pp. 19-30
Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423839510002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas

Jean-Pierre
Bastian

Resumen: Las diferenciaciones religiosas aceleradas que experimentan las comunidades indígenas del estado de Chiapas (Méjico) son el fruto de la violencia intraétnica. En este movimiento de cambio de las afiliaciones religiosas, se definen nuevos lenguajes religiosos y modos de comunicación de las identidades individuales y colectivas que pasan por la elaboración de nuevas formas de secuencias rituales estructuradas en gran parte por el pentecostalismo. Debido a la adopción de estas nuevas creencias y prácticas religiosas flexibles se está redefiniendo el lazo con las tradiciones religiosas ancestrales y se construye una modernidad indígena fundada en el derecho al pluralismo ideológico. Esto se produce sin destruir la diferencia étnica y recomponiendo sus elementos de aquella en el sentido de una modernidad endógena relativamente autónoma. El pluralismo religioso otorga la oportunidad de construir una definición religiosa de lo político en continuidad con el imaginario maya de la realza sagrada y lo hace escapar a las regulaciones exógenas de lo político oficial impuesto por el estado nacional, sin prescindir del derecho constitucional a la libertad religiosa. La adopción de nuevas expresiones religiosas no católicas sigue reforzando la diferencia étnica y permite encontrar mediaciones para combatir las desigualdades sociales en el seno mismo de las sociedades étnicas e intentar modificar las relaciones de subordinación de la etnia a la nación.

Abstract: Intra-ethnic violence is bringing a rapid religious differentiation in the state of Chiapas (Mexico). Conversions and changes in religious affiliation produce new religious codes and modes of communicating individual and collective identities heavily influenced by ritual sequences borrowed from the Pentecostal tradition. At stake in the implementation of these new beliefs and practices is the reaffirmation of ancestral religious traditions and the possibility of shaping a Mayan modernity that recognizes ideological pluralism. Rather than denying the ethnic specificity of Mayan society, this process adapts elements of ethnic identity to meet the needs of a relatively autonomous and endogenous modernity. Religious pluralism provides the Maya people with the possibility of defining politics in a religious way, allowing them to assert their independence from the central government and its exogenous political regulation while appealing to the legal principles of religious freedom. Not only does the adoption of new, non-Catholic expressions of religiosity underline the distinctiveness of the Mayan civilization within Mexican society, it opens up new perspectives in the struggle against endogenous social inequalities and in the fight against the nation-state domination.

Résumé: La différenciation religieuse accélérée que vivent les communautés indiennes dans l'état du Chiapas, au Mexique, est le fruit de la violence intra-ethnique. Dans ce mouvement de changement des appartenances religieuses, se définissent de nouveaux langages religieux et de nouveaux modes de communication des identités individuelles et collectives qui passent par la mise en forme de séquences rituelles structurées en grande partie par le pentecôtisme. Au travers de l'adoption de ces nouvelles croyances et pratiques religieuses flexibles se joue à la fois l'ancre dans les traditions religieuses ancestrales et la construction d'une modernité indienne fondée sur le droit et la reconnaissance du pluralisme idéologique. Ceci s'opère sans détruire la différence ethnique mais plutôt en recomposant ses éléments dans le sens d'une modernité endogène relativement autonome. La pluralisation religieuse donne l'opportunité de construire une définition religieuse du politique en continuité avec l'imaginaire maya de la « royauté sacrée ». Il échappe ainsi aux régulations exogènes du politique légitime imposées par l'Etat tout en s'appuyant sur les principes juridiques de la liberté de culte. L'adoption de nouvelles expressions religieuses non-catholiques continue de souligner la différence avec le reste de la société mexicaine et permet de chercher les moyens de combattre les inégalités sociales au sein des sociétés ethniques tout autant que le rapport de subordination de l'ethnie à la nation.

[Chiapas, protestantismo, costumbristas, etnicidad, fiestas religiosas, indígenas, conflicto intraétnico]

MÉJICO ES UNA nación en su mayoría católica. Desde la conquista, el catolicismo uniformó a toda la sociedad, con lo que dictó las pautas de comportamientos y valores. De esta manera, la conciencia nacional se ha tejido a través de los grandes símbolos católicos, en particular con el guadalupanismo como expresión ideológica de la nación en su conjunto y como mito integrador. En este contexto, cualquier expresión religiosa que sea distinta a la católica suele considerarse como una herejía o como una penetración de ideas y valores amenazadores para la nación.

Fue en este contexto que, entre 1930 y 1940, las sociedades protestantes presentes desde la década de los años de 1870 (Bastian 1989) como vanguardias de oposición al porfiriato y de apoyo al carrancismo, se vieron en la marginación debido a un proceso revolucionario que promovió cambios económicos y sociales duraderos en el país. Sus bases sociales no habían crecido de manera significativa, de tal modo que sus líderes se preguntaban si el protestantismo tenía algún futuro en México en la medida en que éste había dado lo que podía ofrecer: un apoyo al liberalismo radicalizado.

Pese a todo, en las últimas décadas un modelo religioso sectario reemplazó a la herencia asociativa liberal que había estructurado el movimiento en el pasado. De hecho, a partir de los años 1940 el protestantismo cambió drásticamente por su escisión en múltiples movimientos. Desde entonces se multiplicaron unos movimientos religiosos pentecostales que acentuaban una religiosidad efervescente poniendo énfasis en la glosolalia (hablar en lenguas extrañas), la taumaturgia (curación divina) y un uso mágico de la Biblia. Este tipo de religiosidad, la cual había surgido en el Sur de los Estados Unidos y se había propagado muy rápidamente a partir de 1906 entre los sectores empobrecidos de las grandes ciudades norteamericanas, no había tardado en alcanzar trabajadores agrícolas mexicanos. Estos habían regresado a México a partir de la década de 1910 con estas nuevas prácticas religiosas adaptadas a las mentalidades populares. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la Iglesia de Dios y la Iglesia de la Luz del Mundo fueron expresiones tempranas de este movimiento, esencialmente en el norte y el noroeste del país. Con las migraciones crecientes de poblaciones rurales hacia las ciudades y la frontera norte, y con la desestructuración de las sociedades rurales tradicionales, han crecido nuevos movimientos religiosos de este tipo de manera abrumadora en todo el país, con lo cual ha cambiado el perfil religioso de México.

Los datos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)¹ son contundentes. Si en 1960 los evangélicos eran el 1.66 % de la población, en 1980 sumaban ya el 3.33 %, el 4.89 % en 1990 y el 7.26 % de la población en 2000 (véase cuadro 1). Mientras tanto, los católicos nominales en México pasaban del 96.48 % en 1960 al 89.69 % en 1990 y al 87.80 % en 2000.

Estos datos globales no reflejan una realidad religiosa minoritaria que es más compleja y probablemente más numerosa aún. En particular, el censo no abarca en la categoría “protestante o evangélico” al conjunto de una población que a menudo, en el campo como en la ciudad, prefiere esconderse bajo los ítems “ninguna” u “otra” por temor a la persecución. Con todo, se

Año	Total	Porcentaje
1900	51 796	0.38
1910	68 839	0.45
1920	73 951	0.50
1930	130 322	0.79
1940	177 954	0.91
1950	334 026	1.30
1960	484 489	1.66
1970	728 801	1.82
1980	1 914 919	3.33
1990	3 447 507	4.89
2000	6 166 069	7.26

Cuadro 1 - Porcentaje de población protestante en México (1900-2000).

Fuente: Censos Generales de Población y Vivienda de la República Mexicana (INEGI).

hace necesario leer los datos con mayor detenimiento, en particular a partir de los censos por estado de la federación y aún a nivel municipal. De hecho, se puede constatar una triple polarización de los movimientos religiosos protestantes. Por un lado, los estados fronterizos con tasas arriba del promedio nacional; por otro lado, los suburbios de la ciudad de México y los municipios conurbanos del Estado de México con tasas igualmente altas; en fin, el Sur del país, en particular los estados de Tabasco y Chiapas que conocen altas proporciones de protestantes. En cambio, el Centro-Oeste resiste a los cambios religiosos con tasas muy inferiores al promedio nacional de protestantes. El caso chiapaneco es particularmente interesante para permitirnos entender los efectos sociales de la difusión de movimientos religiosos no católicos en el contexto étnico.

De hecho, el cambio religioso ha sido drástico en Chiapas desde los 40 últimos años. Mientras en 1970, 91% de los habitantes se definían como católicos, ya eran sólo 76% diez años más tarde, 67% en 1990 y 63.83% en 2000. El derrumbe de la identificación al catolicismo ocurrió en todo el estado, pero con una agudez particular en ciertas regiones (Los Altos, Las Cañadas y la zona de Mariscal) donde predominan municipios indígenas o municipios con fuerte densidad de población indígena.

Los censos del INEGI nos informan sobre el tipo de afiliación religiosa de los no-católicos. Los ítems escogidos se refieren a cinco tipos de datos fuera del ítem católico. Se trata de los que practican las religiones “protestante o evangélica”, “bíblicos no evangélicos”, “judaica”, “otra” y de los que practican “ninguna”, ademas de un porcentaje muy bajo de “no especificado” (véase cuadro 2).

Lo que más llama la atención es el crecimiento abrumador de evangélicos y de “bíblicos no evangélicos” quienes a pesar de sus diferencias ideológicas constituyen un mismo universo de organizaciones sectarias de inspiración cristiana no-católica así como de otras religiones que se esconden esencialmente bajo el ítem “ninguna”. Este ítem no nos remite a un crecimiento del ateísmo en un estado predominantemente rural, pero más bien al temor que manifiestan los actores sociales en afirmar una identidad religiosa muchas veces perseguida o bajo sospecha en el discurso de muchos antropólogos ampliado por la prensa. Si todavía ser evangélico puede parecer legítimo, ser Testigo de Jehová lo es menos. Además, probablemente, bajo el ítem “ninguna” puede esconderse una religión indígena entendida como “catolicismo de la costumbre” que escapa a las regulaciones religiosas de la institución católica. Con todo, en 2000 más de una tercera parte de la población escapaba a las regulaciones institucionales del catolicismo romano, y este fenómeno se acentuaba en las poblaciones indígenas donde en muchos municipios los católicos representan ya, menos de la mitad de la población.

Esta evolución de las representaciones y de las pertenencias religiosas de los indios chiapanecos ha tenido cierta visibilidad por los conflictos que se han generado. En muchos municipios, la diferenciación religiosa ha provocado violentas confrontaciones que dan la apariencia de ser religiosas. Sin embargo, detrás de los intereses religiosos, existen intereses políticos y ante todo

Año	Protestante o evangelista y bíblico no evangélico	Judaica	Otra	Ninguna	No
1970	4.8	0.1	0.3	3.5	
1980	11.4	0.1	1.5	10.00	
1990	16.2	0.1	1.4	12.7	1.4
2000	21.88	0.0	1.2	13.07	1.8

Cuadro 2 - Tasa de no católicos en el estado de Chiapas (1970-2000).

Fuente: Censos Generales de Población y Vivienda de la República Mexicana (INEGI).

económicos. Quisiera tratar de entender el sentido de este proceso acelerado de diferenciación religiosa intraétnica. En primer lugar me propongo examinar la situación de estas comunidades divididas. En segundo lugar quisiera entender la causa de la división. En tercer lugar, trataré de interrogar el tipo de etnicidad que se elabora en base de un tal fenómeno.

LA COMUNIDAD ÉTNICA DIVIDIDA

Chiapas es el estado mexicano con la tasa la más elevada de no-católicos romanos; en ciertos municipios, éstos pertenecen al catolicismo llamado "de la costumbre"; sin embargo la mayoría son miembros de organizaciones religiosas ligadas al protestantismo histórico (presbiterianos, bautistas, nazarenos), al pentecostalismo (Asambleas de Dios, Iglesia de Dios de la Profecía...) y a otros varios movimientos religiosos no protestantes de origen norteamericano o nacional (Adventistas, Testigos de Jehová, Luz del Mundo...). Por primera vez en cinco siglos de presencia continua, la Iglesia católica, con sus tres diócesis (San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez y Tapachula) no logra más regular las creencias de la población. Mientras hasta entonces, las expresiones religiosas correspondientes al concepto de "costumbre" se habían siempre manifestado en una relación de subordinación y de aceptación de la autoridad episcopal reconocida, hoy en día, el catolicismo costumbrista no tiene reparos en oponerse al catolicismo institucional, ante todo cuando éste desarrolla prácticas eclesiales cercanas a la corriente de la Teología de la liberación, como es el caso en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Por otra parte, sectores enteros de la población adoptan prácticas religiosas nuevas, protestantes o no, y escapan así a la regulación del catolicismo institucional.

Una sociografía detallada revela un proceso que puede llevar la Iglesia católica a verse desposeída a corto plazo de su monopolio sobre las conciencias y a perder incluso su hegemonía. Según los datos recolectados para 2000 por el INEGI, esto se produce ya en 33 de los 111 municipios donde los católicos representan menos del 50 % de la población, mientras en 1990 esta realidad afectaba a sólo 25 municipios. Esta geografía de la "descatolicización" coincide con las periferias étnicas, con las regiones donde la violencia agraria es la más fuerte y donde se ha implantado la guerrilla zapatista. Se trata de tres regiones de predominio indígena: Los Altos de Chiapas, Las Cañadas y la zona de Mariscal. En Los Altos, algunos municipios eran ya para 1990 en su mayoría no católicos o al punto de llegar a serlo y esta tendencia se aceleró en 2000. Los católicos eran 33.3% en Chanal, 16.7% en Chenalhó, 47.4% en Oxchuc, 46.5% en Mitontic y 35.89% en Tenejapa mientras que en otros municipios el aparente monolitismo relativo católico (Chamula 74%, Zinacantán 90.6%) se debía a las expulsiones repetidas de las familias heterodoxas por los caciques indígenas. Durante los 20 últimos años, en estos últimos municipios, miles de habitantes han sido expulsados por la violencia caciquil en su contra hacia las periferias de San Cristóbal de las Casas o han emigrado hacia la región pionera de Las Cañadas. En esta segunda región, hoy día en parte territorio zapatista, los expulsados han constituido parajes enteramente "protestantes" cambiando así la composición religiosa de los municipios de tal modo que los católicos eran en 2000 ya sólo el 33.2% de la población en La Independencia, el 62.2% en Las Margaritas y el 46.2% en Ocosingo. La tendencia es aún más clara en la zona fronteriza de Mariscal donde predominan las comunidades indígenas mams. En 2000, los católicos romanos constituían el 17.8% de la población del municipio de Bejucal, 29% de El Porvenir, 28.7% de Bella Vista, 39% de La Grandeza, 39.5% de Motozintla, 42% de Mazapa, 43% de Frontera Comalapa, 54% de Amatenango y 61% de Siltepec. Durante los años de 1980, trastornadas por el flujo de indios mams de Guatemala expulsados por la confrontación entre tropas gubernamentales y la guerrilla, las comunidades mams han vivido, en ambos lados de la frontera (García Ruiz 1988), una verdadera mutación de sus afiliaciones religiosas.

Chiapas siempre ha sido un mosaico étnico. Las etnias actuales son el fruto de las reconstrucciones identitarias de larga duración. El estado colonial usó las divisiones étnicas reconstituidas para facilitar el control político de la región. Aunque unos movimientos indios mesiánicos se manifestaron de manera esporádica (Favre 1971), nunca hubo indios genéricos unidos en un común proyecto de resistencia al poder colonial. En cambio, hasta los años de 1950, una cierta estabilidad en la repartición territorial y un mismo universo simbólico cívico-religioso aseguró una gran homogeneidad al comportamiento de las etnias a pesar de la diversidad lingüística. Esta estabilidad empezó a quebrarse en los municipios indígenas de la vecina Guatemala donde se anticipó un proceso de confrontación intraétnica a favor de los regímenes revolucionarios, entre 1944 y 1954. En aquel momento se agudizó la lucha por la tierra. La diferenciación religiosa intraétnica se afianzó ahí sobre la doble base del crecimiento de sectores étnicos protestantes y de otros sectores étnicos vinculados con la Acción católica, ambos oponiéndose al catolicismo de la costumbre. Este proceso se dió un poco más tarde en los municipios étnicos de Chiapas. Jan Rus (1995) ha mostrado de qué manera “la relación de la población a la tierra cultivable en las comunidades de Los Altos empeoró a partir de la mitad de los años 1950 y durante los años 1960”.

Pero en aquel entonces, la estabilidad de las comunidades étnicas no se vió amenazada por que las tierras bajas del estado siguieron ofreciendo trabajo para una franja de población étnica joven que lograba encontrar un empleo temporal. A partir de los años 1970 y de 1980, la lucha por la tierra se agudizó aún más por el constante crecimiento demográfico; pero el cambio fundamental vino de las nuevas relaciones económicas imperantes en las tierras bajas del estado. Ahí, el cambio de una economía de cosecha a una economía ganadera, el uso creciente de tecnología moderna que recortaba el uso de mano de obra y la baja drástica de los precios del café frenaron tremadamente la demanda de mano de obra indígena. De tal modo que “el empleo migratorio agrícola que permitió emplear de 60 000 hasta 75 000 mayas de Los Altos al principio de los años de 1970, había bajado al principio de los años de 1990 a menos de 40 000 o 50 000 trabajadores” mientras la población de hombres en edad laboral “había crecido entre los tzotziles, tzeltales, tojolobales y choles de 125 000 hasta los 210 000 para 1990” (Rus 1995: 82-83). Este cambio en la economía regional y en las tasas de uso de mano de obra indígena acarreó tensiones sin precedentes en las comunidades étnicas; las expulsiones y los flujos migratorios fronterizos reforzaron la atomización de las poblaciones indígenas en particular en las regiones pioneras donde los parajes étnicos se suceden sin otra lógica que la migración corporatista por grupos de parentesco. A eso se añadieron unas tensiones intraétnicas ligadas a una diferenciación social acelerada por la expansión de la economía de mercado y las confrontaciones entre indígenas y de indígenas con mestizos por el problema de la tierra. La multiplicación de las afiliaciones religiosas fue paralela al proceso de crisis económica estructural en la cual entraron las comunidades étnicas. De hecho fue durante las décadas de 1970 y de 1980 que se dió la explosión religiosa no católica. Fue el fruto de un proceso que las sectas² reforzaron ofreciendo una respuesta simbólica a la crisis estructural de las economías indígenas.

EL RECHAZO DEL SISTEMA DE CARGO

En las comunidades indígenas, lo religioso y lo político están mezclados. Danièle Dehouve (2006: 102-103) ha mostrado el carácter sagrado del poder en el contexto étnico maya, proceso de larga duración que remite a la idea y a las prácticas de una “realeza sagrada” que perdura hasta hoy en aquellos municipios indígenas, resistiendo a las ofensivas del estado moderno y a la secularización. Las fiestas religiosas son todavía hoy un factor determinante de la reproducción social. La antropología funcionalista ha mostrado la manera en la que el

...la diferenciación religiosa ha provocado violentas confrontaciones que dan la apariencia de ser religiosas

sistema de fiestas rebasa un tipo de organización religiosa, las cofradías y las mayordomías. Se trata de asociaciones cuyos miembros se reclutan entre ciertos oficios o ciertos barrios de los municipios (Lundius 1993). A su turno, los individuos representando familias extendidas se ven encargados de asegurar el costo y la marcha de la fiesta. De ahí el término de "cargo" que ha sido usado y refleja el carácter coercitivo de la función que requiere tiempo y dinero. A la vez, el sistema de cargos asegura una movilidad simbólica orientada hacia la búsqueda de un prestigio siempre mayor ligado a la ejecución del cargo. Este sistema de cargo presente de manera preponderante en la región de Los Altos, puede aparecer con formas distintas en áreas como Las Cañadas o Mariscal. En todo caso, en cada comunidad las fiestas religiosas cumplían una función redistributiva y estabilizadora. Para muchos antropólogos, el sistema de las fiestas religiosas ha sido la base y la causa de la estabilidad social y cultural de los grupos indígenas. La participación en los cargos aseguró la integración comunitaria y el igualitarismo económico de las sociedades indígenas. De hecho, en las economías tradicionales precapitalistas, los gastos rituales suntuarios asumidos por turno por las principales familias mobilizaba la riqueza de los indígenas más prósperos y les impedía transformarse en emprededores capitalistas. De esta manera, la comunidad indígena se regulaba a través del proceso de consumo y quema del excedente impidiendo toda movilidad social que no fuera simbólica y prevenía así las iniciativas económicas capaces de destruir el lazo social (Cancian 1965).

Este análisis presupone la estabilidad de las entidades étnicas y pudo reflejar una cierta realidad indígena pasada. Sin embargo, en el plano teórico, un tal acercamiento ha conducido a la substancialización de la identidad étnica (Poutignat 1995: 134-153). La rápida inserción de las sociedades indígenas en la economía de mercado con las políticas de desarrollo promovidas por el estado durante los años 1940 y 1950 ha modificado drásticamente la realidad social indígena. Esto ha provocado entre los tzotziles y los tzeltales de Los Altos, una diferenciación social creciente intraétnica. Como lo han constatado Smith (1981) y Cancian (1992), hoy día el sistema de fiestas no asegura más la redistribución del excedente y el equilibrio comunitario, sino, al contrario, intensifica el consumo. Así se ha generado un lucrativo mercado ligado al ritual religioso. La venta de alcohol (el *posh* para ser exacto), de velas, de flores, de imágenes y más recientemente de gaseosas producen ingresos cuantiosos a los detentores del transporte y del comercio, dándoles además los medios económicos para acaparar las tierras y los medios simbólicos para legitimar su hegemonía. Si se toma en cuenta que las comunidades indígenas celebran en promedio una fiesta al mes³ y que los indios recurren constantemente a los favores de algún santo, parece clara la importancia del control del mercado ritual. Este mecanismo cívico-religioso refuerza una estratificación asimétrica en la medida en que son los indígenas detentores de los comercios y de los medios de transporte y sus clientes políticos quienes aseguran las fiestas religiosas, momento de consumo privilegiado de alcohol, velas, comida, y por lo mismo de creación de deudas. Así, las ceremonias religiosas han sido desposeídas de su función redistributiva; éstas premian a los indios más ricos y a los caciques, ofreciéndoles un prestigio incrementado y

asegurando el refuerzo de sus monopolios; las fiestas sirven para legitimar las desigualdades crecientes en el seno mismo de la comunidad indígena.

El cacicazgo ha sido una creación del estado colonial. Pero el estado revolucionario del siglo XX lo ha retomado para asegurar el control de las poblaciones indígenas a través de este sistema de mediación entre la sociedad global y las comunidades étnicas. El estado contribuyó así a formar una élite indígena estrechamente asociada a las políticas integracionistas fomentadas por los aparatos paraestatales, en particular por el Instituto Nacional Indigenista (INI). Desde los años 1920, los caciques reconocidos o impuestos por el estado se han dado cuenta que una de las maneras de conservar y de incrementar su poder consistía en el uso de las instituciones políticoreligiosas tradicionales para su propio provecho. Así, con el apoyo político del estado, se han servido de la fiesta ritual para reforzar un control social cuyos límites se reflejan, ayer como hoy, por la arbitrariedad y una violencia intraétnica continua.

Precisamente cuando los caciques se apropiaron de las fiestas religiosas, las sectas empezaron a crecer entre ciertos sectores de las comunidades indígenas. Éstas son una manifestación de la diferenciación social creciente y de los antagonismos sociales intraétnicos ligados al empobrecimiento de amplios sectores en el seno mismo de los municipios indios. Rus ha dado cuenta tanto de este proceso de desposeimiento y a la vez del nacimiento de alternativas económicas esencialmente artesanales forjadas por un lumpenartesano de mujeres indígenas (Rus 1995: 82).

De hecho se observa que la adopción de nuevas prácticas religiosas la realizaron los sectores sociales marginados o en vía de marginación. Es por eso que los indígenas heterodoxos se encuentran de preferencia en los parajes y ejidos dispersos en la periferia del municipio, mientras los caciques detentan los comercios, las casas y las mejores tierras de la cabecera. Esta geografía de la adhesión a los nuevos movimientos religiosos explica también que las conversiones no sean individuales sino más bien corporativas y sigan las redes y los lazos de parentesco como lo ha mostrado Siverts (1969) en el contexto del municipio de Oxchuc.

Las nuevas prácticas culturales son un medio para realizar la huelga del sistema de explotación ligado a la fiesta políticoreligiosa y se traduce en primer lugar por el rechazo del trabajo comunitario (*tequío*) gratuito del cual suelen también aprovecharse los caciques. La adopción de religiones de tipo protestante y su rechazo del alcohol, del tabaco y de las distracciones ligadas a la fiesta tradicional no se dió por casualidad. Se trata de una opción deliberada buscando la autonomía simbólica y la huelga de las prácticas rituales para las cuales la ingerencia de alcohol es imprescindible. Las nuevas prácticas religiosas no se limitan al rechazo del consumo y del gasto ligados al sistema de fiestas; ellas cuestionan también el sistema de cargos siempre más costoso y menos asequible para las nuevas generaciones empobrecidas surgidas del *boom* demográfico. La tendencia a la reformulación del sistema de cargo parece generalizarse. En algunos pueblos donde las actividades económicas se han diversificado y desarrollado de manera notoria, estas transformaciones han llevado a los jefes de familia de los parajes a buscar evadir los gastos crecientes ligados a los cargos. Esta actitud se tradujo por la erección de capillas independientes y la creación de sistemas de cargos menos onerosos, relativamente autónomos frente a los del centro del municipio (Smith 1981: 56-57).

En este caso se puede hablar de una ruptura *ad intra* que no hace peligrar el sistema y no provoca violencia. De igual manera, en otros pueblos fuera de Chiapas, se pudo observar el abandono del sistema de cargos, sin que haya conflictos, en la medida en que los nuevos grupos religiosos no católicos aseguran una cierta continuidad simbólica del sistema (Dow 1993). En cambio, en las comunidades indígenas donde el sistema de cargos se encuentra fuertemente estructurado y vivo, la construcción de lugares de culto que salen del sistema simbólico amenazan los mecanismos mismos del poder caciquil. Esto conduce a las violentas persecuciones religiosas (encarcelamientos, asesinatos, incendios de templos y casas, viola-

ciones, linchamientos, secuestros, expulsiones...) por parte de los caciques amenazados en su hegemonía por la huelga religiosa. Por eso los caciques chamulas han expulsado durante los años de 1970 y de 1980, unos 30 000 miembros de su municipio sobre poblado (más de 50 000 habitantes en 1990). A partir de 1964, la adopción de prácticas presbiterianas, adventistas y luego pentecostales por sectores sociales chamulas marginados se ha traducido por unos enfrentamientos por el poder municipal desde 1970 (Rivera Farfan *et al.* 2005: 160-172). En un país donde la democracia es una ficción que se ejerce a través del clientelismo con eslabones desde la cúpula del estado hacia las bases indígenas, los caciques chamulas apoyados por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) denunciaron los efectos aculturadores y enajenantes de las sectas. Con eso, buscaron ocultar el problema fundamental ligado a la acumulación capitalista y al ejercicio del poder en el seno mismo de las comunidades indígenas. Por su lado, los indios protestantes chamulas, a veces aliados con sectores católicos progresistas cercanos al obispo de San Cristóbal de las Casas, no han tenido reparo en afiliarse a un partido de derecha, el Partido de Acción Nacional (PAN), para llevar el combate. Durante las elecciones municipales de 1974, mientras los "protestantes" y los católicos progresistas habían conseguido llevar al poder un candidato de la oposición al PRI, los caciques procedieron impunemente a las primeras expulsiones masivas, alegando el no respeto de las tradiciones religiosas étnicas y la amenaza de quiebre de la identidad étnica. A pesar de una constitución asegurando el derecho a la libertad de culto, el estado no castigó estas acciones ilícitas con el pretexto de la amenaza a las identidades étnicas por parte de las sectas. Los caciques, todos afiliados al PRI, recuperaron así el poder, por la fuerza y con la legitimación estatal y mantuvieron el catolicismo de la costumbre. Pero, criticados y castigados por el obispo progresista de la diócesis, no tuvieron reparo para romper el lazo privilegiado con el catolicismo romano y se afiliaron a la Iglesia ortodoxa cismática cuya sede se encuentra en la capital del estado. Desde entonces, la protesta religiosa no dejó de crecer dentro del municipio a la par con las expulsiones, las persecuciones y los enfrentamientos entre "católicos" y "protestantes".⁴ En otros municipios, como en Zinacantán, la oposición a los caciques se apoyó en un partido de izquierda (el Partido de la Revolución Democrática) para enfrentar a los caciques ligados al PRI.⁵ De derecha o de izquierda, la opción política en el medio indígena parece secundaria frente a las opciones religiosas. En este contexto, la diferenciación política es ante todo una diferenciación religiosa. Por eso los conflictos intraétnicos aparecen como unas guerras de religión. En un universo no secularizado, lo religioso endógeno es portador de una ruptura más nítida que las mediaciones partidistas que son percibidas como unas estructuras importadas no indias. Una pregunta legítima surge entonces: ¿qué tipo de identidad étnica se construye sobre esta violenta polarización religiosa?

LA ETNICIDAD REDEFINIDA

Una abundante literatura antropológica de combate ha denunciado las sectas, protestantes o no, por su acción enajenante en el seno de las comunidades indígenas. Uno puede preguntarse por qué serían aquellas más aculturadoras que el catolicismo barroco o el actual a menudo polarizado entre los partidarios de la Teología de la liberación y los activistas de la Acción católica. El catolicismo institucional se ha desarrollado bajo la conducción de agentes blancos o mestizos, ajenos a las comunidades indígenas, a menudo con una marcada presencia de clérigos extranjeros entre los grupos étnicos. En cambio, las sectas y el catolicismo de la costumbre tienen un punto en común: ambos son expresiones religiosas elaboradas por los propios indígenas bajo la conducción de líderes indios. El catolicismo costumbrista es tardío y su origen se explica como respuesta a las acciones en contra de las corporaciones por el estado

liberal decimonónico (Wasserstrom 1983: 145-150). Los nuevos cultos son recientes y son importados; la mayoría tienen un origen norteamericano y se encuentran a menudo vinculados con organizaciones protestantes nacionales o internacionales; de hecho, en eso no difieren del catolicismo que tiene vínculos idénticos por mediación de sus clérigos quienes nunca son indígenas y de la estructura nacional e internacional de la iglesia católica; en otros términos, los nuevos cultos como el culto católico costumbrista, a pesar de sus lazos con organizaciones religiosas más amplias, se encuentran en afinidad electiva con el chamanismo ancestral. El milenarismo pentecostal, las prácticas taumatúrgicas que revive, el hablar en lenguas extrañas (glosolalia) y la práctica del exorcismo se inscriben en continuidad con el universo ancestral indígena. Son un conjunto de rasgos religiosos que los indígenas seleccionan y hacen suyos. Como en el caso del catolicismo costumbrista, las nuevas religiones disponen de un cuerpo de especialistas indios de lo religioso, los pastores y evangelistas, a menudo antiguos chamanes, creadores de sociabilidades religiosas étnicas. Aún cuando estas sociedades religiosas se insertan en unas estructuras religiosas nacionales o internacionales, parece que su autonomía local o regional se mantiene a la vez que pueden valerse de los apoyos y los medios exógenos cuando es necesario. Así, la Iglesia nacional presbiteriana de México cuenta con siete consistorios en Chiapas, cuatro de ellos indios, llevando los nombres de "tzeltales", "tzotzil" y "chol", subrayando de esta manera el respeto de las identidades étnicas de los fieles y el libre uso de sus lenguas. De igual manera las sociedades religiosas bautistas, de tipo congregacionistas, otorgan una autonomía administrativa a la sociabilidad religiosa local respetando la idiosincrasia corporativa y comunitaria. Al mismo tiempo, estos movimientos religiosos aceptan y refuerzan la identidad étnica de sus fieles al traducir los evangelios en los idiomas étnicos a menudo codificados por primera vez así. En un contexto étnico donde predomina el analfabetismo, tener acceso a un texto sagrado ejerce una atracción certera. De igual manera, estas iglesias respaldan pequeños proyectos de desarrollo a escala local y estimulan la cooperación; aún cuando aquellos suelen fracasar, dejan la impresión de que se puede salir de los mecanismos de cooptación impuestos por el Estado. En estas poblaciones donde predominan la pobreza, el analfabetismo y las enfermedades endémicas, los nuevos movimientos religiosos contribuyen, como lo ha adelantado Turner (1979), al desarrollo comunitario.

Por eso, frente al catolicismo de la costumbre, las sectas ofrecen la ventaja de ser portadoras de una modernidad relativa, sin dejar de seguir ancladas en el imaginario ancestral indígena. Mientras la costumbre mantiene la comunidad bajo la doble tutela de los caciques y de las iniciativas estatales, los nuevos movimientos religiosos dejan vislumbrar una posible autonomía. Pueden incluso llegar a reforzar la autonomía y las reivindicaciones políticas de ciertos sectores indígenas fundando un nuevo lazo comunitario como lo ha mostrado Rappaport (1984) en el caso de los indios Paez y Gambianos del sur de Colombia (Cauca). Esto transparece en los poblados creados por los migrantes de los años de 1970 y 1980 en la región de Las Cañadas y en las colonias nuevas de las periferias de San Cristóbal de las Casas. Estas comunidades pioneras han adoptado nombres bíblicos (*Nueva Jerusalén, Jérico, Betania, Nueva Galilea, Palestina*) con una fuerte tonalidad milenarista que parece significar la utopía de la reconstrucción étnica, asumiendo una diferencia religiosa constitutiva.

También en la zona de Mariscal, los nuevos movimientos religiosos no parecen disolver la identidad étnica, sino más bien adoptar su geografía. Hernández Castillo (1994: 94) constata que en el país mam, el presbiterianismo empezó desde los años 1930 volviéndose un componente de la etnicidad. Todos los protestantes eran indios y los no-indios identificaban el protestantismo con la etnicidad. En particular, el presbiterianismo contribuyó a la preservación del idioma mam, a la vez que facilitaba la reelaboración de la religión popular. Frente al fracaso de las políticas gubernamentales de integración, algunas comunidades mams han dibujado de manera aún más abrupta su diferencia haciéndose Testigos de Jehová. No se

trataba sólo de adaptarse al cambio como en el caso del presbiterianismo, pero de “aislarse y de protegerse de él” (Hernández Castillo 1994: 97).

Las relaciones entre las organizaciones religiosas internacionales, nacionales y locales provocan situaciones que pueden variar en función del peso relativo de los agentes exógenos. Pero es posible que la adopción de modelos religiosos exógenos responda a una larga tradición de resistencia y adaptación por parte de las comunidades étnicas. Como lo adelantaba Gros: “...llegar a ser protestante en un país católico no significa abandonar su diferencia, sino de cierta manera manifestarla modernizando su forma” (Gros 1992:129).⁶

Esta continuidad de la diferencia aparece en lo que toca al uso del idioma étnico en los cultos. En el caso de los mams de San Juan Ostuncalco, Guatemala, presbiterianos desde los años 1930, Scotchmer (1991) ha mostrado que éstos han incrementado el uso del idioma Mam para sus rituales durante los años 1980 mientras el uso del castellano se generalizaba para los intercambios cotidianos, al mismo tiempo. Este recurso al mam no se elaboró en ruptura con la cosmología india sino al contrario permitió retomar un buen número de elementos tradicionales. Eso explica la gran atracción por el pentecostalismo cuya flexibilidad y maleabilidad doctrinal facilita aún más que el presbiterianismo esta recomposición del universo simbólico. La tesis de Scotchmer permite constatar que, como el catolicismo español de antaño, los nuevos movimientos religiosos son una sustancia moldeable para los mayas, a pesar de los intereses exógenos que presupone una tal difusión. La existencia de los grupos étnicos depende del mantenimiento de sus fronteras físicas y simbólicas. Los dirigentes indios de los nuevos movimientos religiosos son capaces de articular la diferencia étnica a la novedad religiosa y cultural importada.

CONCLUSIÓN

Un nuevo paisaje religioso se dibuja en las tierras indias de Chiapas. Toma la forma del conflicto entre organizaciones religiosas rivales movilizadas por grupos de intereses antagónicos. A la vez este cambio religioso produce un proceso de pluralización de las creencias. ¿Será un signo de secularización de las sociedades indígenas? De hecho, la adhesión a las organizaciones protestantes, pentecostales y de otra índole implica a la vez un rechazo del ritmo festivo cíclico y una correspondiente desacralización del tiempo impuesto por el calendario católico-costumbrista. Este proceso puede inducir una cierta racionalización de las creencias y, consecuentemente, de la vida económica. Sin embargo conviene cierta prudencia en cuanto a la aplicación mecánica de la tesis weberiana (Cantón Delgado 2007). La áscesis practicada por los actores sociales indígenas no es el fruto de la inculcación de una ética proviniendo del puritanismo anglosajón; el rigorismo ético adoptado por los indígenas sirve ante todo de instrumento de rechazo a las manipulaciones simbólicas y a las coerciones económicas ligadas a la fiesta ritual costumbrista. No surge con, ni crea un espíritu emprendedor entre los conversos que sobreviven en este capitalismo del pobre que es la economía informal. En la comunidad étnica, los emprendedores y los ricos son los caciques católicos, costumbristas o no, y los pobres y marginados, los del lumpen-artesanal, son los no católicos, protestantes y otros. Tampoco las conversiones son la manifestación de una privatización y de una individualización del creer, pero más bien siguen los lazos de parentesco y se inscriben en estrategias corporativas cuyo eje es el líder religioso disidente. Contra toda racionalización teológica, el recurso a lo mágico maravilloso subsiste a través de la efervescencia pentecostal característica de la mayoría de los nuevos movimientos religiosos. Aunque estén rompiendo la homogeneidad religiosa étnica, éstos reconstruyen un lazo social, étnico también, en estas colonias de población pionera de la frontera lacandona o en el seno de las microcomunidades religiosas de los “indios urbanos” de las periferias de

San Cristóbal. Al respecto, conviene recordar que la etnicidad no es un hecho immuable, "... ella implica siempre un proceso de selección de rasgos culturales de los cuales los actores sociales se valen para transformarlos en criterios de asignación y de identificación".⁷ Los nuevos movimientos religiosos pueden, tanto como el catolicismo, ejercer esta función emblemática y servir de nuevos marcadores de adhesión étnica. Es por eso que, aún después de diez años de expulsión de sus comunidades chamulas o zinacantecas, los indígenas "protestantes" buscan todavía reingresar a su territorio.⁸ Pero, para no verse obligados a firmar arreglos exigiéndoles aceptar el regreso al *statu quo*, consiguen el apoyo de comités regionales, nacionales y aún internacionales de defensa de los derechos humanos. El proceso de pluralización religiosa pone un fin al monolitismo religioso de la costumbre y facilita el recurso a mediaciones exteriores a la comunidad étnica, pero no implica necesariamente la asimilación en la sociedad global. Al reivindicar su derecho a la reintegración, los indios disidentes rechazan la violencia simbólica y física que les imponen los caciques y afirman que su identidad pasa por el mantenimiento de su relación privilegiada al espacio étnico y al idioma, precisamente por que la etnicidad se encuentra recomuesta en estas comunidades imaginarias que son las sectas. En esta lucha, está en juego la construcción de una modernidad india fundada en el derecho al pluralismo religioso, a la vez como medio de mantener la diferencia étnica frente a la sociedad global y como intento de erradicar la violencia intraétnica legitimada por el catolicismo de la costumbre. Con la difusión de las sectas entre sectores sociales indígenas empobrecidos, lo que se pone en tela de juicio, es la redefinición de la identidad étnica en el sentido de un pluralismo intraétnico en construcción.

NOTAS

1 Cf. [/www.inegi.gob.mx/](http://www.inegi.gob.mx/). Censos Generales de Población y Vivienda, 1960-2000.

2 Uso el concepto de secta en su sentido sociológico y tipológico de asociación religiosa voluntaria en la cual uno entra por elección y que se opone al tipo "Iglesia", sociabilidad religiosa en la cual uno nace y pertenece sin nunca haber tenido que escoger.

3 Por ejemplo en San Juan Chamula las principales fiestas son las siguientes: Sebastián Mártir (18-20 de enero); Carnaval (febrero), San José, (19 de marzo), Semana Santa (abril), Santa Cruz (mayo), San Juan Bautista (19-24 de junio), Santa Rosa de Lima (28-30 de agosto), San Mateo apóstol (20-21 de septiembre), Virgen del Rosario (5-7 de octubre), Todos Santos (1-2 de noviembre), Navidad (25 de diciembre).

4 Las expulsiones afectan a la mayoría de los municipios indígenas de los Altos de Chiapas y en particular los de Chamula, Chalchihuitán, Chenalhó, Mitontic y Zinacantán, así como numerosos otros municipios en la zona de influencia zapatista, en particular en Las Margaritas. Sobre el caso de la comunidad Chamula véase Cantón Delgado 1994: 44-49. Cf. también: *Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los derechos humanos*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos 1992 y Proceso, 20 de abril de 1992: 10-14, México.

5 "Lo religioso: un velo de la lucha interna por el poder en Los Altos", *La Jornada*, México, 22 de febrero de 1994, pág.16. "Resurge la violencia interétnica en San Juan Chamula", *La Jornada*, 21 de noviembre de 1995. Sobre la violencia electoral, cf. *Proceso*, 26 de junio de 1995: 34, México.

6 Sobre los protestantismos que refuerzan la autonomía indígena en Colombia, véase Rappaport 1984.

7 Poutignat et al. 1995: 141.

8 "Retoman indígenas evangélicos, trás 10 años, a Zinacantán ", *La Jornada*, México, 30 de mayo de 1995, pág. 17.

"Gobernación descarta la militarización de San Juan Chamula", *La Jornada*, México, 23 de noviembre de 1995. Cf. también *El Universal*, México, 1 de marzo de 1994: 1 y 10.

BIBLIOGRAFÍA

Aramoni Calderón, Dolores 1992 – *Los refugios del sagrado, religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. CONACULTA, México.

- Aubry, André 1988 – *Les Tzotzil par eux-mêmes, récits et écrits de paysans indiens du Mexique*. L'Harmattan, París.
- Barabas, Alicia M. 1989 – *Utopias indias, movimientos sociorreligiosos en México*. Grijalbo, México.
- Bastian, Jean-Pierre, 1989 – *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cancian, Frank 1965 – *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System of Zinacantan*. Stanford University Press, Stanford.
- 1992 – *The Decline of the Community in Zinacantan: Economy, Public Life and the Social Stratification, 1960-1987*. Stanford University Press, Stanford.
- Cantón Delgado, Manuela 1994 – Protestantismo y violencia en tierras mayas: los casos de Guatemala y Chiapas (México). *Antropología* 8: 31-58. Madrid.
- Cantón Delgado, Manuela 2007 – Filiations protestantes, habitudes économiques et développement. Une perspective anthropologique à partir du cas guatémaltèque. In Bastian, Jean-Pierre (ed.), *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*: 141-176. L'Harmattan, París.
- Collier, Georges A. 1994 – The Rebellion in Chiapas and the Legacy of Energy Development. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 10 (2): 371-382. San Diego.
- Dehouve, Danièle 2006 – *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*. CNRS éditions, París.
- Dow, James W. 1993 – Protestantismo en el campo: causas materiales del abandono de fiestas en la sierra oriente de Hidalgo. *Notas mesoamericanas* 14:123-130. Cholula, México.
- Favre, Henri 1971 – *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*. Anthropos, París.
- García Ruiz, Jesús 1992 – De la identidad aceptada a la identidad elegida; el papel de lo religioso en la politización de las identificaciones étnicas en Guatemala. *Estudios sociológicos* x (30): 713-733. México.
- Gros, Christian 1992 – Fondamentalisme protestant et populations indiennes : quelques hypothèses. *Cahiers des Amériques Latines* 13: 119-134. París.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída 1994 – Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas. *Nueva antropología, Revista de ciencias sociales* xiii (45): 83-106. México.
- INEGI, /www.inegi.gob.mx/, Censos Generales de Población y Vivienda, 1960-2000.
- Lisbona Guillen, Miguel 1992 – Religión en Ocotepec, Chiapas. *Anuario del Instituto chiapaneco de cultura* 1991: 37-74. Tuxtla Gutiérrez.
- Lundius, Jan 1993 – Rural Cofradías: A Comparative Study of Syncretism, Fertility Beliefs and Communal Worship among Peasants in Medieval Europe, the Dominican Republic and Mayan Regions of Central America. *Ibero Americana, Nordic Journal of Latin American Studies* xxiii (1-2): 39-88. Stockholm.
- Poutignat, Philippe & Jocelyne Streiff-Fenart 1995 – *Théories de l'ethnicité*. PUF, París.
- Rappaport, Joanne 1984 – Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. *América Indígena* XLIV (1). México.
- Rivera Farfán, Carolina & Miguel Lisbona Guillen 1993 – La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación. *Anuario del Instituto chiapaneco de cultura* 1992: 70-103. Tuxtla Gutiérrez.
- Rivera Farfán, Carolina et al. 2005 – *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. UNAM, México.
- Rus, Jan 1995 – Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, Mexico, 1974-1994. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 58: 71-89. Amsterdam.
- Scotchmer, David G. 1989 – Symbols of Salvation. A local Mayan Protestant Theology. *Missionology. An International Review* 17 (3): 293-310. New York.
- 1991 – “Symbols of Salvation: Interpreting Highland Maya Protestantism in Context”. Ph. D. dissertation. State University of New York, Albany.
- Siverts, Henning 1969 – *Oxchuc*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Smith, Waldemar R. 1981 – *El sistema de fiestas y el cambio económico*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Tejera, Hector 1991 – Vivir para creer, Chiapas, política y religión. *Méjico Indígena* 19: 18-22. México.
- Turner, Paul R. 1979 – Religious Conversion and Community Development. *Journal for the Scientific Study of Religion* 18 (3): 252-260. Indianapolis.
- Wanatabe, John M. 1995 – Unimagining the Maya: Anthropologist, Others and the Inescapable Hubris of Authority. *Bulletin of Latin American Research* 14 (1): 25-45. London.
- Wasserstrom, Robert 1983 – *Class and Society in Central Chiapas*. University of California Press, Berkeley.