

CARLOS MARTÍNEZ GARCÍA*

USOS, COSTUMBRES Y DISIDENCIA RELIGIOSA
EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Es en el México indígena y rural, en términos generales, donde se ha dado una mayor receptividad a los credos no católicos. Ahí fructifican y se expanden los grupos de la amplia y variada familia protestante-evangélica, mormones y testigos de Jehová. El crecimiento de éstas y otras religiosidades contrasta con el avance que han logrado en las zonas urbanas, donde su crecimiento aunque sostenido ha sido más lento.

De acuerdo al Censo del año pasado en las poblaciones con menos de 2,500 habitantes los católicos representan el 86 por ciento, y 6.22 los protestantes/evangélicos. En las poblaciones de entre 2,500 a 14,999 habitantes la relación es de 88.77 y 5.08 respectivamente. En las localidades de entre 15 mil y 99,999 pobladores, las cifras son de 89.01 y 4.85 por ciento; mientras que en las de más de 100 mil habitantes los números correspondientes son de 89.15 y 4.84 por ciento. En estados con amplia población indígena/rural, como Oaxaca y Chiapas, los credos no católicos (particularmente los protestantes y evangélicos y los bíblicos no evangélicos, como los denomina el citado Censo) superan ampliamente la media que alcanzan nacionalmente (7.35 por ciento). En el caso de Oaxaca la suma de las dos categorías llega a 10.16 y en el de Chiapas a 22.59 por ciento. En lo que concierne a los evangélicos sus porcentajes están subestimados, ello se debe a errores de diseño en el levantamiento de los datos y la consecuente clasificación que se hicieron de los mismos. Dado que el objetivo de este trabajo no se concentra en un análisis detenido de las fallas del Censo, simplemente apuntamos la deficiencia de ese instrumento en la medición que hizo de la adscripción religiosa de los mexicano(a)s.

* Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano.

Llama la atención que en cuanto a la diversidad religiosa, los motivos de la misma y su interpretación, exista coincidencia entre pensadores de izquierda y derecha. En ambos sectores persiste una cosmovisión católica más internalizada en las conciencias de lo que suponen los sectores progresistas de la sociedad mexicana. Esa persistencia pone en un segundo o tercer plano un hecho comprobable: que en nuestro país existe presencia consolidada del protestantismo desde hace casi 140 años, no obstante se sigue considerando en amplias franjas sociales a los creyentes evangélicos como advenedizos y punta de lanza de culturas extrañas a la sacro santa identidad nacional.

Cotidianamente es constatable que pervive un prejuicio negativo en muchos espacios donde se forja la opinión pública, en estos medios se estigmatiza a las «sectas evangélicas» y sus integrantes. Se les trata como foráneos indeseables sin derecho a incursionar en un campo religioso que tiene un propietario indiscutible, campo al que se le considera definido y cerrado para siempre. Subsiste una actitud semejante a la plasmada en los corridos conservadores que atacaban a la reforma juarista: «Madre mía de Guadalupe, protege a esta nación; que protestantes tenemos y corrompen la razón». Está en lo justo Jacques Lafaye al comentar que «En estos sencillos versos está cifrada la complejidad espiritual de América Latina, “la razón” (es decir el modo de pensar de la “gente de razón”) se confunde con la religión (por cierto, se trata de la verdadera religión, o sea, la católica romana), y la irracionalidad o la perversión del juicio se identifican con la herejía por antonomasia: la protestante. Toda forma de racionalismo ateo, o simplemente heterodoxo, es asimilado a la herejía. A la inversa, la devoción —en especial la devoción a la Virgen María (en sus distintas imágenes nacionales y regionales)— se ha convertido en la expresión suprema de la verdad y la cultura»¹.

La diversidad religiosa en las zonas rurales se acrecienta con intensidad, pero al mismo tiempo enfrenta inercias intolerantes que, por desgracia, las encuentra uno constantemente cuando investiga la respuesta de los habitantes de poblaciones pequeñas y medianas hacia la instalación de la disidencia religiosa en sus terrenos. Sin desconocer lo anterior, también hay que tener en cuenta que el linchamiento simbólico de los no católicos ha dejado de ser la realidad omnipresente y único horizonte a esperar por parte de quienes han migrado a otros credos. Pero los hostigamientos en el México rural e indígena, y Chiapas aporta una importante cuota, son de una dimensión que debiera preocupar más a quienes luchan por la justicia

¹ LAFAYE, JACQUES, *Mesías, cruzadas y utopía. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, FCE, México.

y equidad en la nación mexicana. La siguiente es una pequeña muestra de esos deseos por volver invisibles a lo(a)s que eligieron una nueva identidad religiosa.

En el municipio de San Juan Texhuacán, Veracruz (octubre de 1998), un grupo de protestantes nahuas padece el encono del párroco católico Antonio Tlazalo Cabal. El clérigo, junto con distintas organizaciones cercanas a él hacen demandas ante autoridades federales y estatales, el Arzobispado de Xalapa, la Comisión de Derechos Humanos de la entidad, el Instituto Nacional Indigenista y el Procurador de Justicia para Asuntos Indígenas de Veracruz, esperando que se expulse de Texhuacán a los evangélicos. El cargo en el que sustentan su petición parece sacado del México anterior a la libertad de cultos. Se acusa a los evangélicos de atentar «contra la convivencia y la religiosidad de la comunidad». Una de las denunciantes, y peticionaria para que se prohíba a los nahuas seguir practicando una fe distinta a la mayoritaria, precisó que «los gringos» alteran la vida del poblado y no guardan las costumbres comunitarias.

Se inculpa a los evangélicos, igual de pobres y de la misma etnia que sus acusadores (en San Juan Texhuacán 86 por ciento de sus habitantes habla náhuatl, entre bilingües y monolingües, y 40 por ciento es analfabeta), por ejercer la libertad de conciencia. Libertad que está garantizada por el artículo 24 de la Constitución mexicana y reconocida como fundamental por el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El hecho de que el sacerdote haya denunciado a los disidentes ante una comisión de derechos humanos, significa que para el celoso cura los no católicos han cometido un delito que puede considerarse equivalente a vulnerar las garantías individuales. Como se alejan de la definición católica de humanidad, en la óptica del clérigo, entonces son inhumanos.

La acusación de que son «gringos» por no compartir las creencias propias de los verdaderos mexicanos, despoja a los heterodoxos de su nacionalidad y abre la puerta para considerarlos —desde la perspectiva del nacionalismo guadalupano— traidores a la patria. Estamos ante un clásico proceso deslegitimador y estigmatizador del diverso, quien necesariamente tiene intenciones malignas y peligrosas que es necesario extirpar. Negarle a los otros y otras cualidades que contienen la agresión («si es mexicano lo respeto, pero como cree en cosas que sólo los gringos aceptan entonces no es mexicano, aunque haya nacido en el mismo lugar que yo») posibilita construir la noción del enemigo interno, ante el cual no queda otro remedio que eliminarlo («quién le manda andarle haciendo caso a doctrinas exóticas y antimexicanas»).

La víspera de Navidad de 1998 un grupo de mixes de San Juan Metaltepec fue advertido sobre que la asamblea comunitaria había decidido expul-

sarlos porque en el lugar no se admitía la presencia de creyentes evangélicos. La medida afectaba a 37 adultos y 33 niño(a)s, a quienes les dieron diez días de plazo para abandonar la población localizada en el oaxaqueño municipio de Zacatepec. En la zona ya se habían dado expulsiones, que a decir del coordinador de la Defensoría Cristiana de Derechos Humanos, Enrique Ángeles Cruz, no fueron denunciadas en su momento por las víctimas, dado su «desconocimiento de las leyes y la falta de recursos». El abogado considera que la dinámica de expulsión en Oaxaca se basa «...fundamentalmente en los usos y costumbres (y no en las leyes federales y estatales) para deliberar mediante asamblea de ciudadanos, levantándose el acta correspondiente», la que es avalada por las autoridades municipales².

De manera similar a lo acontecido en San Juan Metaltepec, en distintas comunidades de Chiapas, preponderantemente en la zona tzotzil, tzeltal y tojolabal, la mayoría católica elabora actas y las aprueba *democráticamente*, en ellas se niegan derechos individuales y comunitarios a los que profesan otra fe. Entre los últimos días del año 2000 y las primeras tres semanas de este año han tenido lugar procesos semejantes en poblados de Margaritas como Jalisco, Justo Sierra y Nuevo México. Aunque el anterior *no* es el panorama generalizado en Chiapas (valdría la pena documentar los numerosos casos de convivencia conciliada en las poblaciones caracterizadas por la diversidad religiosa), de todas maneras los sectores interesados en la democratización integral de la nación mexicana debieran darle mayor importancia a situaciones en las cuales los usos y costumbres restringen libertades nodales.

En medios periodísticos, académicos y políticos poco informados acerca de la dinámica de expansión y asentamiento entre los indígenas del país de creencias evangélicas —o de otros grupos— sigue reproduciéndose la teoría de la conspiración. Esta consiste en explicar la migración religiosa a partir de la invasión misionera foránea, sea ésta nacional o extranjera, con el fin de debilitar la identidad nacional para hacer más vulnerable al país ante la cultura norteamericana. El argumento es simplista en extremo, pero goza de cabal salud en muy variados espacios. Sobre el asunto escribí en otra parte³ que esa modalidad, misioneros que llegan de fuera, no ha sido ni la más importante y tampoco la que mayores cosechas ha levantado, aunque sí la más favorecida (y a menudo la única tomada en cuenta) por intérpretes que gustan de privilegiar el papel de los factores exógenos en la reconfiguración del campo religioso. Esta hermenéutica selectiva presenta a los indio(a)s que migran espiritualmente a otros credos distintos

² Nota de VÍCTOR RUIZ ARRAZOLA, *La Jornada*, 24/XII/1998.

³ «Pueblos indios y cambio religioso», *La Jornada*, 27/XII/2000).

del católico romano como seres pasivos, inermes e incapaces de negociar cognoscitivamente con los nuevos mensajes religiosos, y sus portadores, que llegan y se asientan en sus poblados. Es una explicación ofensiva para los indio(a)s porque les considera menores de edad y sujetos a manipulación por parte de cualquier predicador que se les presente. ¿Podríamos llamar racista a una óptica como la descrita?

En la sociedad que vivimos, caracterizada por intercambios de cosmovisiones, bienes materiales y contactos con otros grupos humanos —nunca antes en la historia universal había alcanzado la intensidad que ahora tiene— los indígenas mexicanos interactúan con su entorno, no son recipientes inertes sino que toman de él o rechazan distintas propuestas culturales y religiosas, las recrean e insertan en su propio mundo. Una de las vías poco exploradas en la inserción de nuevos credos entre los indio(a)s es la conformada por quienes al salir de sus comunidades por distintas causas, sean estas comerciales o migratorias por razones laborales, tiempo después regresan a ellas con una nueva adscripción religiosa distinta a la tradicional y se convierten en el foco de irradiación de aquella fe descubierta fuera de la comunidad de origen. Pero, como es más atractivo o funcional a ciertos prejuicios descubrir a los misioneros güeritos o mestizos agazapados y financiados por las transnacionales de la fe, que documentar el papel central de los nativos en la diseminación de la nueva creencia, entonces la tendencia es sobrevalorar la actuación de los primeros y casi desaparecer a los segundos. ¿Por qué ese afán de invisibilizar a los indios religiosamente incorrectos?

Desafortunadamente la teoría antes bosquejada fue la que permeó el reportaje de Matilde Pérez (*La Jornada*, 19/XII/2000). Lo cito como una muestra de las muchas que aparecen en distintos medios, incluso en aquellos que tienen una trayectoria crítica de los poderes (políticos, económicos y religiosos que dominan al país) y que por lo mismo son considerados de avanzada. La reportera consignó la diseminación entre los huicholes de credos evangélicos, en su vertiente pentecostal y adventista, y de grupos identificados con los testigos de Jehová como resultante de una oleada misionera foránea. Entrevistó ampliamente a los huicholes que se oponen a la presencia de los disidentes religiosos, pero no tuvo la misma disposición con los indio(a)s protestantes y paraprotestantes a fin de conocer su punto de vista sobre por qué mutaron de práctica religiosa. La periodista reproduce pareceres de un huichol tradicionalista, Samuel Salvador: «Ya no queremos más sectas en contra de nuestra cultura; no más Pentecostés ni evangelistas, no más aleluyas. No aceptamos inhibiciones ni competencias a nuestra religión —católica, por cierto, CMG—... En San Andrés y Santa Catarina les hemos pedido que no escuchen a esos religiosos porque

van a romper con nuestra unidad y armonía. Les hemos dicho que ese no es el camino adecuado». Según Matilde Pérez, «parece que las sectas están ganando esta batalla», ya que, de acuerdo con su informante, «hasta algunos *mara'akames*, los responsables de transmitir tradiciones y costumbres, ya se volvieron protestantes».

No se le concede espacio a los integrantes de las «sectas», término usado por la reportera y que en la historia mexicana es peyorativo desde la Colonia. Tampoco hay ejercicio documental o interpretativo acerca de por qué incluso algunos *mara'akames* (chamanes) se están convirtiendo al protestantismo y otras variantes religiosas. En el proceso de aceptación de un nuevo credo inciden múltiples factores internos y externos al converso, pero de ninguna manera (y esto lo corroboran los estudios más serios y desprejuiciados sobre el proceso de conversión) la persona es un receptor pasivo y desarmado ante el mensajero de la propuesta religiosa. Hay razones internas —comunitarias, familiares y personales— que es necesario aquilatar para entender la mutación de las religiosidades. Además de esto, los indio(a)s tienen el derecho de conservar, cambiar y a no tener credo religioso, como el conjunto de los mexicano(a)s. A menos que alguien quiera —parece que hay muchos— regatearles ese derecho humano y constitucional.

Las poblaciones indígenas tienen su propio sistema normativo, que se conoce como usos y costumbres. Algunos especialistas consideran al sistema como resultado de la Colonia, otros lo tienen como muestra contemporánea de tradiciones prehispánicas. Una de las características del mismo es que ha servido para reforzar la cohesión de esta sociedad y salvaguardar la identidad comunitaria frente al mundo exterior que los hostiliza y devalúa. Por otra parte, cuando desde el interior de los pueblos indios se reta al sistema jurídico los disidentes se topan con la imposición de penas que pueden llegar hasta la expulsión del poblado.

De manera general, por costumbres jurídicas de los pueblos indígenas nos referimos al «modo de gobernarse y de regular sus relaciones por parte de estas comunidades»⁴. Una definición más detallada es la que nos ofrece Laura Carlsen, para quien el «término “usos y costumbres” no se refiere a un código informal de creencias religiosas, culturales y sociales, sino a un sistema de normas colectivas que ha sido integrado en las comunidades indígenas a través de los siglos —un sistema que, como todos, no

⁴ JUAN JOSÉ SANTIBÁÑEZ y GONZALO VARELA, «Municipios y tradiciones. Las costumbres jurídicas del pueblo mazateco», en ROSA ISABEL ESTRADA MARTÍNEZ y GISELA GONZÁLEZ GUERRA, coords., *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, CNDH, México, 1997, p. 13.

es infalible pero que ha probado su flexibilidad, coherencia y capacidad de coexistir con el estado moderno. Dado su carácter formal y consensuado y el valor jurídico de sus normas, Francisco López Bárcenas, abogado mixteco y experto en derechos indígenas, sostiene que "usos y costumbres" es un término poco adecuado y que sería mejor referirse a sistemas normativos indígenas para señalar su validez política y jurídica frente al sistema de derecho positivo⁵.

Una de las crisis difíciles de resolver para la normatividad de las comunidades tradicionales, como hemos visto en los casos antes glosados, es el surgimiento y arraigo de la diversidad religiosa en un campo que se ha caracterizado por la homogeneidad en este terreno. Es larga la lista de indígenas conversos a grupos no católicos que han sido desarraigados de sus lugares de origen por dejar de compartir la religión del pueblo. En el centro del problema está la cuestión de la identidad comunitaria y la posibilidad de que en su seno otros y otras puedan compartir parcialmente aquella, rechazando la parte que por diversas razones les parece inaceptable. La cuestión se agudiza cuando la identidad ancestral tiene como uno de sus principales componentes a una tradición religiosa, que es consustancial a la organización social interna, inamovible y excluyente de otras maneras de relacionarse con lo sagrado y su consecuente concepción de sociedad. El asunto se relaciona, también, con si es posible la construcción de otras formas de ser indígena sin compartir las creencias religiosas históricas de un grupo determinado.

Quien esto escribe está convencido de que sí es posible construir nuevas identidades indígenas, y de hecho están en proceso de integración, sin necesariamente tener que compartir la religiosidad ancestral y predominante. Y lo creo no solamente por mi convicción de que los derechos humanos (la libertad de conciencia es crucial en tópicos como el que nos ocupa) son para todos y todas, sino también por el cúmulo de investigaciones antropológicas que muestran cómo los disidentes religiosos reinterpretan su herencia identitaria y la integran creativamente a su nueva fe. Es el caso, entre muchos otros, de los indígenas presbiterianos chiapanecos, que bautizaron a su respectivo cuerpo eclesiástico (presbiterio) con los nombres de sus grupos étnicos: tzotzil, chol y tzeltal, el tojolabal se encuentra en formación.

Rosalva Aída Hernández Castillo en «Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chia-

⁵ «Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición», en *Chiapas*, núm. 7, IIE-UNAM-Ediciones Era, México, 1999, p. 45.

pas»⁶ y «Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas»⁷, descubre datos que contradicen a quienes consideran a las personas sujetos pasivos en el proceso de conversión a credos distintos al catolicismo. Entre los mames, sostiene la investigadora, el presbiterianismo sirvió como espacio de refugio y potencialización de la identidad al mismo tiempo que vino a ser un factor central en la conservación del idioma ante la castellanización impulsada por el sistema educativo federal. Con un argumento sustraído de la Biblia, el misionero tabasqueño José Coffin Sánchez, en la década de los veinte del siglo pasado, enseñaba a los conversos que la lengua mam era igual de valiosa que cualquier otra, porque también había sido creación de Dios. Estamos ante argumentos teológicos que tienen repercusiones lingüísticas y culturales favorables a la reproducción de un grupo étnico, y lejos del aniquilamiento comunitario por mudar de práctica religiosa.

Hallazgos similares a los de Hernández Castillo tuvo el legendario escritor José Revueltas en 1943. El tono de su descubrimiento es periodístico y fruto de un contacto corto de primera mano, pero no por ello carente de validez, dado que Revueltas era un militante de izquierda sagaz y bien preparado políticamente. Cuando el literato realizó un largo viaje que lo llevó desde la ciudad de México hasta el pueblito de Vicam, Sonora, se topó con los primeros resultados de misioneros protestantes entre los yaquis. Comprobó la aceptación que aquellos tenían entre los indígenas y quedó impresionado gratamente por la posibilidad de que los yaquis, y otros pueblos indios, pudieran contar con literatura en su propio idioma, lo que se traduciría en una «...vida libre y de pleno desarrollo»⁸. El luchador libertario y pensador comunista estaba a distancia de creer en la teoría de la conspiración como argumento para comprender el trabajo de los misioneros.

En el futuro cercano se va a intensificar la discusión nacional sobre los sistemas normativos indígenas, y si éstos son compatibles o contrarios a la legislación mexicana. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional sigue demandando que los *Acuerdos de San Andrés* pasen a formar parte de las leyes nacionales. En el documento quedó asentado que los pueblos indios podrán «ejercer el derecho a desarrollar sus formas específicas de organización social, en tanto que no sean contrarios a las garantías constitucionales y a los derechos humanos, en particular de las mujeres». De la misma manera la nueva legislación se orientará a «promover y desarrollar sus len-

⁶ En *Nueva Antropología*, abril, 1994.

⁷ En *Religiones y Sociedad*, núm. 8, enero-abril, 2000.

⁸ «Viaje al noroeste de México», *Obras Completas*, t. 24.

guas y culturas, así como sus costumbres y tradiciones tanto políticas como sociales, económicas, religiosas y culturales». En lo que respecta a la impartición de justicia, «el Estado debe garantizar el acceso pleno de los pueblos a la jurisdicción del Estado mexicano, con reconocimiento y respeto a sus propios sistemas normativos internos, garantizando el pleno respeto a los derechos humanos. Promoverá que el derecho positivo mexicano reconozca las autoridades, normas y procedimientos de resolución de conflictos internos, entendiéndose por esto los conflictos de convivencia interna de los pueblos y comunidades para aplicar justicia sobre la base de sus sistemas normativos internos y que, mediante procedimientos simples, sus juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado».

Como en todo cuerpo de leyes, la disputa por la interpretación de las mismas también es —y será mayor si los *Acuerdos* se incorporan a la legislación nacional— en torno a qué se entiende por determinados conceptos. En este caso el concepto de «derechos humanos» es el que concentra el conflicto de hermenéuticas. Para el liberalismo clásico éstos se ubican preponderantemente en los derechos individuales. Para los defensores del derecho a la identidad de los pueblos el acento debe ponerse en condiciones que garanticen la viabilidad y sana reproducción de los pueblos y comunidades a partir de su especificidad cultural. De la preponderancia de unos, los individuales, sobre otros, los comunitarios y viceversa, van a depender las modalidades de conflictividad cuando de un lado y otro pretenden hacer valer su noción de derechos humanos.

La diferencia interpretativa no tendrá sólo como escenario foros de especialistas en derecho, sino que se va a desarrollar, como de hecho sucede, en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas. En las comunidades indias están presentes quienes buscan hacer valer los acuerdos comunitarios sobre el derecho personal a disentir de ellos e incumplirlos por considerarlos lesivos a la libertad de conciencia. Unos consideran superior el interés de preservar la homogeneidad de la identidad cultural y religiosa, otros hacen énfasis en la libertad de cambiar de tradiciones. El problema, entonces, está en la interpretación de normas (*Acuerdos de San Andrés*) que buscan conciliar los derechos comunitarios con las garantías individuales. No es un asunto menor la mediación y resolución autorizada por la instancia que corresponda, cuando esas dos visiones se confronten dentro de las poblaciones indias.

Al igual que el derecho positivo mexicano, los sistemas normativos indígenas reproducen visiones del mundo, convicciones y jerarquizaciones éticas. Uno y otro pueden ser canales de impartición de auténtica justicia o reproductores de inequidades que operan contra los más débiles. Ha sido

desde el mismo interior de las comunidades indias donde han surgido cuestionamientos a uno y otro orden jurídico. Un ejemplo de ello es el de la lucha de las mujeres zapatistas que lo mismo critican la normatividad mestiza que las costumbres que las excluyen y oprimen en sus poblados. Al documentar esta lid dos antropólogas con profundo conocimiento de los pueblos alteños de Chiapas concluyen: «La visión esencial de la cultura indígena, como constituida por elementos inamovibles, congelados en el tiempo, no permite la comprensión de los procesos de reinvención de identidades étnicas que se están dando en el marco de acelerados procesos de cambio. Requerimos, entonces, de nuevas premisas que nos permitan deshacernos de viejas ideas sobre “la” cultura indígena y replantear los términos del análisis antropológico. Sólo así podemos reflexionar en torno a estas nuevas voces que empiezan a surgir en el debate político chiapaneco y acerca de las necesidades de las mujeres en su realidad concreta»⁹.

Es un error totalizar los usos y costumbres hacia un lado u otro. No son el paraíso en la tierra, como los románticos idealizadores que construyen en su mente comunidades que son distintas a la realidad que quisieran. Pero tampoco son el infierno antidemocrático que propagan los adversarios de que los indígenas decidan su propio destino. Simplemente, como cualquier otro sistema jurídico, pueden servir para impartir verdadera justicia o ser instrumentos de opresión al interior de las comunidades, que se usan para restringir la libertad de creencia de otros que son tan indígenas como quienes los persiguen y expulsan.

⁹ R. AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO y ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS, «En torno a la ley y la costumbre: problemas de antropología legal y género en Los Altos de Chiapas», en ROSA ISABEL ESTRADA MARTÍNEZ y GISELA GONZÁLEZ GUERRA, *op. cit.*, p. 223.