

UNIVERSIDAD AUTONOMA CHAPINGO

Departamento de Sociología Rural

LA CONVERSION RELIGIOSA DEL INDIGENA TZOTZIL EN CHIAPAS

T E S I S

QUE COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS
P R E S E N T A

CARLOS VICENTE URBALEJO GUERRA



JUNIO, 2003

CHAPINGO, ESTADO DE MEXICO

UNIVERSIDAD AUTONOMA CHAPINGO

Departamento de Sociología Rural

LA CONVERSION RELIGIOSA DEL INDIGENA TZOTZIL EN CHIAPAS

UNIVERSIDAD AUTONOMA CHAPINGO
DIRECCION ACADEMICA
DEPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
OFICINA DE EXAMENES PROFESIONALES

T E S I S

QUE COMO REQUISITO PARCIAL

PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

P R E S E N T A

CARLOS VICENTE URBALEJO GUERRA

JUNIO, 2003

CHAPINGO, ESTADO DE MEXICO

LA CONVERSIÓN RELIGIOSA DEL INDÍGENA TZOTZIL EN CHIAPAS

Tesis realizada por Carlos Vicente Urbalejo Guerra bajo la dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

Doctor en Ciencias en Ciencias Agrarias.

Director

Dr. Gerardo Gómez González

Asesor

Dr. Carlos Humberto Durand Alcántara

Asesor

Dr. Miguel Ángel Sámano Rentería

Lector Externo

Dr. Guillermo Torres Carral

DEDICATORIA

A mi madre, María Cristina Guerra Trejo:

Ser que me dio la vida

y la savia insoslayable

de verdad y justicia.

A Gely:

Por su integridad ante la adversidad

e inagotable amor, cariño y bondad.

DATOS BIOGRAFICOS

El autor de la presente investigación nació en la Ciudad de México el 25 de mayo de 1956. Curso la licenciatura en economía en la Universidad Nacional Autónoma de México y realizó estudios de Maestría en Sociología Rural en la Universidad Autónoma Chapingo. Cuenta con estudios de doctorado en ciencia política en la Universidad Nacional Autónoma de México y Diplomado en Ciencia Política de la misma institución. En la Universidad Autónoma Chapingo fungió como secretario particular del Director de Administración y secretario particular del Rector. En la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) desempeñó el cargo de subdelegado estatal de participación social y quejas en la Delegación del Estado de Michoacán. En la Comisión Nacional de Derechos Humanos fue coordinador de la zona norte en PREDES, posteriormente fue asesor del Director General de Gobierno de la Secretaría de Gobernación.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Autónoma Chapingo y el Departamento de Sociología Rural, por la oportunidad de participar en su programa doctoral, asimismo al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por el apoyo brindado a lo largo de tres años y que hizo posible la realización de la presente investigación. A los profesores que directamente participaron en el programa durante seis semestres y en particular al Dr. Alfredo Castellanos Suárez. Muy especialmente mi agradecimiento al Dr. Leif Korsbaek Frederiksen por sus valiosos comentarios y aportes que enriquecieron este trabajo.

A mi Director de Tesis, Dr. Gerardo Gómez González, por su sincero apoyo y amable orientación.

Al Dr. Durand, por su inagotable disposición al dialogo y debate.

Al Dr. Torres, por sus acertados comentarios.

Al Dr. Sámano por su permanente reflexión y análisis.

A todos aquellos indígenas tzotziles conversos al protestantismo por su valioso testimonio y generosa confianza. Al estimado amigo y compañero M.C. José Luis Pontigo Sánchez y a su apreciable familia, por su sistemático e incondicional apoyo.

LA CONVERSIÓN RELIGIOSA DEL INDÍGENA TZOTZIL EN CHIAPAS

Carlos Vicente Urbalejo Guerra
Bajo la Dirección del Dr. Gerardo Gómez González.

RESUMEN

Junio, 2003

A través de analizar los contextos socioeconómico, político y religioso que viven las diferentes comunidades de indígenas tzotziles en Chiapas, se determinan los factores fundamentales que hacen propicia la conversión religiosa. La apostasía que este proceso supone entraña toda una serie de acontecimientos, como las expulsiones comunales por motivos religiosos, que el indígena tzotzil enfrenta y defiende. El cargo católico ha propiciado la aparición y refuncionalización del cacique indígena y que pese a las formas de dominación y poder que el control del cargo supone se minimizan sus consecuencias, ya que la imposición de cargos religiosos ha derivado en la confrontación interétnica al ser rechazado por el indígena tzotzil.

La conversión religiosa del indígena tzotzil al protestantismo en Chiapas, demostraría que los usos y costumbres indígenas son perfectamente mutables y que éstos tomarán del mundo occidental, todo aquello que les sea consustancial para mejorar su forma de vida material y espiritual.

La investigación tuvo como eje central el aspecto cualitativo, sustentado en la historia oral del indígena tzotzil en lo individual, familiar y comunal. Así se pudieron analizar los factores, elementos y circunstancias que los llevó a optar por una orientación religiosa diferente a la comunal. El proceso de la conversión religiosa, tiene como elemento central el rechazo al cargo católico (sistema de cargos) y a la autoridad comunal (cacique indígena), proceso que sin embargo sigue propiciando la disrupción comunal.

Palabras Claves: conversión religiosa; poder; cargo religioso; sistema de cargos; intolerancia religiosa; cacique indígena.

THE RELIGIOUS CONVERSION OF THE TZOTZIL NATIVE IN CHIAPAS

Carlos Vicente Urbalejo Guerra
Under the supervision, Dr. Gerardo Gómez González

ABSTRACT
Junio, 2003

By analyzing the socio-economic, political, and religious contexts that different indigenous Tzotzil communities in Chiapas, live, the fundamental factors that favor religious conversion were determined. The apostasy that this process assumes entails a series of events, such as expulsion from the community for religious motives that the native Tzotzil faces and defends. Catholic appointments to different ceremonial posts have favored the appearance and re-functioning of the indigenous cacique, and in spite of the forms of domination and power that the post involves, the consequences are minimized since imposition of religious posts have derived in the inter-ethnic confrontation when the post is refused by the Tzotzil native.

The religious conversion of the Tzotzil to Protestantism in Chiapas would show that the uses and customs of the indigenous people are easily changeable, and that the natives would take from the western world all that is consubstantial to improve their material and spiritual life.

The investigation had as a central axis the qualitative aspect sustained by the oral history of the Tzotzils, as an individual, family and community. In this way, it was possible to analyze factors, elements and circumstances that motivated them to choose a religious orientation different from the communal religion. The process of religious conversion has as its central element the rejection of the Catholic appointment to posts (sistema de cargos) and of the communal authority (native cacique); this process, however, favors disruption in the community.

Keys words: religious conversion; power; religious posts; system of posts; religious intolerance; indigenous cacique.

INDICE

Introducción. 1

Planteamiento del Problema 3

Objetivos de la Investigación. 8

Hipótesis. 9

Región de Estudio y su Descripción. 10

Metodología. 16

Capítulo I.- Marco Teórico Conceptual 19

I.1.- Sistema de Cargos. 19

I.2.- El Poder. 41

I.3.- La Religión. 73

Capítulo II.- La Etnia Tzotzil en Chiapas. 92

II.1.- Antecedentes históricos. 93

II.2.- Contexto Socioeconómico. 104

II.2.1.- Tenencia de la Tierra. 105

II.2.2.- Clases Sociales. 108

II.2.3.- Población. 109

II.2.4.- Educación y Vivienda. 111

II.2.5.- Población Económicamente Activa, PEA 112

II.2.6.- Condiciones y Medios de Producción. 115

II.3.- Contexto Político. 118

II.3.1.- Formas de gobierno. 118

II.3.2.- Transformación de las formas de gobierno. 130

II.3.3.- Partidos políticos y tendencias electorales, 1991-1998 134

II.3.4.- Preferencias partidistas por tipo de elección. 143

II.4.- Contexto Religioso. 147

II.4.1.- El sistema de cargos. 147

II.4.2.- Católicos y protestantes. 152

Capítulo III.- Misión Indígena de la Religión. 158

III.1.- La Constitución Política y la Ley de asociaciones religiosas y culto público. 159

III.2.- Catolicismo. 173

III.2.1.- Concilio Ecuménico Vaticano II. 190

III.2.2.- Teología de la Liberación y Teología India. 233

III.3.-Protestantismo. 236

III.3.1.-Antecedentes Históricos. 236

III.3.2.- El protestantismo en México. 255

III.3.3.- Evolución en las comunidades indígenas. 258

III.4.- El Sincretismo Religioso Indígena. 266

Capítulo IV.- Intolerancia Religiosa y Derechos Humanos. 273

IV.1.- Breve Esbozo Histórico sobre la Intolerancia. 274

IV.2.- El Derecho Consuetudinario Indígena. 285

IV.3.- Acuerdos Internacionales y Modificaciones Constitucionales en Materia Indígena. 296

IV.4.- La Intolerancia Religiosa Indígena. 314

Capítulo V.- La Conversión del Indígena Tzotzil al Protestantismo 329

V.1.- Marco Referencial. 329

V.2.- Proceso de Conversión. 339

Fase I.- El Contexto 339

Fase II.- Crisis 394

Fase III:- La Búsqueda 409

Fase IV.- El Encuentro 412

Fase V.- Interacción 416

Fase VI.- Compromiso 418

Fase VII.- Consecuencias 421

Conclusiones. 426

Anexos. 443

Cuadro I: Aparcelamiento y superficie de labor por riego y temporal. 444

Cuadro II: Uso actual del suelo 445

Cuadro III: Empleo de Tecnología 446

Cuadro IV: Población Total, Indicadores Socioeconómicos y Grado de Marginación Municipal en Chiapas, 1990 447

Cuadro V: Población Tzotzil por Km2 y Tasa de Crecimiento, 1990-2000 448

Cuadro VI: Población según tamaño de localidad, 1990 449

Cuadro VII: Estructura Poblacional por Edades y Condición de Habla Indígena, 1990 450

Cuadro VIII: Evolución de algunos Indicadores Socioeconómicos, 1980-1990 451

Cuadro IX: Población de 12 Años y Más según Condición de Actividad, 1990 452

Cuadro X: Población Ocupada según Sector Económico, 1990 453

Cuadro XI: Resultados de las Elecciones Federales Legislativas de 1991 en Chiapas 454

Cuadro XII: Resultados de las Elecciones Federales Legislativas de 1994 en Chiapas 455

Cuadro XIII: Resultados de las Elecciones Federales Presidenciales De 1994 en Chiapas 456

Cuadro XIV: Resultados de las Elecciones Estatales para Gobernador de 1994 en Chiapas 457

Cuadro XV: Resultados de las Elecciones Estatales Municipales de 1995 en Chiapas 458

Cuadro XVI: Resultados de las Elecciones Federales Legislativas de 1997 en Chiapas 459

Cuadro XVII: Resultados de las Elecciones Municipales de 1998 en Chiapas 460

Entrevista con Samuel Ruiz García 461

Bibliografía Citada 473

INTRODUCCIÓN

Es por demás evidente que la presencia del protestantismo en las diferentes comunidades indígenas ha replanteado una añeja discusión en torno a la coexistencia del derecho positivo mexicano y el derecho consuetudinario indígena. Aspecto que implica la sobreposición a la cultura indígena de los valores y prácticas de la cultura occidental. En este sentido la intolerancia religiosa que viven algunas comunidades indígenas, expresa el antagonismo entre estos dos ordenes jurídicos distintos; los usos, costumbres y tradiciones de las comunidades indígenas y las normas jurídicas estatales y federales. Pese a ello existen etnias que han logrado armonizar estos dos ordenes, sin que ello implicara la perdida de los usos y costumbres. Sin embargo existen grupos étnicos que han mostrado resistencia para aceptar e incorporar algunas normas, haciendo valer comunalmente sus usos y costumbres. Este hecho no implico que algunas comunidades mostraran una eficiente organización, cierta autosuficiencia económica y mayor margen de autonomía política ante el poder estatal o federal.

Paradójicamente, comunidades indígenas que tradicionalmente se han resistido al cambio y a las influencias externas, como Chamula, hoy enfrentan fuertes problemas para mantener la cohesión comunal y por ende, la coexistencia entre dos ordenes jurídicos distintos: la intolerancia religiosa en las comunidades indígenas seria la expresión nítida de esta realidad.

Las contradicciones y conflictos sociales aparecen asociados a otras dimensiones de la vida comunal como lo es el aspecto económico, político y sociocultural, los cuales aparecen entrelazados y provocan que los conflictos comunales adquieran una dimensión transfigurada, en donde las expulsiones indígenas rebasan la dimensión estrictamente religiosa. En este sentido es adecuado tipificar estas expulsiones comunales como "supuestos motivos religiosos", dado que en realidad ocultan otro tipo de contradicciones existenciales en la comunidad. La organización político-religiosa tradicional de las comunidades indígenas, en muchos casos ya no responden con las expectativas de sus actores, por ello el protestantismo les ha dado la oportunidad de renovar liderazgos y formas de representación que lo tradicional impide.

Bajo esta perspectiva la actividad religiosa adquiere una significación disruptiva del orden político tradicional, dado que incluso pueden atentar contra determinadas expresiones culturales de la comunidad, además de afectar intereses de autoridades y grupos económicos locales. La compleja realidad indígena sigue planteando un dilema ético y político para la sociedad y el Estado mexicano; ¿ Como conciliar la vigencia de un orden jurídico federal con las normas derivadas de los usos, costumbres y tradiciones de las comunidades indígenas?. En síntesis, el problema de fondo es la compatibilidad entre las normas e instituciones derivadas de las tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas, y por el otro, el sistema jurídico federal y estatal.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Los pueblos indígenas del país presentan diferentes grados de marginación, sin embargo el común denominador de todas ellas ha sido la permanente defensa de los usos, costumbres y tradiciones, como fiel reflejo de su sentido cultural. Así los pueblos indígenas aparecen como la unidad básica que conforman los principios económicos, políticos y religiosos a partir de los cuales se estructuran sistemas de organización mas amplios, en donde a través de su historia han tomado del mundo exterior todo aquello que ha sido consustancial con los usos, costumbres y tradiciones.

Así la comunidad guarda una de sus representaciones simbólicas en el *sistema de cargos*, en donde la organización político-religiosa aparece íntimamente relacionada con la tenencia de la tierra y la fuerza de trabajo comunal. El sistema aludido permite analizar la especificidad en donde se realiza la reproducción social y el carácter de las relaciones de poder dentro de la comunidad. El *sistema de cargos* se limita a los hombres de la comunidad que ostentan un puesto asociado con el cuidado de los santos católicos, que durante el año que dura el cargo, dejará su paraje para vivir en el cabecera municipal y realizar las ceremonias religiosas con sus propios recursos.

El sistema aparece como una compleja organización para quienes se inician en el estricto servicio a la comunidad (alférez, pasión, mayordomo), y que al final de ésta gerarquización social, el indígena que lo ha recorrido obtiene prestigio y poder para decidir los asuntos fundamentales de su comunidad. Así habiendo pasado por todos los cargo se adquiere la

categoría de "principal", el cual figura, en teoría, como el verdadero líder comunitario y cuya responsabilidad es la preservación de la cultura.

La investigación tiene como objeto fundamental dilucidar porque a través de conservar los usos, costumbres y tradiciones, se ha generado toda una serie de acontecimientos que van desde lo económico, político, cultural y religioso hasta las expulsiones del indígena tzotzil de la comunidad.

El seguimiento y análisis que se ha desarrollado de los acontecimientos generados en las comunidades, llevaron a estudiar un elemento que desde nuestro punto de vista figura como el factor principal, y es aquel que explicaría como tendencialmente en los últimos treinta años, el indígena tzotzil ha preferido "cambiar" de religión o en el mejor de los casos, dejado de participar en el *sistema de cargos* hecho fundamental si consideramos que la conservación de los usos, costumbres y tradiciones es esencial, es decir, un sector indígena rechaza o modifica parte de su cultura, lo que viene a demostrar cambios en la ideología del indígena. Lo anterior adquiere una mayor relevancia, dado que han pasado más de tres décadas desde las primeras expulsiones y pese a ello, el indígena tzotzil no ha dejado de seguir luchando por una *libertad de conciencia religiosa*, la cual ha sido acotada por los dictados y organización de las autoridades comunales.

Tradicionalmente con amplios ejemplos y fundamentos, se ha planteado que el verdadero enemigo del indígena es el ladino, el criollo, la autoridad estatal y federal, el terrateniente, etc., los cuales han atentado contra la cultura y por ende, su identidad. Se han escrito muchas páginas en donde se argumenta que es a través de los tres niveles de gobierno y sus instituciones como se pretende "borrar" los usos, costumbres y tradiciones.

indígenas, que se trata de "coptar" a todas las comunidades para "convertirlas" a la modernidad y llegar a ser verdaderos mexicanos. Sin embargo en el caso analizado se observa que son los propios indígenas los que rechazan el seguir conservando parte de estos usos, costumbres y tradiciones.

A raíz del alzamiento del Ejército zapatísta de Liberación Nacional, la discusión se ubica sobre las autonomías indígenas y las regiones autónomas pluriétnica en un contexto de autodeterminación de los pueblos indios, asimismo todos aquellos elementos de tipo jurídico que ha dejado de lado el llamado *derecho consuetudinario* de las comunidades indígenas y que el derecho positivo mexicano no ha incorporado sustancialmente. A este hecho se tiene que sumar que la constitución en su artículo 24 estable que "todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade..., siempre que no constituya un delito o falta penados por la Ley", sin embargo los tres niveles de gobierno parecen haber soslayado este hecho y no han dado solución definitiva a las expulsiones por supuestos motivos religiosos.

La intolerancia religiosa ha sido el arma fundamental para justificar el poder de las autoridades comunales a través del *sistema de cargos*, que en todos los casos maneja la organización político-religiosa en función de controlar la vida económica y sociocultural de la comunidad. El eje central de la investigación será el dilucidar la especificidad del aspecto económico, político y religioso, en el marco de las expulsiones por motivos religiosos.

Bajo esta perspectiva el problema se presenta de manera tridimensional, a saber: Primero, la defensa de "la costumbre" por parte de

las autoridades tzotziles llamadas tradicionalistas, en contra de los indígenas conversos al protestantismo denominados evangélicos, lo cual ha provocado la expulsión comunal por motivos religiosos. Segundo, el problema legal, proceso que supone las expulsiones por motivos religiosos apelando al derecho consuetudinario de la comunidad, aspecto no incorporado sustancialmente en el derecho positivo mexicano. Tercero, la discusión en torno a la autonomía indígena, en donde existen propuestas desde que plantean la creación de regiones autónomas pluriétnicas, hasta la autodeterminación comunal.

En el primer plano, el problema aparece como una condición necesaria en defensa de la "costumbre", en donde ninguna autoridad externa a la comunidad debe ni puede intervenir, sin embargo este hecho supone la expoliación sistemática e incondicional del indígena tzotzil, a través del sistema de cargos. En el segundo plano, el problema que enfrentamos se ubica en dos aspectos centrales: la creciente demanda por el pleno respeto a la autonomía de las comunidades indígenas y , la plena vigencia del estado de derecho y el respeto de las garantía individuales de los disidentes. En el tercer plano, el problema se enfrenta al establecimiento real y concreto de la llamada autonomía indígena cuyas definiciones, propuesta y contenidos aparecen inconsistentes con todos los hechos y principios reguladores existentes en las comunidades tzotziles.

En el contexto tridimensional del problema subyace sin embargo, lo que consideramos como la génesis del problema estructural tzotzil: Desarrollo y conformación de un grupo de indígenas que detentan el poder económico, político y sociocultural de la comunidad, grupo que afianza y

ratifica su poder a través del *sistema de cargos*; Que la disidencia religiosa, política y económica es reprimida por medio de la expulsión comunal por motivos religiosos; Que el converso tzotzil al protestantismo figura como la respuesta espiritual, económica y política a la continúa expoliación por parte de las autoridades "tradicionales", en donde la defensa de "la costumbre" aparece como la expresión nítida de querellas que van más allá de las meramente religiosas. Así una de las formas que el indígena tzotzil encontró para evitar su deterioro económico "mas allá de la subsistencia", ha sido el de optar por una religión que no implique gastos y la permanente sujeción a los dictados de las autoridades, las cuales bajo el amparo de defender "la costumbre" expulsan al tzotzil de su comunidad por motivos religiosos.

Asimismo se pretende responder a las siguientes interrogantes:

I.- ¿Cual es el peso específico que tiene el aspecto económico, político y religioso, en el proceso de expulsiones comunales por motivos religiosos?;

II.- ¿Por qué el indígena tzotzil sigue optando por otra religión, pese a conocer los resultados comunales que ello implica?;

III.- ¿Por qué las autoridades estatales y federales no han dado una solución definitiva al problema de las expulsiones por motivos religiosos?;

IV.- ¿Por qué el protestantismo aparece como una alternativa espiritual, moral, económica y política mejor a la observada?;

V.- ¿Por qué el poder tzotzil tiene su expresión nítida a través del Sistema de Cargos?;

VI.- ¿Afecta o no, el protestantismo a las tradiciones comunales?;

VII.- ¿La autonomía indígena debe aplicarse en las comunidades indígenas o, debe primero solucionarse el problema estructural de las expulsiones?;

VIII.- ¿La exégesis jurídica tiene que respetar el derecho consuetudinario?;

IX.- ¿El sistema de cargos responde a las costumbres y tradiciones del indígena tzotzil?.

OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN.

- Analizar los cambios políticos y religiosos que se dan en la estructura del poder tzotzil.
- Dilucidar causalmente porque el Indígena tzotzil rechaza parte de sus usos, costumbres y tradiciones, expresada en el Sistema de Cargos, cuando se supone que son sus principales defensores como parte de su identidad cultural.
- Demostrar que el sistema de cargos, por su especificidad, no puede ser generalizado en las comunidades tzotziles y por ende, con la ley.
- Demostrar que los usos, costumbres y tradiciones de la comunidad indígena expresada por medio del sistema de cargos, no guardan relación con la Constitución y acuerdos internacionales en materia indígena, dado que a partir de un caso no se pueden establecer generalizaciones.
- Demostrar que el sistema de cargos conlleva a la conformación y desarrollo del poder económico y político dentro de la comunidad indígena.
- Argumentar la necesaria y real participación de las diferentes comunidades del país, en la definición de libertad de conciencia religiosa, y por ende, de reglamentaciones ex profeso dada su heterogeneidad.

HIPOTESIS

- Las actuales modificaciones constitucionales en materia indígena en México, no operan en la realidad de las diferentes comunidades de indígenas tzotziles del estado de Chiapas. Máxime cuando los usos, costumbres y tradiciones expresados a través del sistema de cargos no incorporará de manera sustantiva las modificaciones referidas. Lo anterior considerando que este sistema no opera de manera homogénea en todas las comunidades, dado que el poder generado por este sistema ha propiciado una organización político-religiosa estratificada con apego al Derecho Consuetudinario Indígena,
- La conversión del indígena tzotzil al protestantismo tiene como fundamento la búsqueda de libertad económica, política y religiosa ante el creciente desgaste y agotamiento de la organización político-religiosa tradicional.
- El sistema de cargos del indígena tzotzil al ser económicamente muy costoso, aparece como el factor esencial de la disrupción comunal. Lo anterior dado que, cuando la organización político-religiosa interna se debilita y el mundo no indígena es menos hostil, el rechazo a las perspectivas que el sistema de cargos implica, figura como la posibilidad real de acceder a mejores condiciones de vida.

REGIÓN DE ESTUDIO Y SU DESCRIPCIÓN.

Los indígenas tzotziles se llaman a si mismos *batsil winik* u "hombres verdaderos" y hablan el *batsil k'op* o "lengua verdadera". El vocablo tzotzil deriva de *Sots'il winik* que significa "hombre murciélago". Los indígenas tzotziles se establecen en parajes, cuya cabecera municipal es un centro administrativo y ceremonial para la comunidad. Aqui se localiza el cabildo, la iglesia católica y las casas habitación para los funcionarios de la jerarquía político-religiosa de la comunidad.

Los tzotziles fueron invadidos durante el siglo XVI, primeramente por Luis Marín en 1523 y luego por Diego de Mazariegos en 1527, quien logró imponer el domino militar sobre ellos. El amplio territorio tzotzil fue repartido en encomiendas para facilitar su control, la extracción del tributo y la explotación de la mano de obra. En 1528 se fundó ciudad Real, la actual San Cristóbal, que desde entonces ha fungido como centro político y económico regional. Los tzotziles se sublevaron constantemente durante la Colonia, sobreponiéndose siempre a la tragedia de la conquista y manteniendo su unidad como pueblo. El área que ocupan actualmente los tzotziles abarca una parte considerable de la región central del estado: los Altos de Chiapas.

Cada comunidad se distingue por su indumentaria propia, un santo patrono local principal y una especialidad económica dentro del conjunto. La vida comunitaria gira alrededor del *Teklum* o centro ceremonial y cabecera del municipio; el resto de la población habita en parajes que se distribuyen en todo el territorio comunal. El indígena tzotzil en México se ubica actualmente en 21 municipios del estado de Chiapas que hacen una

población total superior a los 450 mil habitantes, abarcando una superficie de 5,723.0 km. cuadrados. En estos municipios contrasta la evolución de ciertos indicadores entre 1980 y 1990, así observamos que el porcentaje de viviendas sin drenaje para 1980 representaba un promedio de 88.5% y para 1990 se redujo a 74.8%; las viviendas sin agua representaba 56.3% y 39.1%; viviendas sin electricidad 68.4% y 47.1%; la población analfabeta representaba 58.4% y 49.9%; la población sin primaria completa representaba el 86.7% y 76.7% respectivamente.

Sin embargo y pese a lo anterior existen comunidades que han mostrado un lento avance en estos indicadores, tal sería el caso de Chalchihuitán, Chamula, Chenalho, Huixtan, Mitontic, Zinacantan y Larráinzar. De los 21 municipios solamente el 24% son cien por ciento de indígenas tzotziles y otro 24% sobrepasan el 97%. Los municipios que menos población tzotzil tienen son: Venustiano Carranza, Ixtapa, Soyaló y Teopisca, es decir, en los 21 municipios la población tzotzil representa el 83.3%.

Contra lo que se piensa, el indígena tzotzil en México no es del todo católico, pese a la llamada teología de liberación y teología india. Para 1990 y pese a los movimientos expulsadores en los municipios tzotziles, existe un crecimiento importante de la religión protestante, hecho que se aprecia con mayor intensidad en San Cristóbal, Chenalho, Huitiupán, Pantelho, Simojovel y Pueblo Nuevo. Sin embargo una población importante reporta una creencia religiosa diferente e incluso asegura no pertenecer a ninguna, hecho que de si es contradictorio al observar que el aspecto religioso es importante en las comunidades indígena. Así aparecen municipios como

Chamula, Chenalho, Larráinzar, San Cristóbal y Simojovel, que en conjunto representan más de 25 mil tzotziles que aseguran no tener o profesar ninguna religión. Hecho que demostraría que un sector importante prefiere asegurar no tener ninguna religión y así evitar ser expulsado de la comunidad por supuestos motivos religiosos, (ser protestante) Tradicionalmente, la autoridad se adquiere con la vejez, aunque el hundimiento de los grupos de ascendencia y la disolución de los lazos de parentesco han modificado el papel de los ancianos y su autoridad. En cada comunidad la autoridad está en manos de la jerarquía político-religiosa, compuesta y estructurada por tres instancias; El ayuntamiento constitucional, el ayuntamiento tradicional y los principales. El primero es el único reconocido por el Estado y generalmente esta integrado por indígenas que hablan español y saben leer y escribir.

El ayuntamiento tradicional, esta compuesto por puestos políticos cuya función es la de administrar las finanzas de la comunidad; recolectar contribuciones e impuestos; decidir las prestaciones y movilizar a la población para el trabajo colectivo. Este ayuntamiento aparece muy cercano a la jerarquía religiosa y esta distribuido en cinco niveles: mayores, síndicos, regidores, alcaldes y gobernadores. En esta jerarquía destacan los cargos de mayordomos y alférez, en donde su cantidad dependerá del número de santos que la comunidad reconozca como deidades tutelares.

En cada comunidad se espera que sus miembros tomen rotativamente cierto número de cargos públicos y religiosos anualmente, en donde quién acepta el cargo deja su paraje para residir temporalmente en la

cabecera municipal. Esto supone el endeudamiento del indígena tzotzil para hacer frente al cargo y subsistir durante un año.

El cuerpo de principales está formado por las *pasados*, indígenas que habiendo cumplido con el servicio a la comunidad a través del desempeño de cargos en la jerarquía político-religiosa, han obtenido el reconocimiento y respeto de la comunidad; Aparecen como los administradores extraoficiales y la autoridad suprema de cada municipio.

A pesar de que el sistema de cargos es considerado como un mecanismo integrador de la comunidad, en las últimas décadas ha entrado en una fase de desgaste. Así mismo este proceso se ve acentuado con la conversión de indígenas tzotziles a las religiones "evangélicas" que han proliferado en el estado de Chiapas.

El territorio de los Altos es muy accidentado, compuesto por serranías, cumbres, barrancas y lomeríos. El punto más alto es el Zontehuitz con 2858 metros sobre el nivel del mar. Graves problemas para la agricultura se presentan en este territorio porque los terrenos no son propicios para ella. Es una región fría y lluviosa con bosques de pináceas de distintas especies así como robles, romerillos y sabinos.

Hoy los tzotziles sobrepasan los 450,00 habitantes, de los que 52.8% son monolingües y 47.2% bilingües. Por su número, ocupan el décimo lugar de todos los grupos indígenas de México y representan 2.73% de la población indígena del país. Los municipios en donde existe una mayor concentración de tzotziles son Chamula, Zinacantan, Chenalho y Simojovel. En tiempos recientes, los tzotziles se ha extendido a otras partes del estado que, como el municipio de Ocozocoautla, habían sido territorio de otros

pueblos y culturas. Sin lugar a dudas, los tzotziles constituyen el grupo de mayor movilidad territorial de Chiapas.

La lengua tzotzil es parte de la familia mayense dentro del grupo maya-totonaco y, aunque existen variantes dialectales, la lengua es inteligible para todos su habitantes. Tiene una estrecha relación con el Tzeltal y una cierta lejanía con el maya yucateco y el lacandón. La vestimenta tzotzil es muy compleja porque cada comunidad usa atuendos distintos. Ello es así porque el vestido no sólo es un símbolo de identidad para el grupo, sino también para los subgrupos de parientes dentro del mismo. A tal grado es importante la ropa para los tzotziles, que un cambio de indumentaria significa un cambio de personalidad, de cultura y de residencia. En medio de las diferencias de color, tamaño y forma, los hombres usan calzón y camisa de manta, cinturón de lana o algodón, chamarra de lana, sombrero de palma y huracanes. Las mujeres llevan gruesas enaguas de lana de color azul oscuro, huipil de manta adornado con bordados multicolores de extraordinaria belleza, fajas de lana, toca de manta doblada sobre la cabeza, aretes y collares de cristal. Los peinados son notables y van acompañados de vistosos listones de colores.

Los tzotziles, al igual que los demás grupos étnicos de Chiapas, son fundamentalmente agricultores, sin embargo una parte importante se ubica en el sector servicios. Practican el sistema precolonial de la tumba-quema-roza empleando instrumentos como el azadón el rastrillo y el bastón plantador. Los cultivos principales son el maíz, frijol, trigo, papa y hortalizas. También se cultivan frutas de montaña como el perón, durazno, manzana y

pera. El ganado predominante es el caprino y el ovino; De éste se aprovecha la lana.

La alimentación de los tzotziles se basa en el consumo del maíz en forma de pozol o de tortillas complementando con el frijol. En épocas anteriores los tzotziles bajaban a las fincas cafetaleras del Soconusco durante la cosecha, buscando complementar su economía. Hoy esa migración ya no se produce al tener alternativas como el cultivo de la flor y la búsqueda de tierras en otras parte del estado como la selva o municipios tan alejados de su territorio como Cintalapa, Ocozocoautla o Tecpatán.

La organización sociopolítica esta estructurada por el llamado "Sistema de Cargos " o "Mayordomías". El primer escalón de esta compleja organización es de los mayordomos menores y mayores reservado a quienes se inician en la carrera del poder, a través del estricto servicio a la comunidad. La posición que sigue es el cargo de alférez, del que también hay mayores y menores, según la jerarquía y el prestigio de la imagen cuyas fiestas organizan. Al final de este largo esquema, el hombre que lo ha recorrido obtiene prestigio y poder para decidir los asuntos fundamentales de la comunidad. Estos hombres son los "principales", verdaderos líderes comunitarios cuya responsabilidad en la preservación de la cultura tradicional es importante. En este sentido tanto el Ayuntamiento Constitucional, el Ayuntamiento Tradicional y los principales , conforman la organización política de la comunidad.

METODOLOGÍA.

Como producto de la revisión inicial y de dar seguimiento a los acontecimientos de las comunidades, se tuvo la necesidad de plantear la siguiente pregunta; ¿por qué el indígena Tzotzil cambia de religión, cuando se supone que es el propio indígena quien las defiende, además de que es un aspecto fundamental para explicar su identidad e incluso supone que la defensa de la "costumbre" es parte esencial de su existencia?

Por lo anterior la revisión inicial estuvo centrada en lo relacionado con los usos, costumbre y tradiciones de las comunidades y por ende, entender como estos aspectos están articulados en el sistema de cargos. Así el análisis de las características y funcionamiento de este sistema oriento la investigación, dado que figura como el centro y fin último de la organización comunal. Con esta perspectiva, la investigación se desarrollo en las siguientes etapas: Primera, revisión bibliográfica: aspectos históricos de las comunidades; investigaciones que den cuenta de las expulsiones comunales por motivos religiosos; el sistema de cargos , sus formas y articulaciones. Segunda, revisión bibliográfica sobre el aspecto religioso que incluyen al cristianismo, protestantismo y el sincretismo comunal; Investigaciones que den cuenta de la articulación religiosa, económica, política y sociocultural; revisión de aspectos teóricos que permitieran analizar el fenómeno de manera contextual, lo cual permitió identificar algunos indicadores para el análisis; ubicación y análisis de información socioeconómica y sociopolítica. Tercera, se realizó trabajo de campo en el municipio de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el cual consistió en entrevistar a indígenas Tzotziles conversos al protestantismo y que actualmente están distribuidos en 16

colonias de la pariferia norte del municipio, teniendo como eje central el aspecto cualitativo sustentado en la historia oral del indígena tzotzil en el contexto individual, familiar y comunal; este proceso se inició con la siguiente pregunta; ¿Por qué cambio su religión comunal por alguna orientación protestantismo o evangélica?. Cuarto, ordenación y análisis de información y por ende, determinación final de la investigación.

La investigación se estructuro en cinco capítulos, a saber: En el primero, se analizan diferentes corrientes teóricas en torno al sistema de cargos, el poder y la religión. En el segundo, a través de analizar el contexto socioeconómico, político y religioso se exponen las características y elementos constitutivos de la etnia tzotzil en el estado de Chiapas. En el tercer capítulo, considerando el contexto religioso, se analizan los ordenamientos constitucionales y legales en materia religiosa, así mismo al catolicismo en cuanto a su misión para los indígenas en el marco del Concilio Ecuménico vaticanos II y teología de la liberación e india. Por otra parte, en el protestantismo se analizan las principales orientaciones existentes en el estado de Chiapas y su actividad concreta en las comunidades indígenas tzotziles. En el capítulo cuarto a partir de la misión católica y protestante en las comunidades tzotziles, se analizan el derecho consuetudinario indígena en el marco de los acuerdos internacionales y las modificaciones constitucionales en materia indígena, argumentando que son inconsistentes con la realidad tzotzil ya que la intolerancia religiosa viola todos estos aspectos y provoca el no respeto de los derechos humanos fundamentales del indígena tzotzil. Finalmente en el capítulo quinto se

exponen todos aquellos factores que hacen posible la conversión del indígena tzotzil al protestantismo.

CAPITULO I

Marco Teórico Conceptual

I.1.-*El Sistema de Cargos*

I.1.1.- Breve esbozo histórico.

Sin duda el debate en torno al llamado sistema de cargos ha estado centrado entre las posiciones estructural-funcionalista y la mesoamericanistas, las cuales de muy diversas formas ha intentado ubicar el origen de dicho sistema, sin embargo hasta hoy los análisis y debates se siguen sucediendo. ".. el sistema de cargos, .. ha sido caracterizado como la más importante institución social y económica en las comunidades indígenas de Mesoamérica. En estas comunidades se dice que el centro motriz es su sistema político y religioso, y que la jerarquía es virtualmente la estructura social del municipio indio."[1] Sin embargo, es importante señalar que si bien el sistema de cargos (SC) aparece como la institución más importante, la figura municipal aludida tiene su origen a principios el siglo XX.

---

[1] Korsbaek, L., 1995. *La historia y la Antropología: El Sistema de Cargos.* Revista ciencia Ergo SUM. Vol. 2, No. 2, Agosto, p. 175.

Ahora bien, "..., se puede hablar de una historia de las investigaciones antropológicas del SC, básicamente desde el siglo XVI, con la llegada de los españoles y la actividad de sus cronistas."[2] Lo cual nos indicaría que en el estudio y análisis en torno al sistema de cargos, podemos encontrar infinidad de características las cuales, pueden haberse transformado de acuerdo a la región y formas de organización política y religiosas de las diferentes etnias del país. "Sin embargo, debido a su particular contribución a la creación y el mantenimiento de una identidad étnica, es justo considera el típico SC como una institución que pertenece fundamentalmente a este tipo de comunidades en Mesoamérica."[3]

En este sentido, las diferentes comunidades indígenas no se han mantenido de manera "pura" dado que se reconoce un proceso de creación y mantenimiento de identidad, es decir, el proceso implica reconocer la alteración del orden económico, político y sociocultural de las comunidades indígenas conquistadas.

Una característica que L. Korsbaek destaca del SC, es su adaptabilidad y observa dos aspectos principales. "Primero, la existencia de Sistemas de Cargos en las comunidades de grupos étnicos tan dispersos como los purhepechas, los totonacos, los zapotecos, los amusgos y los diferentes grupos mayenses de Chiapas y Guatemala, ..., es indicación de un muy alto grado de adaptabilidad el SC a nuevas condiciones culturas y nuevas modalidades de identidad comunitaria y étnica; y, segundo, su adaptabilidad a las diferentes

---

[2] *Ibidem*, p. 175.
[3] *Ibid*, p. 176.

situaciones coloniales está empezando a salir a la luz en nuevos trabajos históricos y etno-históricos de las diferentes regiones de México y Guatemala, manifestándose en una sorprendente capacidad de supervivencia."[4]

Lo expuesto adquiere relevancia para nuestro objeto de estudio si consideramos que independientemente de que se trata de la etnia tzotzil, en los 21 municipios existentes actualmente en Chiapas, el SC adquiere características diferentes las cuales desde el siglo XVI hasta la fecha, se han adaptado a "nuevas" condiciones culturales. Al respecto es importante considerar que "... las culturas no son sino experiencias humanas, conocimientos, valores y creencias que nos han sido legadas en forma más o menos sistematizada por las generaciones anteriores; y que al igual que lo hicieron las personas de las generaciones pasadas, nosotros desecharemos una parte de ese legado, modificaremos otras partes y lo enriqueceremos con nuestras experiencias, nuestras reflexiones, nuestros ideales y nuestro medios (...), la cultura no es un sistema rígido de valores, creencias y comportamientos, sino un campo de posibilidades en expansión, el conjunto de herramientas materiales y mentales que permiten al hombre dudar, debatir, discrepar, soñar y transformar su persona y su mundo."[5]

Esta idea de cultura proporciona elementos fundamentales para entender la propia dinámica de las diferentes etnias del país, dado que a raíz de "La conquista y colonización españolas provocaron grandes cambios. Las

---

[4] *Ibid*, p. 176.
[5] Viqueira, J. P., 2002. *Encrucijadas Chiapanecas*. Tusques editores, El Colegio de México, 1ª ed. México, p. 42.

encomiendas, el trabajo forzado en las ciudades, haciendas y minas, las epidemias, los desplazamientos de poblaciones destruyeron el antiguo orden prehispánico, provocando un empobrecimiento y una nivelación de la condición social de los indios. Sin embargo un lazo de unión se mantuvo entre los pueblos indios anteriores a la conquista y los que resultaron de ella: las formas comunales de la tierra, que fueron respetadas e incluso alentadas por la Corona española."[6]

La destrucción del antiguo orden prehispánico, implicó que "Las unidades políticas indígenas fueran mantenidas, o reagrupadas mediante las congregaciones y organizadas siguiendo el modelo el municipio castellano. Estas comunidades, formadas después del periodo de contacto del siglo XVI, con su tipo especial de economía y de gobierno, forman el antecedente inmediato de los acontecimientos modernos."[7] Así, "Las comunidades indígenas recibieron una adaptación del sistema de gobierno de las poblaciones españolas (...) con la conquista española el estrato superior de la sociedad indígena y la cultura relacionada a ella desaparecieron, pero los españoles también concedieron a los indios nobles, principalmente a los caciques, privilegios (...). Por otra parte sabemos que los indios nobles mantuvieron gran cantidad de riqueza y poder hasta principios del siglo XIX."[8]

Si bien el estudio de Carrasco fue realizado en Michoacán entre 1941 y 1945, destaca elementos importantes de la historia del SC y en donde por

---

[6] *Ibidem*, p. 52.
[7] Carrasco, P., 1976. *El Catolicismo Popular de los Tarascos*. SEPSETENTAS 298, 1ª ed. México, p. 27.
[8] *Ibidem*, pp. 30-31.

ejemplo, la figura del cacique indígena siguió jugando un papel fundamental en el control político y religioso de la comunidad. El estudio de Carrasco destaca que "La escasa evidencia hasta ahora publicada sugiere que el sistema mediante el cual los indios nobles controlaban los altos cargos gradualmente dio lugar a un sistema en que los ex-funcionarios formaban un consejo de ancianos que controlaban las actividades de la comunidad y el nombramiento de los nuevos funcionarios."[9]

Tras señalar que "Este es el sistema que parece ser típico de los pueblos indoespañoles desde México a Sudamérica" (....) observa que, "un rasgo básico del sistema político de la comunidad era la estrecha interrelación de los aspectos religiosos y secular de la organización del pueblo, haciendo que funcionarios civiles participen en actividades religiosas o considerando ciertos cargos religiosos como prerequisitos para los civiles."[10]

Sin embargo, el hecho de guardar una relación estrecha no supone que el sistema de cargos, desde sus inicios, amalgamara el aspecto político y religioso, ya que "La religión indígena antes de la conquista estaba basada en el culto a dioses que representaban los diferentes elementos naturales, actividades económicas, y los grupos sociales formados por el parentesco y por la división de trabajo (barrios, oficios, pueblos, etc.). Después de la conquista se impuso el catolicismo entre los indígenas y el sacerdocio católico reemplazo al indígena. Ocurrió un sincretismo de los dioses indígenas con santos

---

[9] *Ibid*, p. 31.
[10] *Ib*, p. 31.

católicos semejantes."[11] Este hecho se manifestó en los Altos de Chiapas con la creación de mayordomías y cofradías a partir de 1559.[12]

Al respecto H. Favre señala que "La comunidad espera de sus miembros que tomen rotativamente, durante toda sus existencia, cierto número de cargos públicos anuales. Cada uno de esos cargos comparte atribuciones y funciones específicas. Unos, como los de "mayordomo" o de "alférez", son de naturaleza religiosa. Proceden de esas instituciones católicas populares centradas en el culto de los santos, que existían y aún existen, en la mayor parte de los pueblos de la península Ibérica. Los otros, como el de "síndico", "regidor" o "alcalde", son de naturaleza civil o política, tienen su origen en los ayuntamientos creados por los fueros medievales, que representaban en España a las colectividades locales frente al poder real, antes del advenimiento del absolutismo monárquico. Introducidos en el siglo XVI por los españoles, esos cargos fueron adoptados por las poblaciones indígenas que les dieron un nuevo contenido y los ordenaron según la importancia que les reconocían, en un único sistema jerarquizado que los tzotzil.-tzeltales llaman jol s-lum o "cabeza del pueblo". Así pues, esta jerarquía no es una innovación reciente ligada a los cambios internos de la comunidad."[13]

Bajo esta perspectiva podemos decir que el sistema de cargos es de origen español, pero reorganizado y refuncionalizado por las diferentes etnias del país de acuerdo a la región y características principales de su cultura. En

---

[11] *Ib.* pp. 31-32.
[12] Wasserstrom, R., 1992. *Clases y Sociedad en el Centro de Chiapas*. Ed. FCE, 1ª reimp. México, p. 41.
[13] Favre, H., 1992. *Cambio y Continuidad entre los Mayas de México*. CONACULTA, INI, 1ª reimpresión, México, pp. 276-277.

este sentido, la adaptabilidad del sistema de cargos apuntada interiormente, tiene como fundamento el grado de aceptación de las comunidades indígenas conquistadas, claro está bajo el control español inicialmente, pero en el transcurso del tiempo adaptándose a nuevas circunstancias y realidades propiamente indígenas.

Lo anterior considerando que "... no existe continuidad entre las comunidades preshipánicas y las posteriores a la conquista en tanto unidades socio-espaciales..., no sólo las comunidades fueron le resultado de divisiones de unidades más amplias o de reagrupación en un mismo poblado de grupos distintos, sino que durante la Colonia y la Época Independiente, éstas se escindieron un múltiples y nuevas unidades."[14] Tras señalar que "... en la descripción y análisis del Sistema de Cargos, la teoría que afirmaba su existencia generalizada desde la Colonia, y aún desde antes, se impuso hasta volverse casi un dogma", Viqueira precisa que "... hasta ahora nadie ha podido aportar prueba alguna de que este Sistema haya existido en la Colonia. Por el contrario, todo lo que se sabe de los cargos al interior de las cofradías indias nos indica que estos no eran rotativos y que no eran individuos aislados quienes financiaban las fiestas, ritos y cultos religiosos, sino amplios grupos de incluso el pueblo en su conjunto a través de las cajas de comunidad."[15]

El argumento del autor es que "Solo cuando las cofradías perdieron sus tierras, sus ganados y sus capitales -lo que sucedió, según las regiones entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX-, los curas presionaron a los indios

[14] Viqueira. *op. cit.*, p. 58.
[15] *Ibid*, pp. 66-67.

para que las fiestas religiosas siguieran celebrándose con el mismo esplendor que antes, recurriendo para ello al patronazgo individual. Al mismo tiempo, el debilitamiento el Estado que surgió a la Independencia y a los conflictos entre éste y la Iglesia Católica permitieron que los indígenas gozaran de una mayor autonomía para expresar sus creencias religiosas y para ordena la vida pública de sus comunidades. Así, en algunas regiones, los indígenas, aprovechando las circunstancias, fusionaron algunos cargos políticos y religiosos -algunos y no todos, como se pretende a menudo- en un solo Sistema Jerárquico."

I.1.2.- El Debate Actual.

La forma de gobierno indígena ha sido denominada como *sistema de cargos*, el cual hoy en día siguen causando profundas reflexiones dada la inconsistencia mostrada como elemento "aglutinador" de la comunidad y por ende, como una forma de gobierno indígena. En este sentido es necesario revisar y analizar las teorías teóricas sobre el *sistema de cargos*.

Uno de los estudios más importantes y que dieron la pauta para el análisis del Sistema de Cargos fue sin duda Sol Tax que en 1937 derivado de sus estudios en comunidades guatemaltecas refirió lo que pudiera ser el típico sistema de cargos el cual consiste en,

> " una jerarquía de oficiales seculares en cada municipio con funciones que oscilan entre los mayores y los jueces de paz y los porteros y mensajeros; hay una jerarquía paralela de oficiales sacros a cargo de los santos importantes del municipio. Los oficiales son teóricamente "elegidos", pero en realidad se turnan, empezando desde los oficios más bajos y poco a poco van escalonando cada vez más alto: en esta progresión se alteran la jerarquía secular y la sacra, de tal manera que las dos están efectivamente vinculadas. Cuando han pasado por todos los oficios, el individuo llega a ser principal, un

anciano de la comunidad que queda exento de todo nuevo servicio al pueblo."[16]

Es muy claro en separar oficiales seculares con funciones y oficiales sacros con cargos, es decir, jerarquías claramente separadas en funciones y cargos. Sin embargo las considera "vinculadas" por el hecho de que un miembro de la comunidad accede de manera escalonada a ocupar funciones y cargos dentro de las dos jerarquías. Este hecho es importante observarlo ya que a partir de aquí muchos investigadores han aglutinado las funciones y los cargos en un solo concepto llamado "Sistema de Cargos", cuando en sentido estricto este alude exclusivamente al aspecto religioso.

Mientras que Sol Tax las considera "jerarquías", para Camarena Barbachano son organizaciones religiosas y políticas, el autor señala que un

> "Sistema: (es una) Combinación de partes en un todo, o arreglo ordenado según una ley común. La organización Centrípeta lleva la idea de una estructura cuya forma, contenido y simbolismo se orienta hacia la conservación de un orden sociocultural ya establecido..., es de naturaleza tradicional, homogénea, colectivista, bien integrado, comandatario y en donde, cuando menos teóricamente, el bienestar de la comunidad debe anteponerse siempre al del individuo. Una organización Centrífuga posee una estructura cuyo contenido y simbolismo no van dirigidos hacia la conservación de algún orden de creencia y costumbre; es cambiante, heterogénea, débilmente integrada y voluntaria. En ella el bienestar del individuo o de un grupo determinado se considera como más importante que el de la comunidad, por lo menos teóricamente. Teóricamente el objetivo principal de las organizaciones religiosas y políticas es el mantenimiento de un orden sociocultural ya establecido. Las organizaciones religiosas y políticas aseguran el bienestar moral y material de la comunidad. Por lo menos para acceder a los más importantes puestos y oficios se exige, como ideal honradez, juicio, fluidez de habla, energía, tiempo a la disposición.

---

[16] Sol, Tax. 1937. *The municipios of the midwestern highlands of Guatemala*. A. Anthropologist. pp. 423-444, citado y traducido por L. Korsbaek, 1996. "Introducción al Sistema de Cargos". UAEM, México, p.82.

solvencia económica y conocimiento de las funciones que se desempeñan en los cargos."[17]

Es importante señalar que el autor ya hace una clasificación de comunidades integradas y no integradas socioculturalmente, además que "teóricamente" las organizaciones políticas y religiosas buscan el "bienestar del individuo", el "mantenimiento del orden sociocultural" y el "bienestar moral y material de la comunidad". El autor destaca la existencia de "puestos" y "oficios" de manera separada, no haciendo mención a la supuesta vinculación como Sol Tax afirma, además de que para Camarena existen ciertas características que se "exigen" para poder desempeñarlos.

Llama la atención el hecho de "exigir" al indígena como "ideal, honradez" y "solvencia económica", cuando si hablamos de comunidades integradas (organización centrípeta) el ideal desaparece y la solvencia económica no se discute. El claro que Camarena se refiere a puestos de carácter político y oficios de carácter religioso, este último interpretado como el "simbolismo" dirigido a la "conservación de un orden sociocultural ya establecido".

Por su parte Frank Cancian, muy ligado a los planteamientos de Sol Tax, sostiene que,

> "La característica institución Político-Religiosa en las comunidades indígenas en Mesoamérica, es la jerarquía civico-religiosa. Es un sistema donde el hombre adulto desempeña una serie de cargos jerárquicamente organizados y dedicados tanto a los aspectos políticos como a los ceremoniales de la vida comunitaria. La distinción conceptual que hacen los antropólogos a las diferencias que se manifiestan en las obligaciones de los oficiales de la jerarquía política son: representar a la comunidad en relación con los ladinos en el mundo exterior e impartir justicia dentro de la

[17] Camarena, B.F. 1949. *Organización Religiosa y Política en Mesoamérica.* Seminario de Etnología y Antropología Social Mesoamericana. Agosto-septiembre, traducido por Korsbaek, *op.cit.* p.113-55.

comunidad. Los oficiales de la jerarquía religiosa se encargan del cuidado de los santos de la iglesia católica, del mantenimiento de la iglesia y de la celebración de las fiestas de los santos. La jerarquía civico-religiosa es un sistema donde el hombre adulto desempeña una serie de cargos jerárquicamente organizados y dedicados tanto al aspecto político como a los ceremoniales de la vida comunitaria. La jerarquía es la articulación entre la comunidad local y la nación, por un lado, y por el otro, entre la visión del mundo local y la iglesia católica."[18]

Para el autor en las comunidades indígenas existe una "institución político-religiosa" que "es la jerarquía cívico-religiosa". En sus planteamientos señala de manera indistinta "cargos" políticos como religiosos, sin embargo y siguiendo a Sol Tax transforma el "cargo" en "oficiales", es decir para el autor es exactamente lo mismo. Un elemento a destacar es que Cancian únicamente ubica a la jerarquía como "articulación entre la comunidad local y la nación" y sin decirlo, no limita lo religioso a la iglesia católica, sino " ...entre la visión del mundo local y la iglesia católica", es decir, la persistencia del sincretismo religioso que los anteriores autores no aluden.

Wolf, apoyado en la definición del multicitado Sol Tax, agrego que el Sistema de Cargos toma de los que tienen, para hacer a todos lo hombres iguales en la pobreza (sic), y observa que, *"La jerarquía permite la simbólica confirmación de la fuerza y la integridad de la estructura comunitaria ante los ojos de sus miembros y permite al individuo expresar su compromiso con la comunidad."*[19]

Se identifica con los planteamientos de Camarena en el sentido de que el simbolismo confirma la integridad de la estructura comunitaria. Aquí es

[18] Cancian, F. 1952. *Organizaciones Políticas y Religiosas.*. Traducido por Korsbaek, L., *op.cit.* p.193-55.
[19] Wolf, E. 1955. *Types of Latín American Peasautry. A preliminary discussión.* A. Anthropologist., vol. 57, pp. 1542-55. Traducción de Korsbaek, L. *op.cit.*

importante observar que Wolf es el primero en considerar la "estructura" comunitaria, es decir, precisa los elementos jerárquicos y organizativos de los otros autores. En este sentido podemos hablar de una estructura comunitaria simbólica.

En Nash, el sistema de cargos representa un costo económico exorbitante, pero señala que,

> "El funcionamiento regular de la jerarquía cívico-religiosa define los limites y la membresía de la comunidad local. La jerarquía sirve como un canal para los modos socialmente controlados de demostración personal y que es una herramienta efectiva para indicar con claridad los caminos y los métodos para adquirir respeto e influencia política en una comunidad."[20]

Así para el autor la jerarquía cívico-religiosa es el mecanismo para adquirir respeto e influencia política en una comunidad. Con referencia al aspecto religioso, Nash precisa que es un canal para los modos socialmente controlados de demostración personal, si es de participación no queda claro este modo particular de control.

Para Vogt, *"La jerarquía patrocina las ceremonias que reúnen a los habitantes de la comunidad en rituales compartidos."*[21] Ubicando en esta jerarquía exclusivamente el aspecto religioso, hecho que coincide con los planteamientos de Collier al señala que,

> "La organización ritual india es el tipo Sistema de Cargo, tan ampliamente hallado en Mesoamérica...Característicamente, el ritual de cargo se limita a los hombres del municipio que ocupan puestos asociados con el cuidado de santos católicos.. Se espera que todo

---

[20] Nash, M. 1958. *Political Relations in Guatemala*. Social and Económic Studies, vol. 7 Kingston. pp.65-75. Traducción de Korsbaek, *op.cit.*

[21] Vogt, E.Z. 1968 *Los Zinacantecos: un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. Sep.INI, no. 7. México. Citado por Korsbaek, *op.cit.*

varón adulto preste servicio ritual a la comunidad en algún momento de su vida, ocupando un puesto religioso al nivel mas bajo. Durante el año de su servicio, el hombre dejara su paraje para ir a vivir en el centro municipal con el objeto de realizar ceremonias religiosas con grandes a sus expensas. El fuerte costo de este ritual requiere años de cuidadosos ahorros del magro excedente de la producción agrícola que sobrepasa sus necesidades de subsistencia."[22]

Collier hace ya el señalamiento de la relación entre el "fuerte costo" del cargo y el "magro excedente" del indígena. Sin embargo para nada alude al prestigio e importancia política que los "oficios" o "cargos" representan en otros autores. Ahora bien, si para Wolf la jerarquía confirma la fuerza y la integridad de la estructura comunitaria, y para Nash define los límites y membresía de la comunidad, para Bonfil B. formaliza la autoridad de la comunidad.

"El Sistema de Cargos formaliza la autoridad de la comunidad, que tiene carácter civil, religioso y moral simultáneamente. Los tres aspectos están indisolublemente ligados. El gasto de estas actividades rituales ha sido llamado gasto suntuario y las razones para invertir recursos de esta manera han sido explicados en términos de una modalidad económica particular: la economía de prestigio. Los sacrificios personales y familiares que deben hacerse para desempeñar un cargo en la comunidad, a cambio únicamente de la consideración pública, da un prestigio que se manifiesta en un trato ritualizado diferente, pero no conlleva ningún beneficio material de ninguna significación, perfilan una orientación de la vida que resulta difícilmente comprensible desde la perspectiva individualista y acumulativa de la sociedad capitalista moderna....La participación en el Sistema de Cargos, y todo lo que implica como orientación fundamental de la vida, es una de las normas básicas que permiten identificar a los miembros del grupo."[23]

El autor sin señalar que el costo que conlleva el sistema de cargos es elevado, alude a "una modalidad económica particular; la economía de prestigio". En nuestra opinión aparece como una justificación a la influencia

---

[22] Collier, G. A. 1990. *Planos de interacción del munod tzotzil.* 1ª. Reimpresión, INI-SEP, México, p.149.
[23] Bonfil, C. 1990. *México Profundo* 1ª Reimpresión. Ed. Grijalbo, México, pp.67-68.

política que el cargo supone dentro de la comunidad, que para la sociedad capitalista moderna simplemente es incompresible. Coincide con Wolf, Nash y Vogt en el sentido de que el "Sistema" es una "...norma básica que permite identifica a los miembros del grupo".

Consideramos que el respeto y prestigio que los cargos otorgan al indígena que los asume, son independientes al costo económico asociados a los mismos, ya que no figura como elemento determinante para llevarlo o no. En este sentido la llamada "economía de prestigio" no explica el rechazo que la "asignación" de cargos supone, ni mucho menos da cuenta de una categoría definitoria del costo que para algunos miembros de la comunidad no representa ningún problema pero en la mayoría de los casos esto supone hipotecar la vida en pos de la salvación del alma en el mas allá.

Si observamos en ninguno de los autores señalados encontramos un cuestionamiento al sistema de cargos, uno que precisa la existencia " ... de un repudio institucionalizado" de los mismos es Aguirre Beltran, que al investigar las formas de gobierno tzeltal-tzotzil señala,

> "El municipio tzeltal-tzotzil tiene como autoridades mayores a los principales..., que son electos entre los principales de cada linaje o paraje...para obtener el rango de *Piarol* o Principal, es necesario, ante todo, prestigio logrado a través de los años por servicios prestados al paraje y a la comunidad. Los cargos del gobierno de los principales son de carácter sagrado, y a ellos llegan los jefes de linaje después de haber servido durante largo tiempo a la comunidad en las funciones inferiores de gobierno regional o constitucional. La autoridad ejecutiva se halla en manos de un organismo político-religioso que lleva la designación de ayuntamiento constitucional.. El ayuntamiento constitucional...no ha sido definitivamente reinterpretado. Los cargos políticos son: síndico, gobernadores, alcaldes, regidores, escribanos. Los cargos religiosos son el mayordomo, pasión, alférez y sacristán. Estos cargos implican el abandono del paraje y de las labores agrícolas en que basan su

subsistencia los funcionarios electos. De cualquier manera, esto no es bastante, y todo individuo electo sabe que habrá de recurrir al ahorro acumulado o al préstamo para sostenerse durante el tiempo de su función. Tanto los cargos políticos como los religiosos se rigen por un patrón de repudio institucionalizado, que se manifiesta por la resistencia que opone el candidato para aceptar el puesto que se le ofrece."[24]

Siendo importante el señalamiento del rechazo al sistema de cargos, el autor amalgama en el ayuntamiento constitucional la organización política-religosa, es decir, le da el mismo nivel pese a reconocer que existen cargos políticos y religiosos. Asimismo cae en contradicción al señalar que el ayuntamiento constitucional "no ha sido definitivamente reinterpretado". Por otro lado en su investigación sobre regiones de refugio observó que:

"Hay un cuerpo de gobierno interno de patrón tradicional que tomo su forma actual durante la dominación colonial y que tiene s su cargo los negocios que surgen de las relaciones entre los miembros de la comunidad y entre estos y los sobrenaturales nativos, quienes en él participan gozan de mayor autoridad, honra y estima. La autoridad externa esta representada por el cuerpo de gobierno constitucional, los cargos externos, por lo general, no otorgan honra o prestigio. En realidad se encuentran subordinados a la autoridad de los gerontes que integran el cuerpo de gobierno interno. El carguero en el transcurso de su carrera política, pasa de un cargo preponderantemente religioso a otro preponderantemente civil, ubicados en la escala de rango que compone la jerarquía fundamentalmente dual. En realidad, son los cargos de carácter sagrado los que otorgan prestigio y autoridad, según se desprende del enorme esfuerzo, en bienes y servicios, que impone el cumplimiento. Los cargos cívicos, por el escaso coste y esfuerzo que requieren, se antojan pausas o descansos que se toma el comunero en el camino que recorre para la consecución del poder. Los integrantes de una comunidad indígena organizan su vida pública en torno a una serie de cargos escalonados que constituye la jerarquía del poder."[25]

---

[24] Aguirre, B.G. 1994. *Formas de Gobierno Tzeltal-tzotzil*, en usos y costumbres de la población Indígena en México. Antología, 1ª Ed. INI. México. pp.163-164.
[25] Aguirre, B.G. 1987. *Regiones de Refugio*. México, INI, pp. 99-100.

Como vemos las contradicciones referidas en las formas de gobierno tzeltal-tzotzil aquí ya no aparecen, ya que distingue el gobierno constitucional y el gobierno interno. Sin embargo para el autor los cargos representan una "carrera política", ya que la alternancia en lo político y religioso constituyen la consecución del poder y una jerarquía del poder dual.

Si en los autores analizados la figura del Poder aparecía como obstrucción de la jerarquía política-religiosa, en Aguirre Beltran adquiere una precisa definición. Este hecho es fundamental ya que para las comunidades indígenas el poder no se ubicaría exclusivamente en lo político, sino que el poder manifiesto en el aspecto religioso parece ser preponderante.

Uno de los autores que en sintetiza de manera importante el llamado Sistema de Cargos es Leif Korsbaek, al señalar que,

> "El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo después del cual se retiran a su vida normal por un largo periodo de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos- o casi todos- los miembros de la comunidad. Los cargos no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero la compensación que el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema, un miembro de la comunidad es considerado como "pasado" o "principal"."[26]

Consuelo Sánchez, sin aludir al sistema de cargo, nos dice que,

[26] Korsbaek, L. 1996. *Introducción al Sistema de Cargos*. UAEM, México, p.82.

"Cada núcleo tiene un gobierno formado por principales y un conjunto de autoridades con funciones administrativas, religiosas y de justicia, elegidas por la comunidad de acuerdo con ciertos principios de representación y de rotación de los cargos. Los principales son personas con gran prestigio y autoridad, que adquieren el rango después de haber ocupado ciertos cargos en la estructura de gobierno civil y religiosa de la comunidad, y luego de hacer demostrado capacidad y conocimiento en las normas administrativas y de justicia interna. Los principales actúan en ocasiones como consejeros, y tomas parte en todas las deliberaciones trascendentes de su comunidad, aunque ya no ejerzan ningún cargo. Su opinión es relevante en la designación de las personas para ocupar los cargos en los órganos de gobierno indígena y en los propios del municipio. En algunas comunidades no existen principales, pero tiene un "consejo de ancianos" que posee características semejantes al de los principales.

Si bien en la mayoría de las comunidades indígenas existen este cuerpo de principales o ancianos, no sucede lo mismo con otro tipo de autoridades. En muchas comunidades en las que los órganos de gobierno civil y religioso se han separado, las autoridades tradicionales con funciones civiles han desaparecido casi por completo, pero conservan autoridades con funciones religiosas, como son los mayordomos, fiscales, alférez, semaneros, campaneros y topiles. En estas comunidades lo principales y mayordomos suelen asumir ciertas funciones de gobierno.

Los cargos son por el periodo de un año ("cadañeros"), y una persona puede ir alternando en los cargos políticos y religiosos, y pasar de uno de mejor jerarquía a otro de mayor rango sin que exista en ello una secuencia rígida. Los principales o ancianos, junto con las autoridades indígenas en turno, deciden quiénes son las persona que reúnen las condiciones para ocupar los cargos. Para elegir a las nuevas autoridades se cita al pueblo o comunidad en asamblea. Esta discute las propuestas de los principales y de las autoridades salientes, hasta aprobar la integración total del nuevo gobierno. Los cargos son honoríficos, esto es, no hay una remuneración monetaria por su desempeño.

Estos órganos de gobierno de las comunidades y pueblos indígenas no están reconocidos en la Constitución general y, en consecuencia, el gobierno nacional tampoco está obligado a tomarlos en cuenta. De modo tal, que las autoridades indígenas pueden tener más o menos ascendiente político y cultural al interior de su comunidad o pueblo, pero carecen de poder real frente al exterior."[27]

[27] Sánchez, C. 1999. *Los pueblos indígenas; del indigenismo a la autonomía*. Ed. Siglo XXI, 1ª edición, México. pp.68-71.

La autora nos habla de una rotación de cargos de carácter administrativo, religioso y de justicia, lo cual rompe con lo ya argumentado en otros autores, sin embargo señala que para ser considerado "principal" debe participar en "cargos en la estructura de gobierno civil y religiosa de la comunidad", es decir, retoma la tradición y el término señalado por Wolf (estructura) y de Cancian y Nash el referente a lo civil y religioso.

La estructura de gobierno civil y religioso gira en torno a la figura del "principal", ya que "su opinión es relevante en la designación de las personas para ocupar los cargos en los órganos de gobierno indígena y .. del municipio", que para la autora es la estructura de gobierno aludida. Por otro lado y sin señalarlo, coincide con la tradición de Camarena Barbachano, anteriormente señalada, en el sentido de observar comunidades indígenas integradas y desintegradas en cuanto a la organización política y religiosa. Al considera la alternancia de cargos políticos y religiosos, queda definitivamente ubicada dentro de lo teorizado anteriormente. Pese a ello la autora introduce y hace la distinción entre "jerarquía " y "rango", que sin ser explicado dentro de la estructura de gobierno lo considera consustancial a la alternancia de cargos.

Finalmente sin ser un elemento nuevo, la autora observa que los órganos de gobierno y no dice si el interno o externo, de las comunidades no están reconocidos constitucionalmente, olvidando que desde 1915 la figura del "municipio" existe en la Constitución y hoy en las comunidades indígenas existe discusión actual de su funcionamiento, autonomía, tal vez, pero decir que las autoridades indígenas "... carecen e poder real frene al exterior", sin argumentar que se entiende por "poder real", sería igualmente valido asegurar

que los municipios ladinos carecen de poder de poder real frente al exterior , ya que su ámbito de competencia esta perfectamente definido. Creo que esto último sigue y seguirá siendo el punto central den las discusiones autonómicas.

Por su parte Cordero nos dice que,

> "Los cargos son civiles y religiosos, así los cargos religiosos y tradicionales desde la época colonial, regulan las necesidades interiores de la comunidad. El término "principales" lo emplearon los españoles para designar a la pequeña nobleza indica. Esta costumbre "del gasto" ha sido muy discutida: se ha dicho que es una costumbre para hacer una nivelación de la riqueza y también un medio para llegar a ser una persona importante, subir en el status social, puede ser que las dos estén amalgamadas y sirvan para el mismo fin. Al costear todo lo de la fiesta titular y los demás gastos durante todo el año que dura su cargo; gastos muy fuertes, que muchas veces lo arruinan, o lo dejan lleno de dudas, para él esto " es un sacrificio"; el está venerando a la divinidad, observando su creencia."[28]

Siguiendo las tradiciones teóricas analizadas, observamos que confunde lo civil con lo tradicional ya que al referirse a la colonia, lo tradicional era sincrético en el terreno religioso y de esclavo en lo político, económico, etc. Asimismo la "costumbre del gasto" sirve para nivelar riqueza y "subir en el status social, señalamiento muy parecido a la "economía de prestigios" aludida por Bonfil. Sin embargo Cordero considera el fuerte gasto económico del cargo, pese a ser arruinado, "un sacrificio" que implica la veneración "... a la divinidad".

La fundamentación teórica de los autores ha derivado desde luego, en conceptualizar de diferente manera el sistema de cargos, es decir, aparece referido de forma indistinta: oficiales seculares – oficiales sacros; jerarquía

[28] Cordero, A.C. 1996. *La vara de mando; costumbre jurídica en la transición de poderes.* Ed. SXXI. 1ª ed., México pp. 90-93.

secular y sacra; jerarquía cívico-religiosa; organización político-religiosa; Jerarquía político-religiosa; ritual del cargo religioso; instituciones político-religiosa que son jerarquías cívico-religiosa.

En nuestra opinión es necesario dilucidar si el hecho de contener el sistema de cargos oficios religiosos y cargos políticos en la estructura de gobierno indígena, se puede inferir que realmente están vinculadas, ya que si en un momento dato efectivamente así funcionó no significa que esta estructura aparezca inmutable en el transcurso del tiempo.

Hoy podemos asegurar que el llamado sistema de cargos tuvo su origen en las "cofradías" instauradas en la Colonia, lo cual puede verificarse en varias investigaciones [29] sobre el tema, razón por la cual omitiremos su análisis remitiéndonos a ellas en la medida en que la investigación así lo requiera. Las cofradías exclusivamente atendían los santos católicos y veladamente a los santos indígenas, es decir, un sincretismo religioso, pero bajo ninguna circunstancia el aspecto político era controlado y organizado por el indígena sometido. En este sentido tanto Vogt como Collier coincidirían con las "cofradías" coloniales, dado que limitan el sistema de cargos al aspecto religioso. Esto no significa que con la evolución social y el proceso independiente, revolucionario y posrevolucionario éstas "cofradías" hayan adquirido otros elementos constitutivos del aspecto tanto político como religioso. Sin embargo y como herencia de la conquista prevaleció la iglesia católica y con

---

[29] Palomo, I.M.D. 1999. *Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas.* Ponencia presentada en el Coloquio sobre sistema de cargos, agosto 16 al 20, celebrado en la ENAH.

ella los patronazgos comunales, circunstancia que nos obliga a situar la actual discusión con base en todas estas transformaciones, por que lo contrario supondría el seguir considerando a las comunidades indígenas con un mismo criterio y característica.

Para algunos investigadores[30] el verificar que el sistema de cargos por ejemplo en Chamula y Zinacantan (ambos tzotziles) son diferentes, no tiene importancia reconociendo de facto que el "modelo típico ideal" del Sistema de Cargos tiene en su interior profundas contradicciones que hacen insuficiente el poder analizar sus diferencias y elementos constitutivos de su transformación. En mi opinión esto implica seguir idealizando "formas de gobiernos indígenas" apartados de su estructura de funcionamiento real y que al amparo de la "tradición", persisten teorías totalmente alejadas de la realidad social.

En mayor o menor medida el sistema de cargos ha propiciado la aparición y refuncionalización del cacique indígena, las formas de control, dominación y poder que este Sistema ha propiciado, se sigue minimizando por diferentes sectores ya que son considerados "casuísticos" y por ende, no de aplicación general. En este sentido si el caso Chamula cae en este supuesto, por qué seguir respetando las traiciones de explotación y expulsión del indígena tzotzil por "su autoridad" indígena, que al amparo de los usos, costumbres y tradiciones sigue el proceso de "purga espiritual". Bajo esta perspectiva considero que el Sistema de Cargos en las comunidades indígenas consiste en puestos de carácter político (estructura constitucional municipal) y

---

[30] *Ibidem*, p. 3.

en oficios de carácter religioso (mantenimiento y cuidado de la iglesia, así como la celebración de las fiestas de los santos católicos). Los oficios religiosos requieren de un importante gasto económico individual para sustentarlos, no así el cargo político. Todo miembro adulto de la comunidad tiene que participar en este Sistema, generalmente un año, iniciándose en oficios de carácter religioso antes de acceder a un cargo político. Al final de este largo proceso jerarquizado de puestos y oficios, el indígena es considerado "principal" dándole prestigio y autoridad dentro de la comunidad. En mi opinión a través del Sistema de Cargos se ha estructurado el poder comunal, propiciando la estratificación social y la refuncionalización el cacique indígena. La imposición de los oficios de carácter religiosos ha derivado en la confrontación interétnica, ya que tendencialmente el indígena rechaza el seguir participando en el Sistema de Cargos.

El gobierno del indígena tzotzil está estructurado por el ayuntamiento municipal y una organización tradicional. El primero tiene a cargo la representación constitucional, interna y externa de la comunidad, los cargos jerarquizados son el de presidente municipal, secretario, tesorero, cabildo, etc. Por su parte la organización tradicional tiene un número de oficios claramente definidos y jerarquizados por desempeña y son: mayordomo , alférez, sacristán, etc.

La estructura de gobierno tiene en el presidente municipal y el "principal" de mayor jerarquía en la organización tradicional a sus principales representantes, pudiéndose dar el caso que ambas estén representadas por la misma persona. Los cargos políticos no implican ningún tipo de gasto para el

que lo sustente no así los oficios de carácter religiosos que implican un gasto económico considerable para el que los asume. Dentro de la estructura de gobierno los oficios de carácter religioso son los mas ampliamente rechazados por el indígena tzotzil.

I.2.-El Poder

En la historia de la conformación, estructuración y desarrollo de las diferentes sociedades, el análisis del poder ha formado parte consustancial en la organización política de cada nación. Así el estudio de su especificidad muestra las diferentes formas de articulación que el propio estado guarda conforme a la sociedad y viceversa.

Este proceso analítico propicia contar con todos aquellos elementos distintivos que hacen posible entender la razón de ser de los fenómenos económicos, políticos y socioculturales de un pueblo. Bajo esta perspectiva es que se analizaran algunas tesis en torno al poder que se consideran adecuadas para los fines y objetivos de la investigación.

I.2.1.- Autoridad y liderazgo

El concepto de autoridad (*autoritas*) de origen romano, proviene del verbo *"augure"* que significa aumentar; al respecto Hannah Arendt llama la atención sobre el origen romano de la palabra autoridad y reflexiona en torno a como la ausencia de un concepto griego similar se manifiesta en las obras de

Platón y Aristóteles.[31]. Como primer acercamiento, se considera "que los que están en posición de la autoridad hacen cumplir, confirman o sancionan una línea de acción o de pensamiento". [32], o cuando "la autoridad, en el sentido de que se trate, quiere decir: imposición de la voluntad de otro a la nuestra; autoridad supone, por otra parte, subordinación".[33]

Es importante señalar que el concepto de autoridad comúnmente es asociado a aspectos de carácter religioso y de tradición. En este sentido la autoridad es definida de muchas formas: Como atributo de una persona, cargo u oficio que da derecho a dar ordenes; como una relación entre los rangos de superior y subordinado; como una autoridad que hace que una orden se cumpla y como base de un comportamiento:[34]

Es claro que en el campo de las ciencias sociales los conceptos adquieren cierto grado de especificidad, observándose que el concepto de poder es mucho más amplio que el de autoridad. Así es importante señalar la distinción que Weber hace entre el ejercicio del poder y la relación de dominación:

> "El concepto de poder es sociológicamente amorfo. Todas las cualidades inimaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en posición de imponer su voluntad a una situación dada. El concepto de dominación tiene por eso que ser más preciso y solo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido"[35]

---

[31] Arent H. 1973. *El origen del totalitarismo*. Citada por Zabludovsky G., 1995. Sociología y Política. Porrua. México. pp. 104-120.
[32] Sartori G. 1989. *Teoría de la Democracia*. Alianza Universidad. México. pp. 210-260.
[33] Engels F. 1974. *De la autoridad*. En obras escogidas. Ed. Progreso. Moscú. Tomo II. p. 397.
[34] Zabludovsky G. 1995. *Sociología y Política*. Porrua. México. p. 15.
[35] Weber M. 1999. *Economía y Sociedad*. FCE. México. p. 43.

Y efectivamente el poder se manifiesta cotidianamente en toda la actividad social del hombre, en donde su actividad se enfrenta a organizaciones jerarquizadas en torno a un grupo que implica obedecer para poder acceder a lo deseado.

Los análisis que sobre el concepto de poder ha realizado Wrong, lo llevaron a clasificar las diferentes modalidades de su ejercicio en consideración a la diversidad de su fundamento. En este sentido para que el poder de un individuo o grupo sea efectivo, puede apelar a las sanciones físicas, a la persuasión, a los temores y a la manipulación: dependiendo de sus bases, el autor distingue las relaciones que son asimétricas de las que exigen reciprocidad. En las relaciones asimétricas se ubica la fuerza y la manipulación; en las relaciones de reciprocidad las de persuasión y autoridad.[36] Cuando el poder se ejerce por la fuerza esta sustentado por la violencia, por el contrario, cuando se ejerce por medio de la manipulación, presupone un esfuerzo predeterminado de influir en la respuesta del individuo o grupo de los que obviamente se les oculta el ejercicio del poder.

Con base en lo anterior podemos decir que a diferencia de la fuerza, manipulación y persuasión, la autoridad tiene su base de existencia en cierta legitimidad y de una estructura jerárquica que lleva a ordenamientos institucionalizados [37]. Sin embargo, esto último no implica que la autoridad renuncie al ejercicio de la fuerza y la violencia; tal sería el caso del Estado. Así

---

[36] Wrong D. 1980. *El Poder: sus formas, bases y usos*. En Zabludovsky, G. "Teoría sociológica y modernidad", 1ª ed., UNAM, Plaza y Valdez. México, 1998, p. 26.
[37] Zabludovsky G. 1998, *op.cit.*, p. 17.

cuando la autoridad es legítima, su fundamento es la ley, aquí la autoridad se diferencia del poder coercitivo y del liderazgo sustentando en la capacidad de influir y en la persuasión por la legitimidad. En este sentido se conceptualizaría a la "autoridad", como una relación de orden y obediencia en la cual la autoridad tiene el derecho de mandar y los otros la obligación de obedecer. Esta relación no descansa ni en argumentos razonados y compartidos ni en el mero poder coercitivo, sino en una estructura cuya razón y legitimidad es reconocida tanto por los que mandan como por los que obedecen y donde[38] cada uno tiene un lugar jerárquicamente definido. Dentro de la esfera política en la mayoría de los casos, es necesario identificar a esta "autoridad" dado que las decisiones políticas muchas veces no provienen de la autoridad formal, así es dable diferenciar a ésta de la autoridad real.

El concepto de autoridad tiene un contenido "subjetivo", dado que involucra a los sujetos que mandan así como los que obedecen. Esta relación en su mantenimiento y continuidad, dependen del prestigio de los individuos que detentan los distintos puestos o cargos. Así la autoridad legal presupone un conjunto de reglas compartidas en donde se consignan los límites de la obediencia. Para ser legítimos, estas normas deber ser comunes a un amplio número de personas y no limitarse a regir únicamente las relaciones que estrictamente se establecen entre los que mandan y los que obedecen.[39] En efecto cuando una regla o norma de conducta es conocida y compartida por

---

[38] *Ibidem*, p. 19.
[39] *Ibid*, p. 20.

una sociedad determinada, el comportamiento queda enmarcado en derechos y obligaciones bien definidos, precisando tanto las autoridades así como sus alcances y limitaciones.

Por otro lado y con referencia a la libertad, autoridad y democracia, Sartori afirma que:

> ". La libertad verdadera acepta la autoridad de la misma forma que la autoridad verdadera reconoce la libertad. La libertad que no reconoce la autoridad es una libertad arbitraria licencia no libertad. Viceversa, la autoridad que no reconoce la libertad es autoritarismo... la democracia necesita la autoridad y no es, sin embargo autoritaria. Cuando examinamos el autoritarismo desde la óptica de la libertad, se deduce claramente que el autoritarismo niega la autoridad (puesto que la autoridad define la libertad). Como acertadamente apunta Friedrich, " en una sociedad totalitaria, la verdadera autoridad se destruye del todo...". Del mismo modo, puede decirse que cuanto más autoritario es un régimen, menos descansa en la autoridad."[40]

De ahí que, para Sartori el autoritarismo sea un sistema político en el cual las libertades sociales son mínimas. "Si bien el autoritarismo puede proporcionar una definición a contrario de la democracia, hay que ser cautos si lo que se pretende es conocer la noción de autoritarismo como contradictorio de democracia".[41] Esta distinción que hace al autor sobre autoritarismo en un sistema democrático, muchas veces no lo apreciamos al considerar que en una sociedad democrática se hace impensable enfrentarse ante este tipo de posiciones, que sin embargo en mi opinión su expresión pasa muchas veces desapercibida.

La autoridad emerge de un proceso de organización social, con sustento en factores institucionales. Por el contrario, el término liderazgo es utilizado

---

[40] Sartori G. 1989, *op.cit.*, p. 22.
[41] *Ibidem*, pp. 236-237.

para referirse a los atributos personales por los cuales se ejerce el poder. Asimismo el concepto de liderazgo se asocia con el de "guía", "dirigente" o "persona influyente", que busca cambios sociales y que tiene su base y expresión en las movilizaciones colectivas.[42] Sin embargo aquí considera que la autoridad es exclusiva de factores institucionales, dejando a un lado aquella autoridad que no tiene su base en la legalidad. En este mismo se presenta el liderazgo, dado que puede presentarse institucionalmente o no.

Los orígenes del liderazgo comúnmente se han situado en el contexto de las pequeñas comunidades y de las sectas religiosas. Esta interpretación ha sido confirmada por investigaciones históricas de las primitivas formas de gobierno como la de los jefes tribales y los dirigentes de las pequeñas ciudades-estado investidos de autoridad absoluta. El poder es inherente tanto al status como a la persona, lo que contribuye a la personalización del liderazgo.[43] Esto implica que una autoridad puede tener un poder y liderazgo real, sin embargo no sería privativo exclusivamente de pequeñas comunidades, dado que estos dos factores estarían en función de los intereses concretos del individuo o grupo social determinado.

En este sentido, el proselitismo que opera en la génesis de los movimientos religiosos se inspira frecuentemente en figuras proféticas como Moisés, Mahoma, o Jesús [44] . "La personalidad única e irresistible que moviliza y

---

[42] Zabludovsky G. 1995, *op.cit.*, p. 22.
[43] Seligman L, G. 1975. *Liderazgo, aspectos políticos*. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Alianza Universidad. México. p. 603.
[44] Zabludovsky 1998, *op.cit.*, p. 23.

arrastra a las masas hacia nuevas metas y nuevos caminos de salvación religiosa se convierte en prototipo de liderazgo".[45]

Por su parte, Macfarland analiza como en el viejo testamento se encuentra el prototipo del paradigma carismático, en las relaciones de los judíos con Moisés aparecen los tres elementos de los procesos psicológicos y sociológicos de liderazgo: el líder, los seguidores y la situación de grupo[46] . El liderazgo ya no se explica en función de rasgos y atributos fijos, sino que es concebido como resultado de la interacción social, del "papel" que juegan algunos individuos y de las esperanzas mutuas de líderes y seguidores.[47] Aparece como elemento fundamental la identificación de un individuo o comunidad con ciertos elementos materiales o espirituales de un grupo determinado, los cuales eventualmente pueden ser modificados en función de los intereses concretos a los que se aspira. En el Estado moderno, el líder y sus partidarios ya no se influyen recíprocamente de forma directa sino que se relacionan indirectamente a través de una serie de personas que desempeñan diferentes cargos en el sistema político.[48]

Ahora bien el poder es una dimensión de todas las relaciones sociales, incluidas las económicas, pero en el capitalismo el poder del estado cobra especial relevancia dado el carácter abstracto (separado) de la instancia estatal respecto de la sociedad, y su función de centro nodal o elemento cohesionador del conjunto de los niveles de la estructura social. La cohesión estatal de las

---

[45] Seligman. 1975, *op.cit.*, p. 603.
[46] Macfarland R. 1969. *Poder y Liderazgo en la Sociedad Pluralista.* Citado por Zabludovsky G. 1998, *op.cit.*, pp. 160-166, 175.
[47] *Ibidem*, p. 154.
[48] Zabludovsky. 1998, *op.cit.*, p. 26.

formaciones sociales capitalistas indica que nos encontramos en presencia de sociedades divididas en clases y cuya reproducción esta mediada por la intervención de aparatos especializados en la coacción y el consenso orientados al mantenimiento del orden social.

El principio de la autonomía relativa del Estado alude a una doble situación: autonomía relativa de la instancia político-estatal en la que se verifican prácticas de lucha y alianzas por el control del Estado entre las distintas clases, fracciones y grupos sociales organizados políticamente; y autonomía relativa de la clase dominante respecto al poder del estado por la cual el conjunto de los aparatos de estado no pueden ser vistos como instrumentos directos de la dominación política de clase sino que, a su vez imponen la presencia de su materialidad y la lógica de su reproducción y funcionamiento limitando las tendencias instrumentistas de las clases en grados variables según los caso históricos.

I.2.2.- Poder y dominación

El término poder adquiere distinto significados desde dominio, imperio, hasta la facultad de que dispone el individuo para mandar o ejecutar. En este sentido es importante señalar que el poder siempre ha estado asociado al individuo, así Aristóteles observó que *"... la distinción entre poder político y el poder real, estímase que será real cuando se trate de un poder personal, y que ...será político cuando el mismo sujeto es alternativamente gobernante y*

gobernado, ..."[49]. Aquí Aristóteles hace una distinción muy importante entre el poder real y formal, ya que el segundo supone el establecimiento de cierta organización política que implica gobernar y ser gobernado de manera alterna, hecho que en el poder real no aparece, es decir, hablamos de un dominio que escapa a la propia ley. En fenomenología del poder Sánchez Vázquez señala que,

> "El poder político es, en primer lugar, dominio que se asienta en definitiva en la violencia... Pero el poder no solo establece su dominio por esta vía; aspira a su reconocimiento por los dominados y, justamente por ello, el dominio se busca, también ... por la vía del consenso."[50] En este sentido tanto el poder político como el poder real ".. no establecen una distinción cualitativa en su naturaleza... el poder se asienta en definitiva en la fuerza y en las instituciones destinadas a ejercerlas" de ahí que "Poder, dominio y fuerza no pueden superarse."[51].

Por su parte Hobbes y de acuerdo a nuestro señalamiento que el poder esta asociado al hombre, señala que,

> "El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro...Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como fuerza, belleza prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son instrumentales aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte. El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado; Por consiguiente, tener siervos es poder; tener amigos es poder, porque son fuerzas unidas. También la riqueza, unida con la liberalidad, es poder, porque procura amigos y siervos. Reputación de poder es poder, porque con ella se consigue la adhesión y afecto de quienes necesitan ser protegidos. Las ciencias constituyen un poder pequeño, porque no es eminente,

[49] Aristóteles, 1992. *Política*, Ed. Porrua, México, Libro Primero, p. 157.
[50] Sánchez, V.A., 1999. *Entre la realidad y la utopía*. FCE, 1ª Edición, México, 1999, pp.13-14.
[51] Ibidem, pp.14-15.

y por tanto no es reconocido por todos. Ni está en todos, sino en unos pocos, y en ellos sólo en pocas cosas. En efecto, la ciencia es de tal naturaleza, que nadie puede comprenderla como tal, sino aquellos que en buen parte la han alcanzado".[52]

Como vemos Hobbes señala al hombre como el portador fundamental del poder, así mismo hace una diferencia entre poder natural, de entre los cuales aparece la inteligencia y la fuerza, así como el poder instrumental que sumado a la fortuna (económica) sirven como instrumento para el incremento del poder. En la perspectiva hobbesiana el mayor poder está en el Estado, sin embargo es menester observar que un elemento importante del poder es la riqueza, dado que "procura amigos y siervos".

Desde la perspectiva weberiana el concepto de poder es relacional puesto que alude a una capacidad virtual, presente en las relaciones sociales; Weber señala que el *"Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera sea el fundamento de esa probabilidad."*[53] Definido así el concepto de poder es extenso y limita su utilidad analítica específica. Weber lo reconoce al afirmar que el poder es una noción "sociológicamente amorfa".

En cambio la dominación es una potencia en acto, *"...Entendemos por dominación un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (mandato) del "dominador" o de los "dominadores" influye sobre los actos de otros (del "dominado" o de los "dominados"), de tal suerte que (...) estos actos tiene lugar como si los dominados hubieran adoptado por si mismo y como máxima de su*

---

[52] Hobbes T, 1992. *Leviatan* , FCE, 5ª Reimpresión, México, pp.69-70.
[53] Weber, *op.cit.*, p. 43.

obrar el contenido del mandato."[54] Sin embargo Weber mantiene una definición de dominación más cercana a la de poder: "Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas." [55] . En este sentido encontramos que en la primera definición la "probabilidad" ha desaparecido y la dominación aparece como el poder puesto en práctica.

Dentro de la concepción weberiana del poder, es necesario especificar sus formas, por lo que es importante dilucidar la noción de poder político. Existe un tipo de relación social que Weber llama asociación y que se caracteriza por:[56]

a) definir los límites que lo separan del entorno;
b) establecer un orden interno;
c) organizarse jerárquicamente distinguiendo, como mínimo, entre un dirigente y los demás miembros de la asociación;
d) otorgarle al dirigente la función de cautelar la vigencia del orden dotándolo, eventualmente, de un cuadro administrativo.

Una asociación es de dominación cuando su continuidad temporal y su funcionamiento están fundados en un orden interno que obliga a los dominados a obedecer los mandatos de los dominadores. El orden se refiere a las condiciones, circunstancias momentos, etc., en que los dominados deben someterse a los mandatos y, aunque su formulación habitual sea normativa y jurídica, este orden puede ser consuetudinario y para que exista basta definir

---

[54] *Ibidem*, p. 699.
[55] *Ibid* p. 43.
[56] *Ib*, p. 39.

los límites de la asociación, sus jerarquías y las obligaciones de los dominantes y los dominados. Así una asociación de dominación es una asociación política cuando:

a) opera en un "ámbito geográfico determinado";
b) su "existencia y la validez de sus ordenaciones" están garantizadas "de un modo continuo por la amenaza de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo.[57]

La fuerza física simbólica (amenazas) y real (aplicación) es la nota distintiva de la asociación política y la forma mas característica, difundida y desarrollada de asociación política es la estatal. *"Por estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la media en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente."*[58]

En el estado el recurso a la coacción física está legitimado, pero es siempre su "razón última": *"Es de suyo evidente que en las asociaciones políticas no es la coacción física el único medio administrativo, ni tampoco el normal. Sus dirigentes utilizan todos los medios posibles para la realización de sus fines. Pero su amenaza y eventual empleo es ciertamente su medio específico y, en todas partes, la "última ratio" cuando los demás medios fracasan."*[59]

Es importante señalar que Weber no define al Estado por sus fines, sino por su medio específico, dado que los fines del Estado son múltiples y

---

[57] *Ib*, p. 43.
[58] *Ib*, pp 43-44.
[59] *Ib*, p. 44.

complejos y, lo más importante, siempre está latente la posibilidad de que su medio específico se convierta en fin: "Desde el cuidado de los abastecimientos hasta la protección del arte, no ha existido ningún fin que ocasionalmente no haya sido perseguido por las asociaciones políticas (...) Solo se puede definir, por eso, el carácter político de una asociación por el medio -elevado en determinadas circunstancias al fin en sí- que sin serle exclusivo es ciertamente específico y, para su esencia, indispensable: la coacción física."[60]

Por su parte Foucault señala que,

> "El Poder es inmanente y omnipresente; Omnipresencia del poder no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. El poder es una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanente al dominio que se ejercen; Las relaciones de poder no son externas a los procesos económicos, al conocimiento o a las relaciones sexuales: les son inmanentes; El poder no se adquiere ni se arranca ni se comparte; El poder viene de abajo: no hay oposición binaria entre dominadores y dominados; Es inútil buscar el estado mayor que preside la racionalidad del poder, ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos de estado; En donde hay poder hay resistencia, por eso mismo ésta no es exterior al poder; Las resistencias forman un reverso siempre pasivo de la dominación esencial, condenado a la derrota infinita."[61]

Los planteamientos del autor guardan bastante relación con lo expuesto por Weber, en el sentido que el poder es "sociológicamente amorfo", ya que para Foucault el "poder es una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanente al dominio que ejercen". Observamos que el poder sigue asociado al dominio y la fuerza, sin embargo un elemento importante es la presencia de la

---

[60] *Ib*, p. 44.

[61] Foucault, M., 1979. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*. Ed. Siglo XXI, 1ª. Ed. México, pp.113-19.

"resistencia" a ese mismo poder, situación que como veremos mas adelante, señala Esteban Krotz como "contrapoder" y Sánchez Vázquez como "oposiciones". Sin duda un factor relevante en Foucault es que "el poder no se adquiere ni se arranca ni se comparte", sino se ejerce.

Ahora bien si la coacción física es el medio específico de las asociaciones de dominación política, éste se da combinado con otros medios y no siempre directamente utilizado. Al respecto Giménez describe como formas típicas de dominación política:[62]

1. Dominación pura: su medio característico es la violencia física, efectiva o simbólica, y sus mandatos son obedecidos en términos de una aceptación fundada en el temor, así la sanción física es más costosa que acatar el mandato.
2. Dominación por autoridad: su medio característico es el consenso producido por un conjunto de creencias compartidas sobre la legitimidad de los mandatos. Las ideologías legitimadoras pueden ser tradicionales o innovadoras. Las primeras son propias de las sociedades donde dominan estructuras ideológicas basadas en la costumbre. Las segundas responden a la emergencia social de nuevas expectativas encarnadas en un "profeta" o "jefe carismático".
3. Dominación por dirección: su medio característico es la "competencia técnica" de los dirigentes. Los dirigidos obedecen porque establece un calculo racional que les permite reconocer una competencia específica en los dirigentes a los que les delegan poder. El poder de dirección es un poder delegado y por tanto temporal, reversible y acotado a una función específica.

En la práctica ninguna de estas formas de dominación se da de manera pura, las modernas sociedades capitalistas combinan las tres formas. La tendencia destructiva de la dominación pura se frena con alguna dosis de consenso (autoridad). El mantenimiento del consenso se funda en la

[62] Gimenez G. 1981. *Poder, Estado y discurso*. UNAM, Mimeo, México. pp. 4 y 55.

demostración de una cierta competencia (dirección) por parte de los mandatarios. Y la dirección necesita de la fuerza para reprimir a los que no respetan las reglas. Los medios de dominación política (represivos e ideológicos) tiene la forma de un conjunto de aparatos o instituciones que garantizan el cumplimiento de los mandatos dentro de un territorio. Este poder instituido que mantiene "con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física" es lo que se denomina Estado, según la célebre definición weberiana.

En este sentido Cardiel señala que,

> "Poder es, en términos generales, la facultad que permite determinar la conducta de los demás...así el poder, en la esfera de las relaciones humanas, es el factor que permite explicar la conducta social. El fenómeno de poder implica lo que se llama dominación...los fenómenos de poder son fenómenos de dominación. El término de poder deriva de "dominus" que significa señor, el que ordena, el que manda, el que impone las leyes."[63]

De lo cual desprendemos que será el Estado quien imponga las leyes, lo cual permite explicar las relaciones humana y por ende, la conducta social. Ya en Giddens encontramos el poder asociado a las "estructuras de dominación", es decir el binomio poder-dominación aparecen articulados, así observa que,

> "El poder ...se genera en la reproducción de estructura de dominación y a través de estas. Los recursos que constituyen a estructuras de dominación son de dos clases: de asignación y de autoridad. Los primeros se refieren a las materias primas, energía, instrumentos de producción y tecnología. Los de autoridad se dan en la organización de un espacio social en la organización y relación de seres humanos y autodesarrollo."[64]

---

[63] Cardiel R. R., 1978. *Curso de Ciencia Política*. Ed. Porrua, México, pp. 2-3.
[64] Giddens, A., 1998. *La constitución de la sociedad*. Amorrortu editores, Buenos Aires, Arg., p. 284.

Este planteamiento guarda relación con el análisis marxista de base y superestructura, sin embargo lo importante por destacar es que le poder adquiere una dimensión de carácter "estructural" y que no necesariamente siempre debe asociarse con el Estado, dado que el poder como señala Sánchez Vázquez, *"tiende a socializarse, a penetrar por todos los poros del cuerpo social".*[65] Ahora bien, hasta aquí se ha señalado y teorizado sobre el poder en lo general, razón por la cual es importante analizar lo que otros autores expresan con relación al poder en el ámbito indígena que es nuestro objeto de estudio.

Así Bartolomé en identidad y poder, observa que,

> ".....es importante dilucidar el contenido atribuido al concepto "poder",..... para los indígenas el poder deriva de responsabilidades sociales que suponen la obligación de ejercerlas en beneficio de la comunidad. Las posiciones políticas (por ejemplo el sistema de cargos) no son asumidas como espacios de poder, de dominio sobre otros, sino de servicio público, lo que conlleva la necesidad de desempeños socialmente adecuados. Por supuesto que estas normas ideales tienen su contraparte conflictiva en el nivel del ejercicio del poder personal (por ejemplo la brujería o el caciquismo). Sin embargo, en general se podría proponer que dentro de las comunidades indígenas pertenecientes a la tradición mesoamericana ni la acción política ni la delegación primaria del poder tiene una orientación individual, sino pública. ... se puede proponer que la incompatibilidad de las lógicas referidas al poder y la acción política influyen en las configuraciones interétnica con mayor intensidad de lo que se ha supuesto tradicionalmente. Por otra parte, quizá uno de los rasgos mas críticos de la vida política mexicana radique en el culto del poder. La veneración del poder tiene sus raíces en el pasado, pero no en la sociedad prehispánica, como lo pretenden algunas ópticas esencialistas, sino en la formación social instruida durante la Colonia y después de la independencia. Se construyó así un concepto social individualista y totalitario del poder, entendido como

[65] Sánchez, V.A., *op.cit.* p.14.

un atributo que pasa a ser de la persona y no de la posición o cargo que ésta ocupa."[66]

En primer lugar y como anteriormente hemos señalado, el poder no está divorciado del factor fuerza y denominación, de ahí que suponer que el poder indígena deriva en responsabilidades benéficas para la comunidad es soslayar que el propio sistema de poder imperante en el país tarde o temprano impele a estas comunidades de sus dictados y condiciones; Chamula es un buen ejemplo.

En segundo lugar, al señalar que "Las posiciones políticas (como el sistema de cargos) no son asumidas como espacios de poder..., sino de servicios público...", el autor de manera supina olvida que este "sistema" hoy ofrece una gama multifacética de existencia en las comunidades indígenas, y que ofrece diferentes "servicios públicos" contradictorios y en contra del principio indígena; Chamula y Zinacantan dan muestra de ello. En tercer lugar, el reconocer que estas "normas ideales" tiene un contrapoder personificado, entre otros, por el cacique da cuenta de lo teorizado anteriormente. En cuarto lugar, sin definir que entiende por "delegación primaria del poder", asume que el poder no es individual, sino publico, hecho por demás inconsistente con su argumentación ya que el mismo observa que "se podría proponer ", la no existencia de un poder individual.

Finalmente afirma que "... la vida política mexicana radica en el culto del poder", olvidando que todo Estado-Nación tiene como fundamento esa

[66] Bartolome M. A., 1997. *Gente de Costumbre y Gente de Razón*. Ed. Siglo XXI-INI, 1ª. Ed., México, pp. 69-70.

característica, asimismo señalar que el poder existe de la colonia a la fecha, es simplemente corregir absurdamente la estructura de poder existente entre por ejemplo los aztecas y los mayas, dado que justamente su "imperio" estuvo basado en el sometimiento por la fuerza de varias tribus, hecho que derivó en una dominación persistente. Conforme a lo anterior podría decir que "la delegación primaria del poder" justamente se dio antes de la conquista y que ese "culto del poder" desde la colonia, se ha transformado hasta adquirir las características actuales.

Por otro lado es importante analizar a Krotz, ya que al igual que Guiddens nos habla de estructuras de poder, razón por la cual lo citare ampliamente. Así al referirse a la cultura política señala que,

> "Puede definirse cultura política como el universo simbólico asociado al ejercicio y las estructuras del poder en una sociedad dada ...., los fenómenos del poder se identifican con la organización estatal de la sociedad. Aceptar esta errónea apreciación limitaría de modo extremo el campo de estudio de lo político y de la cultura política. Por otra parte, su rechazo vuelve enseguida visible el carácter intrínsecamente dialéctico de las relaciones de poder. Es decir, como aspecto de toda relación social, el poder es analizable y comprensible sólo en relación con un contrapoder. .... Así, el estudio del poder pone al descubierto la incesante conflictividad de las relaciones y los sistemas sociales en sus diferentes niveles. Esta conflictividad, que es calidad normal y de ninguna manera patológica de la vida política, se expresa en y es originada por las múltiples oposiciones y alianzas explícitas e implícitas que se construyen y se modifican entre los actores sociales individuales y colectivos; al mismo tiempo pone de manifiesto el carácter procesual de toda realidad social.
>
> Esta es, naturalmente, consecuencia de su historicidad; por más que pueden ser difundidos y refuncionalizados y resignificados en muchas parte épocas, los símbolos siempre son creaciones o adaptaciones de una cultura particular, y, por lo tanto formulados y comprendidos en un contexto cultura específico. También por ello la existencia de símbolos compartidos de manera idéntica por todos los integrantes de un grupo social es más la excepción que la regla.

> También el intento de entender el universo simbólico asociado al poder abre un campo de tensiones a pesar de que una persona o un grupo acepto racionalmente determinada situación e poder, ésta puede provocarle repulsión; a pesar de que se tenga conocimientos rudimentarios o incluso equivocados sobre determinada situación política, se puede estar en la necesidad de tomar decisiones basadas en ello, etcétera. Y finalmente, hay que considerar también que frente a un mismo problema suele haber, incluso en los términos de un solo lenguaje o de una misma cultura, más de una alternativa para abordarlos.
>
> Entender por cultura política, ante el trasfondo de lo que se acaba de esbozar, el universo (o los universos) simbólico(s) asociado(s) al ejercicio y a las estructuras de poder, tiene dos implicaciones para la concepción y el estudio empírico de la misma. Por una parte, resulta evidente que el estudio de una cultura política normalmente se encuentra referido a otras. Esta multiplicidad de culturas políticas en una población dada no es, sin embargo, simple diversidad. También hay divergencia y oposición –igual que en las formas de ejercer y estructurar las relaciones de poder -. La contraposición puede ser expresada de manera más clara en los términos tradicionales de legitimación y deslegitimación, usándolos, en concordancia con lo anteriormente señalado, no como términos que describen situación, sino procesos: legitimación como intento de construcción de un consenso frente a elementos que tratan de impedirlo o de destruirlo; deslegitimación como intento de cuestionar desde sus raíces el consenso existente y de impedir su reproducción". [67]

La cultura política en una sociedad determinada tiene como fundamente el "universo simbólico" en el ejercicio y estructuras del poder, sin embargo considera que limitar el análisis de estos elementos exclusivamente al Estado, reduce aún más el estudio del Poder. En este sentido para el autor el poder es "analizable y comprensible" solamente a través de un proceso dialéctico, es decir, por medio de su contrapoder. Este planteamiento guarda relación con lo expuesto por Foucault, en el sentido de que "Las resistencias forman un reverso

---

[67] Krotz, E., 1997. *La dimensión utópica en la cultura: Perspectivas Antropológicas*. En Culturas Política de fin de Siglo. Juan Pablos Ed. FLCS, México, pp. 39,41-3.

siempre pasivo de la dominación esencial,.." y con Sánchez Vázquez, al observa la "oposición social" al poder establecido.

Krotz considera este contrapoder como un proceso dialéctico de una sociedad determinada, dado que la existencia de conflicto es mas de carácter natural que patológicos, de ahí que en el ejercicio y estructura de poder, su contrapoder estaría integrado por alianza entre los diferentes actores tanto individuales como colectivos. Al considera a la cultura política como un "universo Simbólico", el autor observa que estos son siempre creaciones o adaptaciones de una cultura determinada en donde el hombre aparece como elemento central de su definición, sin embargo para Krotz los "símbolos compartidos de manera idéntica... es más la excepción que la regla".

Para Krotz el estudio empírico del ejercicio y las estructuras del poder, implica el análisis de la multiplicidad de culturas política en una población determinada, dado que normalmente están referidas a otras. En cuanto al contrapoder este puede analizarse por medio del proceso de legitimación y deslegitimación los cuales como proceso dialéctico implica ubicar el consenso-discenso en una sociedad determinada.

I.2.3.- Clientelismo y Poder

En este punto seguiremos la propuesta teórica de Graziano [68] quien distingue entre un clientelismo "tradicional" y un clientelismo " de masas". Así tenemos que por sus características generales el clientelismo es una relación:

[68] Graziano L. 1979. *Clientelismo*. La Nueva Italia. Firenze Mimeo. pp. 10-38.

1. Desigual entre un patrón y un cliente, entendidos como roles que ponen en interacción a personas de diferente estatuto económico y social, o sea, a personas con acceso desigual a recursos económicos, políticos, culturales, etc. Esta desigualdad, que está en la base de la relación, se expresa también en los resultados de la misma la desigualdad de posiciones sociales y acceso a los recursos que tienen, inicialmente, los patrones y clientes reaparecen en los resultados del intercambio reforzando los privilegios del patrón y la sumisión de los clientes.
2. De reciprocidad: en la que se intercambian "favores", entendiendo por tales desde riquezas materiales hasta asistencias de trabajo, apoyo político, consejos, protección, etc. La reciprocidad no supone equivalencia en los intercambios, ni siguiera supone que lo que se intercambia sea de la misma naturaleza. Aquí reciprocidad significa que entre ambos polos de la relación clientelística existe el acuerdo tácito de que los favores serán retribuidos cuando se reclamen y no está mediada por forma alguna de contrato escrito o verbal.
3. De amistad instrumental: instrumental, porque la relación es pragmática y los individuos concurren a ella orientados por el beneficio que esperan obtener o impulsados por la necesidad que precisan satisfacer, amistosa, porque está constituida de un conjunto de elementos culturales, más o menos ritualizados y variables según las tradiciones de cada sociedad, que "ocultan " o "disfrazan" su carácter instrumental.
4. Personal: es una relación "cara a cara" establecida por individuos que personifican roles de patrón y clientes, pero se entabla y mantiene en base de cumplimiento de una expectativa de reciprocidad compartida.

La desigualdad y reciprocidad giran, en última instancia, en torno a la necesidad que tiene los clientes de acceder a algún recurso monopolizado por el patrón (tierras, relaciones políticas, medios de comunicación, etc.) y a la necesidad que tiene éste de dotarse de una base de productores y/o apoyos políticos para sustentar, consolidar y desarrollar posiciones de predominio social. La amistad instrumental y personificación se relacionan con el hecho de que en el clientelismo existe una tensión entre su carácter instrumental y su forma personal, cara a cara, que socializa la relación encubriendo su fondo pragmático. Desde el punto de vista del poder un patrón puede disponer de apoyos políticos a cambio de beneficios económicos y/o de protección social y

construir una red de relaciones clientelares que conformen una base electoral o una fuerza movilizable.

Aún cuando los roles de patrón y cliente se despersonifican y el lugar de los individuos es ocupado por organizaciones sociales, los apoyos siguen dándose en los términos pragmáticos del instrumentalismo en el intercambio de favores, Graziano propone hablar de "clientelismo de masas", entendiendo por tal, una relación que mantiene todas las notas del clientelismo, menos su carácter personal, donde los individuos involucrados concurren encarnando alguna categoría social (obreros, empleados públicos, afiliado a un sindicato o a una partido político, etc.) pero siempre movidos por las ventajas particulares que esperan obtener. Ahora no se recibe la tutela de tal o cual patrón personificado, sino la de una institución a la que se le brinda apoyo a cambio de favores. Pero no sólo los clientes "sociales " buscan patrones "institucionales", también estos últimos tratan de organizar a sus bases sociales como clientelas corporativizadas enfatizando los aspectos instrumentales de la relación.

Según Graziano, esta tendencia al clientelismo de masas solo puede ser contrarrestada por la "reforma burocrática" de los aparatos de Estado, que supone la superación del instrumentalismo particularista en las relaciones políticas (partido-militantes: sindicato-bases: estado-clases), anulando el utilitarismo en aras de una cierta "neutralidad" institucional. Esto es, logrando que las instituciones estatales, partidarias y corporativas funcionen con base en las leyes, reglamentos, ordenanzas, etc. que las fundan y regulan y no con base en los intereses particulares de los ocupantes de los cargos directivos.

Esto no supone anular el carácter clasista del Estado y sus aparatos, sino fundar un sustrato legal que fije las "reglas del juego político", dado que la reforma burocrática implica introducir entre los titulares y los cargos la mediación de controles legales despersonalizados, pero no supone que estos controles sean una barrera a la emergencia del interés de clase. La reforma burocrática obliga a que la clase dominante ejerza su poder más como dirección que como autoridad o como dominación pura.

> "Las reglas burocráticas impiden solo la manipulación de la burocracia, no el acceso privilegiado a los cargos y a los recursos por parte de quien reúne los requisitos (de instrucción, de patrimonio, etc.) para administrar. El poder de los grupos dominantes no puede menos que obtener ventajas con este uso más seguro y refinado de la hegemonía de clase."[69]

Con el fin de precisar concepto vertidos en este punto, diremos que la burocracia en un medio de administración y gestión, que consiste en la reglamentación despersonalizada de todas y cada una de las esferas públicas sujetas a regulación estatal. Este medio, constituido por el conjunto de reglamentaciones legales que ordenan y fijan los procedimientos de intervención estatal, está integrado a una forma de dominación específica que Weber denomina "legal burocrática"; Giménez "dirección" y que Borricaud, resume como sigue:[70]

1. Autoridad delimitada mediante reglas estipuladas según criterios impersonales y no-arbitrarios.
2. "Actitud regular continua" en el manejo de los asuntos oficiales.
3. Cargos ejercidos bajo supervisión jerárquica.

---

[69] *Ibidem*, p. 293.

[70] Borricaud F., 1970. *La Oligarquía en Perú, tres ensayos y una polémica*. Diógenes. México. pp. 396-397.

4. Separación entre el titular del cargo, el cargo mismo y los "recursos de gestión".
5. Trámites con base documental.

La reforma burocrática consiste, entonces, en la emergencia de la forma de dominación burocrática en el Estado, conformando un proceso por el cual se va imponiendo la mediación del reglamento burocrático en la selección de los titulares de los cargos y el ejercicio de los mismos.

En el caso del poder local y municipal en el campo mexicano, es factible pensar que la "reforma burocrática" no se ha llevado a cabo y, mas bien, se manifiestan fuertes tendencias a la manipulación pragmática y particularista de los aparatos del Estado. Sin embargo la ausencia de reforma burocrática no significa ausencia de burocracia, así como la existencia de burocracia, no supone automáticamente "neutralidad burocrática" en la administración de los asuntos públicos. Así observamos que el Estado puede estar organizado formalmente como aparato burocrático y, sin embargo ser objeto de una instrumentalización directa por parte de los titulares de los cargos, los grupos y clases sociales a los que pertenecen.

Bajo esta perspectiva la burocracia es un tipo ideal de funcionamiento del Estado y la reforma burocrática es el proceso por el cual se verifica la aplicación de la norma burocrática en la realidad, en el que es posible llegar a un óptimo de acercamiento al tipo ideal, pero jamás coincide con él plenamente y las burocracias reales suelen preexistir a la reforma burocrática constituyéndose en el principal obstáculo para su realización.

Ahora bien el concepto de "facción" alude a una forma de agrupamiento y movilización social que no responde a la forma clasista de alineación política. Mientras en los conflictos clasistas lo sujetos movilizados se agrupan a partir de cortes horizontales que incluye a individuos de similar situación social en términos socioeconómicos y de similar adhesión ideológico-política en términos de la orientación de la acción, existen formas de agrupamientos políticos que atraviesan verticalmente a las clases sociales definidas a nivel socioeconómico entre las que interesa destacar a la descrita con la noción de "facción".

Alavi, define a las facciones políticas como:

> "I)...grupos que emergen durante el conflicto: II) son grupos políticos que participan en un conflicto organizado sobre los usos del poder político; III) no son grupos corporativos: básicamente no son permanentes aunque puedan durar largos periodos de tiempo a diferencia de los linajes que existen por adscripción de los miembros y son permanentes); IV) son reclutados por un líder; los miembros pueden pertenecer a facciones únicamente gracias a la actividad del líder, puesto que la unidad no tiene existencia corporativa ni un único principio claro de reclutamiento. El líder, al ser el responsable de la organización del personal de la facción suele ser un individuo con mayor poder político que cualquiera de sus seguidores; V) " ... los miembros de las facciones se reclutan según distintos principios", o lazos con el líder de la facción"[71]

Resumiendo, las "facciones" son agrupaciones políticas verticales no corporativas que surgen y se mantienen en función de un conflicto en torno al poder y cuyos miembros son reclutados por un líder con mayor poder político. La facción política se distingue de otras formas de agrupamiento vertical, como por ejemplo de un partido político policlasista, en el cual su participación se

[71] Alavi H., 1976. *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Cuadernos Anagrama No. 128. Barcelona. p. 92.

limita a la existencia y duración del conflicto, en donde el centro y reclutador es el líder que mantiene una relación personal con los seguidores.

Así definidas, las facciones políticas estarían constituidas por el accionar del líder que las recluta. Como observa Alavi[72], esta es una definición voluntarista que ignora las determinaciones estructurales presentes en toda sociedad. Si bien las facciones son reclutadas por un líder en la coyuntura de una conflicto de poder, "estos agrupamientos verticales no se dan en una situación de indeterminación", sino que siguen tendencialmente la forma impuesta por las relaciones clientelísticas preexistente a la movilización faccional. Relaciones clientelísticas que a su vez, se asientan sobre condiciones de existencia que impulsan a los sujetos a establecerlas y reproducirlas.

En el ámbito sociorural, donde el capital subsume al trabajo campesino, las clientelas son frecuentemente estructuradas en torno a algún recurso económico monopolizado por el patrón (créditos, demanda de productos, transporte, puesto de trabajo, medios legales de dotación de tierras, influencias políticas, etc.)";...se conciben como detentadores locales de poder o bien como emprendedores políticos manipuladores que organizan grupos políticos con sus séquitos de jornaleros, aparceros y otros dependientes económicos (...) y alianzas con otros grupos o individuos influyentes"[73]

---

[72] *Ibidem*, p. 109.
[73] *Ibid*, p. 90.

La solidaridad política hacia el líder que los clientes económicos despliegan en la movilización faccional, no se agota en las determinaciones provenientes de los lazos de dependencia económica, lazos que en definitiva son de explotación encubierta por la ideología de la reciprocidad. La relación patrón-cliente, asimétrica por definición, y que no es percibida directamente como tal por los sujetos que la entablan, recibe reforzamiento de dos estructuras que penetran e influyen los agrupamientos horizontales de las clases: las estructuras de parentesco y la estructura política. El parentesco, real o ficticio, introduce en la relación patrón-cliente, elementos paternalista que atenúan su carácter instrumental, recrean la ficción de la reciprocidad y estrechan "aparentemente" la distancia de clases fijada por los distintos niveles socio-económicos de los sujetos involucrados.

Una estructura clientelística de base económica y reforzada por lazos de parentesco consanguíneo o real, encuentra su extensión limitada al número de descendientes y al número de mujeres disponibles para ceder en matrimonio. El establecimiento de lazos de parentesco ficticio por medio del compadrazgo, apadrinamiento, etc., permite la ampliación de la red de influencias e incorpora un elemento ausente en los lazos consanguíneos: la voluntad del sujeto que visualiza las ventajas del nexo. Pero el carácter personal de la relación limita la voluntad del patrón (que se orienta a ampliar indefinidamente sus parentescos ficticios), suponiendo que la expansión voluntarista de los parentescos ficticios actúe en situación de abundancia de recursos humanos y de medios materiales, o sea que exista el número suficiente de clientes potenciales y el patrón disponga de los medios materiales mínimo para consolidar su clientela. Esto

con fundamento en el hecho de que la relación clientelística no es una mera ilusión ideológica, sino que compromete la reciprocidad de ambas partes a cederse beneficios.

Por otro lado, la estructura político-administrativa del Estado conforma un conjunto de posiciones intermedias entre los distintos niveles nacionales, regionales y locales reforzando el poder económico y social de sus integrantes y mejorando sus posibilidades de acumulación y acceso a recursos económicos que, como la tierra, el riego, el crédito, etc., son objeto de control y supervisión estatal. La confluencia de poder económico y el acceso directo o indirecto a los cargos de la estructura política en una persona o en un grupo cerrado y reducido, consolida a sus clientelas y es condición clave para su ampliación.

I.2.4.- Caciquismo y Oligarquía

Como acercamiento conceptual y considerando que representan modalidades distintas de dominación, las llamaremos de autoridad con base clientelística. Definiendo al caciquismo, Paré lo caracteriza como:[74]

1. Un fenómeno secular: de la colonia a nuestros días;
2. Con un conjunto de notas invariantes: ejercicio informal y personal del poder; en zonas rurales y áreas restringidas (nivel local o, a lo sumo regional); con funciones de mediación entre las bases locales y las instancias superiores de poder; basado en la manipulación y el control de los canales de comunicación.

Sin embargo el carácter secular debe matizarse, dado que por ejemplo Buve[75] muestra que, en la historia de México, han existido "cacicazgos" de

[74] Paré L. 1972. *Diseño Teórico para el estudio del caciquismo en México.* Revista Mexicana de

diversos tipos basados en el modelo diádico patrón/cliente; patrón hacendado/cliente indígena; patrón militar/cliente campesino movilizado; patrón comerciante/cliente productos. Cada una de las cuales ha existido en diferentes momentos históricos encarnando distintas modalidades de articulación entre las tendencias del estado nacional y de los patrones regionales.

La informalidad en el ejercicio del poder político tampoco es una nota constante del caciquismo, así lo reconoce la autora cuando menciona que: "Aunque el caciquismo es un fenómeno que corresponde a la organización informal del poder, no excluye la participación del cacique en el sistema formal, participación necesaria con el fin de anudar nuevas relaciones políticas."[76]

El ámbito de operación del cacique: zona rural, área restringida, no es un atributo constitutivo de esta forma de dominación sino, una consecuencia de ella. El aspecto rural está dado por el tipo de recursos que controla que han sido históricamente agrarios, pero no existe razón alguna para agotarse en ellos. Lo reducido en que opera el caciquismo es consecuencia del carácter personal de las relaciones clientelísticas sobre las que asienta su poder.

Sus funciones de mediación son evidentes. Al ser el cacique el "hombre fuerte" de la localidad todos los asuntos económicos, políticos y sociales de importancia pasan por el tamiz de su control personal. El acceso a los canales de comunicación es la clave de su posición preeminente dentro de la

---

sociología, Vol. 34, No. 2. México. p 337.

[75] Buve R., 1974. *Patronaje en las zonas rurales en México.* Estudios Latinoamericanos y del Caribe, No. 16. México. p.80.

[76] Paré L., 1972, *op.cit.*, p. 49.

comunidad dado que un cacique que domina plenamente una región es, al mismo tiempo, el principal canal de comunicación con el exterior.

Conceptualmente diremos que el caciquismo es una forma de dominación por autoridad basada en el establecimiento de clientelas personales en virtud de la propiedad y/o control de recursos económico, políticos y sociales, constituyendo estructuras de mediación entre los niveles locales de poder y la sociedad global.

Ahora bien, en caso de la dominación oligárquica se presentan similitudes y diferencias con el caciquismo, comenzaremos por precisar una definición y evaluar sus características para luego intentar una comparación entre las dos. Para Castillo, aparece como: "Grupo de personas con lazos de parentesco que actúan solidariamente y que utilizan como base de poder la explotación de recursos agrarios." El concepto de oligarquía trasciende al de familia dado que: "... no basta que haya lazos de parentesco sino que es necesario que éstos sean utilizados funcionalmente como mecanismo para poder actuar hacia una finalidad."[77] Al definir a la oligarquía como grupo es necesario distinguir dos tipos de relaciones: las establecidas al interior del grupo y las de éste y su entorno exterior. Hacia adentro del grupo las relaciones se basan en los parentescos reales (consanguíneos y políticos) con el fin de establecer alianzas que a la vez que incluyan a ciertos titulares de patrimonios hereditarios excluyan a otros.

---

[77] Castillo V, G. 1976. *Política y Sociedad en México: el caso de los altos de Jalisco.* Prologo. Ediciones SEP-INAH. México. p. 7.

Mientras las alianzas matrimoniales permiten incrementar los patrimonios previendo que los sujetos concurrentes a ellas sean herederos solventes, las normas legales de la herencia - al prescribir el reparto patrimonial entre los descendientes- tienden a subdividirlos.

Ante los efectos atomizadores de la herencia, la oligarquía desarrolla estrategias de preservación de los patrimonios que pueden describirse así:

1. Limita el número de los herederos potenciales "desconociendo" sus conexiones con algunos familiares. Por ejemplo, deshereda a sus hijos "naturales" y, en muchos casos, a algunos de sus hijos "legítimos";
2. Establece como norma interna de la familia la obligación de "vender" las tierras heredables al mayor de los hijos varones o a otro beneficiado por la elección paterna como apto para continuar con la empresa familiar. En la mayoría de los casos la "venta" es transada a precios y plazos de pago favorables para el nuevo latifundista;
3. Favorece el establecimiento de algunos familiares fuera de la zona y les facilita medios económicos a cuenta de la herencia;
4. -Fomenta alianzas matrimoniales entre miembros de la familia (solo quedan excluidos los matrimonios entre hermanos), o entre miembros de familias distintas pero dentro de la misma oligarquía.

Las estrategias 1, 2 y 3 tienen efectos preservadores del patrimonio pero no lo incrementan. La cuarta, en cambio, consigue ambos objetivos y es ampliamente utilizada.

> "La herencia es un sistema de transacciones entre padres e hijos y regula, por tanto, relaciones familiares. Las formas de herencia tienen al mismo tiempo consecuencias económicas y no pueden ser tratadas como algo separado de las formas de acumulación de capital que existen en el sistema económico nacional y regional."[78]

Hacia afuera el grupo oligárquico establece dos tipos de relaciones: relaciones clientelísticas con sus arrendatarios y jornaleros estables y alianzas

[78] Archetti E. y Stolen K. 1977. *La herencia entre los colonos del norte de Santa Fe.* Procesos de articulación social. Amorrourtu. Buenos Aires. p. 173.

políticas con otros grupos y clases de similar o superior posición social que la suya. Con lo anterior podremos definir a la oligarquía, como un grupo cerrado que actúa solidariamente manipulando sus lazos de parentesco y sus clientelas para mantener y reproducir su posición económica, política y social permanentemente.

Ambas formas de dominación, la caciquil y la oligárquica, tienen en común su base clientelística y su capacidad de movilización faccional. Por otro lado, es fácil prever que una dominación caciquil estabilizada en el tiempo tiene buenas posibilidades de evolucionar hacia formas oligárquicas. De hecho éste es el origen de buena parte de las oligarquías latinoamericanas que cuentan entre sus ancestros a patrones hacendados y a caudillos militares. Las diferencias importantes a destacar son:

1. El carácter individual del cacique y el grupal de la oligarquía;
2. El hecho, decisivo para el caso mexicano, de que la oligarquía disponga de los mecanismos de la herencia para transmitir sus patrimonios rurales legalmente, lo cual le permite tomar una mayor distancia social respecto de sus bases clientelares e incluso, introducir administradores y capataces que faciliten su ausentismo para emprender empresas políticas fuera de la zona. Los caciques, en cambio, al no acceder a la propiedad legal de la totalidad de los patrimonios económicos sobre los que tienen control, se ven compelidos a mantenerse en estrecha relación con sus clientes, estableciendo y reproduciendo lazos de parentesco ficticio.

La consecución de los fines de la dominación oligárquica puede reclamar la especialización de algunos de sus miembros en el manejo del aparato político administrativo, como ocurre cuando el Estado inicia un proceso de modernización y burocratización que no desplaza a las oligarquías y, a menudo, es impulsado por ellas. En tal circunstancia se desarrolla lo que puede llamarse

una elite de base oligárquica que se define como el:*"Conjunto de personas que surge como un sector diferenciado de la comunidad, reclutando sus miembros de los grupos oligárquicos que le sirven de base."*[79]

De este modo podemos conceptualizar a la oligarquía diciendo que, es un grupo cerrado que actúa solidariamente manipulando relaciones de parentesco y especializando a un sector de sus miembros en el manejo de la cosa pública, a la vez que organiza a sus dominados como clientelas económicas y políticas con las que mantiene relaciones asimétricas de intercambio de apoyos y favores.

I.3.-Religión

La palabra religión proviene del latín *"relegare"* que significa "unir", sin embargo la historia de la humanidad ha demostrado que esta unión ni con mucho la podemos suponer realizada. Es por demás evidente que es casi imposible el ubicar una definición satisfactoria de religión máxime cuando dependen fundamentalmente de la función que desempeña en los diversos sistemas sociales conocidos. Si al hecho agregamos que en las comunidades indígenas, el término religión está muy distante de su organización y cosmovisión del mundo, no las podemos catalogar como una "religión indígena" propiamente dicha. Por su parte el concepto de iglesia procede de la palabra griega *ekklesia*[80] que significa asamblea, en este sentido podemos decir que es

[79] Martínez, A. y Moreno P. 1982. *El caciquismo y las instituciones indigenistas*. Tesis profesional. FCPyS. UNAM., México, p. 38.

[80] Royston, P. E., 1996. *Diccionario de Religiones*. FCE, 7ª reimpresión, México. p. 228.

el conjunto de creyentes en una época determinada y que comúnmente se asocia con el edificio en el que se celebra el culto de cualquier orientación religiosa, incluso para Voltaire[81] iglesia significa simplemente *asamblea del pueblo*.

I.3.1.- La religión como ideología

> "Si tenemos en cuenta que no existen signos ni frutos de religión sino en el hombre, no hay motivo para dudar que solo en el hombre existe la semilla de la religión, que consiste en cierta cualidad peculiar a él, por lo menos en un grado eminente que no se halla en otras criaturas vivas.
>
> Este perpetuo temor que siempre acompaña a la humanidad en la ignorancia de las causas, como se hallara en las tinieblas, necesita tener por objeto alguna cosa. En consecuencia cuando nada se ve, a nadie se acude de la buena o de la mala fortuna, sino a algún poder o agente invisible.
>
> En estas cuatro cosas, idea de los espíritus, ignorancia de las causas segundas, devoción hacia lo que los hombres temen, y admisión de cosas causales como pronóstico, consiste la semilla natural de la religión; la cual, a causa de las diferentes fantasías, juicios y pasiones de los distintos hombres, se ha desarrollado en ceremonias tan diferentes, que las usadas por un hombre, resultan en la mayoría de los casos, ridículas para otro".[82]

Un elemento importante que destacar en los planteamientos de Hobbes, es que la religión descansa en el hombre en donde como elemento fundamental de una comunidad hace posible la "semilla de la religión". Este hecho figura como el hilo conductor en nuestro análisis, ya que posibilita dilucidar como en lo individual como en lo colectivo el hombre expresa de muy diferente manera el sentimiento religioso. Para el autor es el temor lo que por lo regular provoca la ignorancia de las diferentes causas, en donde a falta de indagación o como

---

[81] Voltaire, 2000. *Diccionario Filosófico*. Ediciones Temas de Hoy, primera edición, España, p. 204.
[82] Hobbes, T. 1992. *Leviatan*, FCE, 5ª. Reimpresión, México, pp. 89-90.

producto de lo no conocido, hace posible que el hombre atribuya poderes a alguna "cosa" lo cual puede ser tangible o intangible. Sin embargo para Hobbes la idea de espíritu, la ignorancia, los temores de hombre y la admisión de cosas causales, son los elementos constituyentes de la religión. Lo anterior para el autor tiene como fundamento la fantasía, juicio y posiciones desarrolladas por el hombre, en donde sus manifestaciones son tan diferentes como culturas y civilizaciones en donde cada comunidad y sociedad expresan de muy diferente manera su religiosidad.

Ahora bien, en el análisis de Hobbes el "miedo" constituye el eje central de su planteamiento, ante todo el miendo político constituido como Estado, sin embargo para el autor el miedo religioso es menor, dado que se involucra no de manera decisiva en nuestra convivencia. En este sentido para Hobbes un poder que no se teme no engendra miedo, sino sumisión y respecto, tal sería el caso de la religión.

Pese a lo anterior, el poder político figura como necesario ya que imprimen orden y evita la autodestrucción de la propia sociedad, así para el autor el poder del Estado hace posible el desarrollo y conformación de otras instituciones, en donde la propia religión aparece un hecho político, es decir desarrollada y controlada por el propio Estado. De ahí que autores como Tomasini, señalen que "La religión no puede existir sin su función social, es decir, como un arma ideológica al servicio de los grupos privilegiados en las sociedades clasistas y enajenantes".[83] Si para Hobbes el hombre constituye la

---

[83] Tomassini, B.A., 1992. *Filosofía de la Religión*. Ed. Colofon, 1ª Edición., México, p. 167.

semilla de la religión, en Marx es el hombre el que hace la religión y no a la inversa.

La religión con sus creencias y dogmas, ritual y sacramentos, con sus prácticas litúrgicas, ¿conduce a los hombres a la verdad?; ¿La religión es el camino para arribar al conocimiento de lo real?; si el camino hacia lo real y si el conocimiento de lo verdadero pertenecen a la razón, ¿Cómo explicar la actitud del hombre con relación a la religión?. Marx ubica la dualidad conceptual que se establecerá en el aspecto fundamental de las ideologías: real/irreal; racional/irracional; verdadero/ilusorio. En este sentido Marx trata de explicar la producción ideológica en el caso concreto de la religión, para lo cual señalará sus rasgos distintivos. Sin embargo es claro que Marx no desarrollo un estudio sistemático sobre religión, pero el hecho de ubicarla como elemento constituyente de su análisis sobre la estructura de la sociedad, la contextualiza como aspecto ideológico (superestructura).

En 1844 Marx publicó la introducción a una crítica a la Filosofía del derecho de Hegel. Los primeros párrafos de esta obra forman el resumen más detallado de la visión de Marx sobre la religión; vale la pena reproducirlos integramente:

> "En Alemania la crítica a la religión ha sido completada en lo fundamental; la crítica a la religión ha sido la premisa de todo criticismo. La base de la crítica antirreligiosa es la siguiente; el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la autoconciencia y la autosensación del hombre que, o todavía no se ha hallado a sí mismo, o se ha perdido. Pero el hombre no es un ser abstracto que ocupa el mundo desde fuera. El hombre es su propio mundo y es también el Estado y la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una

conciencia invertida del mundo, porque aquéllos son mundos invertidos. La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su entusiasmo, su sanción moral, su base universal para su consolidación y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, puesto que la esencia humana no tiene una realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por consiguiente, la lucha contra el otro mundo, del cual la religión es el aroma espiritual. El sufrimiento religioso, es a la vez, la expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es la expresión de las criaturas oprimidas, el sentimiento de un mundo sin corazón, y el espíritu de una situación desespiritualizada. Es el opio del pueblo.

El pueblo necesita abolir la religión, su felicidad ilusoria, para recuperar su verdadera felicidad. Apartar las ilusiones que se forma sobre su condición supone abandonar una condición que requiere ilusiones. Por consiguiente, la crítica a la religión es el embrión de la crítica al valor del sufrimiento, cuya aureola es la religión... De esta manera, la crítica del paraíso se concierte en la crítica de la tierra."[84]

Es evidente que en el párrafo anterior se confirma que Marx era ateo, su actitud general hacia la religión fue de hostilidad, en particular en lo que respecta a su complicidad con la opresión política; para Marx el ateísmo era inseparable del humanismo. Si bien la religión es el opio que ofrece al pueblo una sensación ilusoria de felicidad y consuelo, su abolición no puede llegar mediante la mera crítica, sino a través el cambio del orden socioeconómico, que hace que tales ilusiones sean necesarias.

Para Marx la religión aparece como la forma básica de alienación e históricamente la primera forma de ideología. Las funciones que desarrolla son propias de la ideología, es decir, sirve como sanción moral, como ilusión, consuelo para lo injusto, lo cual opera en definitiva como justificación de las desigualdades. Marx ubicó el concepto de ideología en un contexto sociohistórico, ampliando así su ámbito de influencia, en este sentido para

[84] Hegel. G. F., 1998 *Filosofía del Derecho*. Juan Pablos Editor. México, pp.7-22.

poder explicar la religión hay que proceder teóricamente de manera similar para analizar a la ideología, lo cual implica determinar la relación entre religión y las condiciones materiales de la vida.

Sin ofrecer una teoría sistemática sobre religión, Marx negaba que ésta fuera un fenómeno cultura autónomo, es decir, que se pueda entender y analizar por sus propio términos. Así para Marx el aspecto religioso solo puede entenderse a través de circunstancias históricas específicas, o sea, de las relaciones entre la religión como forma de ideología y la vida socioeconómica, es decir, del análisis de base y superestructuras.

Engels por su parte escribió que toda religión,

> " ...no es nada sino el reflejo fantasioso en la mente de los hombres de las fuerzas externas que controlan su vida diaria ... En los comienzos de la historia estos reflejos correspondían a las fuerzas de la naturaleza; conforme avanzaba el proceso evolutivo iban tomando las más vidriadas formas de personificación entre los diferentes pueblos. Pero fue mucho después cuando, al lado de las fuerzas de la naturaleza, las fuerzas sociales comenzaron a ser activas, fuerzas que se enfrentaban al hombre como si fuera igualmente extraño e inexplicable... En un estadio superior de la evolución todos los atributos naturales y sociales de los numerosos dioses fueron transformándose en un dios todopoderoso que no era sino un reflejo de un hombre abstracto. Este fue el origen del monoteísmo."[85]

Los elementos de la religión aparecen de manera especulativa y por ende, en forma ahistórica, obviamente en un contexto muy diferente al señalado por Marx.

---

[85] Marx, K. Y F. Engels, *On Religión*, Moscú, Progress, 1957, p. 131. Citado por Morris B. 1995. "Introducción al estudio antropológico de la religión". Ediciones Paidós Ibérica. 1ª Edición. España, p.67.

I.3.2.- La Religión como Representaciones Colectivas

Considerado como uno de los pioneros en el desarrollo de la sociología moderna, Emile Durkheim observó en sus análisis sobre religión que "Es la ciencia, no la religión, la que ha enseñado a los hombres que las cosas son complejas y difíciles de comprender".[86] Este hecho dado que Durkheim pensaba que los métodos científicos debían aplicarse al estudio de la sociedad.

Para Durkheim el sistema religioso primitivo debe de cumplir dos condiciones; "... en primer lugar, es necesario que se encuentre en sociedades cuya organización no sea superada en simplicidad por ninguna otra; además es necesario que se pueda explicar sin hacer intervenir ningún elemento tomado a préstamo de una religión anterior."[87] En este sistema religioso primitivo el autor lo contextualiza como elemento a desarrollarse en "sociedades", es decir, bajo un orden ya establecido y destacando que las condiciones señaladas sería el origen de un verdadero sistema. Sin embargo no hace referencia a las comunidades primitivas, en donde como es obvio, no podríamos hablar de "sociedades" propiamente dichas.

En su análisis considera a la sociología como elemento fundamental y superior a "... cualquier otra para comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para develarnos un aspecto esencial y permanente del hombre." [88] El argumento es que al estudiar el aspecto religioso, debe

---

[86] Durkheim, E., 1995. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Coyoacan, 1ª. Ed., México, p. 25.
[87] *Ibidem*, p.1.
[88] *Ibid*, p. 2.

verificarse que éstas aparezcan sustentadas en la realidad y por ende, que la expresen.

Para Durkheim no existen religiones falsas, ya que "todas son verdaderas a su manera... responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana".[89] Este hecho es evidente en el autor cuando señala que "... las religiones primitivas... responden a las mismas necesidades, juegan el mismo papel, dependen de las mismas causas; pueden por tanto servir perfectamente para hacer manifiesta la naturaleza de la vida religiosa".[90] Es importante destacar que Dukheim no realiza un análisis estático de la religión, sin que por el contrario considera fundamental el realiza un análisis histórico que posibilite entender su grado evolutivo en su organización y funcionamiento dentro de una sociedad determinada.

"Así pues, siempre que se proyecte explicar una fenómeno humano, situado en un momento determinado de tiempo, ya se trate de una creencia religiosa, de una regla moral ..., hay que empezar por remontarse hasta sus formas más primitivas y simples, intentando dar cuenta de las características por las que se definen en eses periodo de su existencia, para después mostrar como, poco a poco, se ha desarrollado y se ha hecho complejo, como ha llegado a ser lo que en el momento en que se considera es."[91]

Lo anterior adquiere relevancia en el análisis durkheniano, ya que al situar el aspecto religioso a las propias transformaciones societales, implica

---

[89] *Ib*, p. 2
[90] *Ib*, p.3
[91] *Ib*, p.3.

llebarlas de manera paralela en la propia evolución económica, política y sociocultural de la sociedad. Con este proceso evolutivo el autor señala que "La masa de los fieles no participa de igual manera ni en el pensamiento ni en la actividad religiosa; dependiendo de los hombres, los medios, las circunstancias, tanto las creencias como los mitos son sentidos de manera diferente. Por un lado están los sacerdotes, por otro los monjes, por otro los laicos; hay místicos y racionalistas, teólogos y profetas."[92] La distinción que se hace con relación a la desigual participación tanto en pensamiento como en la actividad concreta de los actores, supone incluso que el mismo proceso religioso de una comunidad y por ende, la sociedad, no se manifiesta de igual manera, más aún supone un "sentimiento" individualizado no expuesto en sociedad.

Para Durkheim "... los primeros sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre si mismos son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología y una especulación sobre lo divino... la religión es algo eminentemente social".[93] El argumento es que todas las representaciones de carácter religioso son colectivas y expresan realidades colectivas, sin embargo en su análisis el autor omite todo sentimiento individual, ya que ubica el aspecto religioso como eminentemente social.

El fenómeno religioso para el autor, tiene como fundamento la creencia y el rito, en donde la primera son opiniones y representaciones, y el rito como acción determinada. De ahí que "todas las creencias religiosas conocidas, sean

---

[92] *Ib*, p.5.
[93] *Ib*, p.8.

simples o complejas, presentan una idéntica característica común: supone una clasificación de las cosas, reales o ideales, que representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos ... profano y sagrado..".[94]

Estos opuestos, sagrado-profano, son también analizados por Weber[95] y aparecen como los elementos centrales del fenómeno religioso, en este sentido "La división del mundo en dos esferas que comprende, la una todo lo que sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son representaciones o sistema de representaciones que manifiestan la naturaleza de las ocas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas. Sin embargo para el autor es preciso al señalar que "..no hay que entender por casas sagradas simplemente esos seres personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, una piedra, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada."[96]

Esto último es particularmente importante en las comunidades primitivas, en donde la asociación religiosa se vincula con la propia naturaleza. En este proceso para Durkheim "el hombre es exhortado a retirarse totalmente de lo profano para llevar una vida exclusivamente religiosa.[97] Esta vida religiosa para el autor tiene fundamento en las "creencias", en donde figuran como " ...representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las

---

[94] *Ib*, p.33.
[95] Weber, M. 1999 . *Economía y Sociedad*, FCE. 13ª reimpresión. México, p. 330.
[96] Durkheim, *op.cit.*, p.33.
[97] *Ibidem*, p. 35.

relaciones que sostiene ya sea entre sí, ya sea con las coas profanas...", de ahí que "los ritos (sean) reglas de conducta que perciben como debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas."[98] Es así como para Durkheim el conjunto de creencias y ritos constituyen una religión.

Por lo anterior el autor considera que "una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella... Al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo."[99]

Es evidente que Durkheim sitúa el fenómeno religioso a la existencia de la iglesia, es decir, no hay religión sin iglesia, sin embargo de ser cierto este esquema en las comunidades primitivas no podríamos hablar del aspecto religioso, ya que la figura de la iglesia propiamente dicha no existía. Asimismo y como el mismo autor señala lo sagrado adquiere infinidad de significados, razón por la cual el ceñir la existencia y origen del aspecto religiosos no es del todo cierto. Pese a lo anterior, es importante destacar que para un análisis preciso del fenómeno religioso "....basta buscar cuales son las fuerzas que, por su excepcional energía, han podido impresionar con el suficiente vigor el espíritu humano como para inspirarle sentimientos religiosos."[100]

---

[98] *Ibid*, p.36.
[99] *Ib*, p.42
[100] *Ib*, p.37.

I.3.3.- La religión como teodicea[101]

Para Max Weber "es imposible ofrecer una definición de lo que "es" la religión al comienzo de una investigación..., en todo caso, puede darse al final." Sin embargo señala que no se trata de analizar "la esencia" de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr solo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo..."[102]

Pese a que Weber no proporciono una definición de religión, si ofrece elementos teorico-conceptuales importantes para el análisis del fenómeno religioso. Una de las principales preocupaciones de Weber fue la explicación de los hechos sociales, en donde su expresión no debe ser comprendida solo subjetivamente sino también objetivamente. Así para Weber la comprensión interpretativa deberá complementarse con análisis causales, es decir, las interpretaciones que son "adecuadas en cuanto al significado" se han de complementar con una "adecuación causal". Para Weber esto implicaba que la comprensión se desarrolla en términos fundamentalmente "historicistas" mas que "mecanicistas", para determinar el papel de varios factores que se anteponen a un fenómeno o aspecto social determinado.

Para el autor un análisis causal de este tipo solo podría ser hipotético, un intento imaginativo a fin de ubicar los factores específicos que tiene una influencia decisiva en una secuencia dada de eventos. El modelo de análisis

---

[101] Del Theos "Dios" y dike "justicia". Aparece como el intento de demostrar la justicia divina mediante la solución de los problemas fundamentales, el del mal y el de la libertad humana. La teodicea es considerada como una parte fundamental de la teología racional.
[102] Weber, M., *op.cit.*

weberiano no se preocupa por la función, sino por el significado y las causas, sin embargo y dado su énfasis en la motivación individual, nunca cayo en el materialismo mecanicista.

Bajo esta perspectiva para poder estructurar sus análisis conforme a la búsqueda de significados, Weber elaboró el concepto de "tipo ideal". Este es una construcción analítica que hace referencia a la ordenación de cierto elementos de la realidad social dentro de una concepción que tenía una precisión lógica. Constituía una abstracción "unidimensional" que sería como instrumento de comprensión y análisis, es decir, una dilucidación causal de hechos y fenómenos sociales.

> "Weber fue fundamentalmente un pensador evolucionista así, por "racionalización" entendía un proceso a través el cual las reglas y los procedimientos explícitos e intelectualmente calculables se hacían sistemáticos, se especificaban y, progresivamente, sustituían al sentimiento y a la tradición. Ello implicaba también una forma de control normativo, un tipo de poder legitimo denominado por Weber, autoridad legal-racional"[103]

En este sentido la racionalización significaba la desmistificación de la vida y conducía a una actitud puramente instrumental[104] para con el mundo natural y las personas. Un tema que subyace a toda la sociología de la religión de Weber es la noción de racionalización; "la sistematización creciente de las ideas y los conceptos religiosos, el desarrollo del racionalismo ético y el declive progresivo del papel que en la religión jugaban el ritual y los elementos mágicos."[105]

> "La acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo. Las acciones religiosas

---

[103] Morris, B., 1995. *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión.*. Ediciones Paidos Ibérica, Barcelona, España, p. 93.
[104] Ver por ejemplo, Horkheimer, M. *De la razón instrumental*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1969.
[105] Morris, B., *op.cit.*, p.94.

o mágicas deben realizarse para que "te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra." [106] Par Weber toda acción religiosa o mágica tiene como fundamento en actuar según medios y fines, con arreglo a la experiencia. Este actuar religioso no puede abstraerse de acciones y fines, es decir, " de la vida cotidiana y menos si pensamos que los fines que persiguen son de naturaleza predominantemente económica."[107]

La existencia de almas, dioses y demonios relacionados con el hombre, son el fundamento del dominio de la acción religiosa. "Una vez que aparece el reino de las almas, dioses y demonios, que llevan una existencia no palpable en el sentido corriente, sino una existencia ultramundana a la que solo se tiene acceso por meditación de símbolos y significaciones..., actúa sobre el sentido del arte mágico."[108]

Ideas como alma y conceptos espirituales como los de dioses y demonios se desarrollan como parte de un proceso en el cual el aspecto mágico se trasmuta en una actividad simbólica. De ahí que Weber consideraba que le pensamiento mitológico, era un producto de la evolución del naturalismo preanimista. "El pensamiento analógico se desarrollo con la religión mágica, basada enteramente en analogías y que, racionalizada, se convierte en simbolismo."[109] Para Weber toda actividad humana es atraída al circulo mágico-simbólico.[110]

Pese a lo anterior para el autor un aspecto central es que "... en la práctica lo que ... importa es quien afecta mas el interés de los individuos en la vida diaria, sí el dios teóricamente "supremo o los espíritus y demonios

---

[106] Weber, *op cit.*, p.328.
[107] *Ibidem*, p.328.
[108] *Ibid.* p.331.
[109] Weber, M., 194. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*". Ed. Tauros, Madrid, 8ª. Edición, p.10
[110] Weber, Economía y Sociedad, *op cit.* p. 332.

"inferiores". [111] Hecho que para los fines de nuestra investigación, es fundamental el dilucidarlo causalmente.

Ahora bien, para Weber "El problema de la teodicea ha sido resuelto de diversas maneras, y estas soluciones guardan la mas estrecha conexión con la forma adoptada por la concepción de Dios y también e las ideas del pecado y de salvación."[112] Esta dualidad pecado-salvación para Weber aparece de manera constante en el propio desarrollo del fenómeno religioso, en donde un Dios único figura como el centro y fin último del proceso: ".. cuanto más discurre en la dirección de la concepción de un Dios único supramundano y universal, tanto más agudo se hace el problema de cómo puede ser compatible el infinito poder de un dios semejante con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna. Este problema de la teodicea está vivo, en cada caso con un giro diferente, ... En todas parte del problema está entrelazado de alguna manera con los fundamentos determinantes el desarrollo religioso y de la necesidad de salvación."[113]

Es importante observar que Weber no considera el fenómeno religioso como estático, sino que hace el señalamiento de la teodicea como elemento central de desarrollo religioso y en donde el hombre es quien cuestiona el bien y el mal desde su concepción individual del mundo. Este hecho aparece fundamental ya que propicia entender que es el ser humano a partir de su situación espacio-temporal, cuando se cuestiona su propia realidad y

---

[111] *Ibidem*, p.340.
[112] *Ibid*, p.413.
[113] *Ib*, p.412.

condiciones terminales, en función de su participación religiosa individual o colectiva. "precisamente porque esta creencia no contiene ninguna solución radical del problema práctico de la teodicea, alberga las más fuertes tensiones ente el mundo y Dios, entre el deber ser y el ser."[114]

En este sentido, "La injusticia, la maldad, el pecado, todo lo que da origen al problema de la teodicea, son consecuencia del empañamiento de la radiante pureza de los grandes y buenos dioses por el contacto con el poder independiente de las tinieblas..."[115] , conforme la religión evoluciona se consolida la importancia de los dioses locales, pese a que las antiguas prácticas mágicas no desaparecen, sin embargo se produce una relación dualista entre el ser humano y el dominio sobrenatural. Esta relación se puede establecer entre el chaman y el sacerdote, así como entre la magia y la religión. Conforme al modelo analítico de Weber, los conceptos de magia y religión son considerados tipos ideales, ya que en practicante todas las religiones aparecen elementos mágicos.

I.3.4.- La Religión como Cultura

En este punto analizamos los elementos señalados por el antropólogo Clifford Geertz, el cual considera a la religión como,

> "un sistema de símbolos que obran para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de

[114] *Ib*, p. 415.
[115] *Ib*, p. 416.

efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único."[116]

Como observamos para Geertz los símbolos religiosos conforman un elemento básico entre la vida particular y una religiosidad específica, funcionando de acuerdo a la visión del mundo que cada ser humano tenga.

El argumento es que son "... elementos simbólicos porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicio, de anhelos o de creencia." En este sentido, "... la dimensión simbólica de los hechos sociales, como la de los psicológicos, se abstrae teóricamente de dichos hechos como totalidades empíricas."[117]

En el análisis desarrollado por Geertz el factor simbólico juega un papel fundamental, "En lo que se refiere a las estructuras culturales, es decir, a los sistemas de símbolos o complejos de símbolos, el rasgo... principal. .. es el hecho de que sean fuentes extrínsecas de información."[118] Esta información extrínseca para el autor queda fuera del control individual estando constituida por el devenir histórico del ser humano desde su nacimiento y hasta su muerta, es decir, "....están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión..".[119] El factor extrínseco aparece como fundamental, ya que considera que la conducta del ser humano es débil en el campo intrínseco. Sin embargo considero que los dos

---

[116] Geertz., C., 1997. *La Interpretación de las Culturas*. Ed. Gedisa, 8ª Reimp. Barcelona, España, p. 89.
[117] *Ibidem*, p. 90.
[118] *Ibid*, p. 91.
[119] *Ib*, p. 91.

tipos de factores forman parte central en el proceso evolutivo tanto del hombre como de la religión, es decir, no podemos entender la acción colectiva sin observar la conducta individual del hombre., máxime cuando una aparece como pública y otra como privada.

Geertz da una importancia central a simbolismo, ya que no solamente lo considera la atmósfera que moldea al mundo,[120] sino como la esencia del pensamiento humano.[121] En este sentido "El hombre depende de símbolos y de sistema de símbolos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas como uno u otro aspecto de la experiencia le causa la mas viva ansiedad." [122]

Lo anterior sugiere que la no existencia de símbolos implica en el hombre, perder el control de su actuar religioso, sin embargo aquí es importante el observar que para todo "ateo", ni la experiencia ni la falta de símbolos le causa ansiedad, mas aún muchas veces el símbolo pasa un segundo plano cuando la experiencia del ser humano lo orienta hacia otra religión.

Para el autor, "Hay por lo menos tres puntos en los que el caos ... amenaza irrumpir en el hombre: en los límites de su capacidad analítica, en los límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su visión moral."[123] En nuestra opinión habría que cuestionarse que entendemos y como ubicamos estos tres aspectos, dado que ¿cómo medir la capacidad analítica del ser

[120] *Ib,* p.93.
[121] Ib, p. 92.
[122] *Ib*, p. 96.
[123] *Ib*, p.97.

humano para actuar a favor o no, de una religión?; ¿nos referimos a una resistencia física o moral?; ¿cuál sería el límite de su visión moral?. Es por demás evidente que no existe una respuesta concluyente y satisfactoria para este "caos", sino tal vez como elementos constitutivos de una fe religiosa declarada, lo cual eventualmente puede provocar crisis en el hombre.

Sin embargo y peses a lo anterior, "Para quienes son capaces de abrazar símbolos religiosos y mientras se atengan a ellos, dichos símbolos suministran una garantía cósmica no solo de su capacidad de comprender el mundo, sino de dar precisión a los sentimientos que experimenta, de dar una definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristeza o alegría, hosca o altivamente."[124] El autor claramente establece una sola línea de conducta, no explora el eventual rechazo de los símbolos religiosos ni mucho menos la transformación que opera en el tiempo de estos símbolos religiosos.

Siguiendo a Weber y luego de señalar que "... el problema del mal y la injusticia tiene que ver con amenazas a nuestra capacidad para formular sanos juicios morales", [125] Geertz precisa que el axioma fundamental está en la base de la "perspectiva religiosa" que es "quien quisiera saber, debe primero creer.[126]

[124] *Ib*, pp.100-1.
[125] *Ib*, p.102.
[126] *Ib*, p.105.

CAPÍTULO II

La Etnia Tzoltzil en Chiapas.

Los indígenas tzoltziles se llaman a si mismos *batsil winik* u "hombres verdaderos" y hablan el *batsil K¨op* o "lengua verdadera". El vocablo tzoltzil deriva de *Sots'il winik* que significa "hombre murciélago". [1] Los indígenas tzoltziles se establecen en parajes, cuya cabecera municipal es el centro administrativo y ceremonial para la comunidad (teklum). Aquí se localiza el cabildo, la iglesia católica y las casas habitación para los funcionarios de la jerarquía político-religiosa de la comunidad. El indígena tzotzil en México se ubica en 21 municipios del estado de Chiapas que hacen una población total superior a los 576 mil habitantes (2000), abarcando una superficie de 5,723.0 km cuadrados. [2]

Actualmente los municipios tzotziles se ubican en las regiones económicas del centro, altos y norte del estado de Chiapas, en donde la mayoría de la población habita en montañas con altitudes que van de los 1,500 a los 2,000 MSNM.

---

[1] Robledo, H.G., 1995. *Los Tzotzil-Tzeltales*, en Etnografía contemporánea de los pueblos Indígenas en México, sureste; INI, primera edición,. México, p.187.
[2] *Agenda Estadística de Chiapas*, México, 1994.

Los municipios considerados son los siguientes: Bochil, El Bosque, Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huixtán, Huitiupán, Ixhuatán, Ixtapa, Jitotol, Larráinzar, Mitontic, Pantelhó, Pueblo Nuevo, San Cristóbal, Simojovel, Soyaló, Teopisca, Totolapa, V. Carranza y Zinacantan.

En la región central de los Altos de Chiapas, la mayoría de los municipios están considerados como predominantemente indígenas, dado que alcanza entre el 70 y 100 % de composición étnica; en esta área se concentran las comunidades indígenas más densamente pobladas. La población mestiza se concentra en San Cristóbal de las Casas y Teopisca, por el contrario en los municipios de V. Carranza, Simojovel y Huitiupan, la población mestiza convive con la indígena. [3]

II.1.- Antecedentes Históricos

Considerando que es uno de los trabajos históricos más completos,[4] que sobre la etnia tzotzil en Chiapas se han realizado, se exponen los aspectos más relevantes del mismo.

"A la llegada de los españoles al centro de Chiapas[5], el territorio estaba dividido en tres grupos: las tribus zoques habitando el límite occidental del estado; los chiapanecas controlando el río Grijalva y las tierras bajas de la Depresión Central, con su capital cerca de la actual Chiapa de Corzo, y por último, las tribus mayenses ocupando los Altos, al norte y este de la Depresión Central. Una primera expedición de conquista, bajo el mando de Luis Marín, se realizó a fines de 1523. Aprovechando las

[3] Robledo, *op. cit.* P.189.
[4] *Ibidem*, pp. 192-201.
[5] Favre, H. 1984. *Cambio y Continuidad entre los mayas de México.* INI. Citado por Robledo, *op cit.* p. 192.

fricciones entre los grupos, los españoles sometieron a los zoques, chiapas, zinacantecos, chamulas y huixtecos; sin embargo, se presentaron dificultades a la hora del reparto del "botín", por lo que la expedición regresó a Coatzacoalcos, lugar de donde había partido. Una segunda expedición, organizada por Cortés bajo el mando de Diego de Mazariegos, llegó a los Altos en 1527. Una vez vencidos los chiapas, los cacicazgos tzotzil-tzeltales cayeron uno tras otro.

El territorio estaba ocupado por seis centros políticos y religiosos: Copanagustia, Pinola, Comitán, Huixtán, Chamula y Zinacantán que controlaban una serie de conglomerados rurales. En 1528 se funda, en el corazón de la región, Ciudad Real –hoy San Cristóbal de las Casas-, lugar de asentamiento de los conquistadores en la región.

El establecimiento del sistema colonial se realiza mediante dos instrumentos: la encomienda y la reducción; ya antes de su conquista, los Altos se habían repartido en encomiendas. Después de 1527 surgieron conflictos debido a la asignación de una misma encomienda a personas diferentes, finalmente, Chamula quedó a cargo de Pedro Solórzano; Pinola al hijo de Mazariegos; Usolotepeque a Luz Torres; Tenango, Ocosingo y Teguantepeque a Antonio Sánchez; Ostuta a Pedro Moreno, y Zinacatán a cargo de Pedro de Estrada.

Con la llegada de Bartolomé de las Casas a Ciudad Real en 1541, los dominicos empezaron a penetrar en las encomiendas para concentrar a los tzotzil-tzeltales dispersos en pueblos. Esta política de reducción fue abandonada poco a poco, hasta que en 1577 se informa que los nativos huían de sus nuevos pueblos para refugiarse en la selva.

Sometidos por la reducción y la encomienda, los tzotzil-tzeltales se veían obligados a dar a los vencedores prestaciones en dinero, en especie o en trabajo. En primer lugar estaba el tributo que era a las cajas reales, venían luego los servicios obligados a prestar sus servicios en minas, molinos, propiedades y casas particulares. Cuando Bartolomé de las Casas salió de la región, se añadieron a estas obligaciones las prestaciones eclesiásticas; diezmo, aranceles y primicias anuales.

Hacía 1542, la Corona empezó a prohibir la concesión de nuevas encomiendas y a limitar las ya existentes, por lo que a fines del siglo XVI la mayoría de los tzotzil-tzeltales se hallaban bajo encomienda real. Debido a la precariedad de la encomienda, los españoles empezaron a asegurarse ciertas extensiones de tierras, favorecidos por una cédula real expedida en 1538, la cual permitía a los encomenderos la adquisición de tierras de manos de los indios, De esta manera, se desarrollaron haciendas dentro de las encomiendas poseídas a título personal y privado.

Las zonas afectadas, por el desarrollo de las haciendas, fueron las más fértiles: Las terrazas del sureste, alrededor de San Bartolomé de los Llanos; los valles del noreste y las cuencas interiores de los Altos. En este nuevo sistema, la hacienda, heredera de la encomienda, se sitúa frente a la comunidad heredera a su vez de las reducciones. Estas fueron legalmente dotadas de tierras, recibieron un estatuto jurídico que les permitía promover acción de justicia y elegir autoridades representativas. Estas nuevas comunidades pagaban tributo al funcionario real y daban servicio al terrateniente. El sistema colonial estaba sustentado en tres pilares asociados: el clero, la administración y los terratenientes; con el fin de

explotar las haciendas, se instituyó el repartimiento. Cada semana las autoridades debían proporcionar cierto número de indígenas a los terratenientes, quienes se les repartían; el pago por esta semana de trabajo era simbólico.

Las comunidades, además de ser explotadas como fuente de mano de obra, se les restringía como unidades de producción y de consumo. Asimismo, les eran impuestas algunas actividades económicas como la cría de la cohinilla y el cultivo del añil y se les obligaba a comprar ciertos bienes de consumo. Los españoles tenían el monopolio de las técnicas de elaboración del producto: el trapiche, el ingenio, el obraje y el molino.

A principios del siglo XVIII, las comunidades indígenas, en los Altos de Chiapas, se hallaban al borde del colapso económico y demográfico. En este contexto surge la primera gran rebelión indígena de la región, expresada primordialmente a través de un lenguaje religioso y mesiánico. En 1712, la Virgen se le aparece a una indígena en Cancuc pidiendo la construcción de una ermita y la organización de su culto[6]. En agosto de ese mismo año, el consejo de ancianos de Cancuc llama a la rebelión que se extiende a más de una veintena de pueblos tzotziles, tzeltales y choles. El ejército de los soldados de la Virgen toma Chilón y Ocosingo, matando a los pobladores ladinos; tropas provenientes de Tabasco y Guatemala fueron necesarias para sofocar a sangre y fuego la insurrección. A principios de 1713, las tropas virreinales logran controlar la situación.

En vísperas de la Independencia, la sociedad colonial de los Altos se encontraba en un profundo marasmo: las instalaciones portuarias de

[6] Huerta, M.T. y Palacios, P., 1976. *Rebeliones indígenas de la época colonial*. INAH, México. Citado por Robledo, *op. cit.*, p. 195.

Villahermosa habían logrado acaparar para entonces la red de intercambio de toda la región, por lo que el comercio en los Altos estaba limitadísimo aunado a un desplome de los mercados y escasez monetaria.

Los grupos dirigentes de la antigua Ciudad Real estaban temerosos de competir con economías regionales más dinámicas, por lo que se pronunciaron a favor de una República chiapaneca independiente o unida por lazos federativos o confederativos a la República centroamericana, no obstante, en 1824 el estado de Chiapas es anexado a México. Bajo estas condiciones, la tierra se presentaba como el único bien seguro por lo que nuevamente su capitalización se desarrolla. El latifundio en Chiapas se expande bajo el cobijo de tres series de leyes agrarias promulgadas por el gobierno mexicano. Entre 1824 y 1856 se toman medidas destinadas a promover las tierras supuestamente improductivas. Nuevas disposiciones agrarias entran en vigor bajo la Reforma, entre 1856 y 1875, cuando el gobierno federal nacionalizó y reintrodujo, al circuito comercial, los bienes de la Iglesia que en Chiapas representaban el 30 por ciento de la tierra acaparada. Así se extiende el sistema neoseñorial característico de la región de los Altos.

Más tarde, durante la década de 1880 y bajo presión de los cafeticultores alemanes de Guatemala, el gobierno federal dio a la Compañía Mexicana de Terrenos y Colonización la tarea de vender las tierras nacionales de la Sierra Madre del Sur, lo que permitió la expansión de las plantaciones cafetaleras en el Soconusco. Por esta época, el gobierno federal otorgó a madereros norteamericanos, ingleses y españoles concesiones para explotar la cuenca del Usumacinta.

El desarrollo de estas explotaciones agrícolas, sumamente productivas y de tipo capitalista, acabaron de arruinar la posición de San Cristóbal. Mientras tanto, los hacendados alteños expande sus propiedades a costa del despojo de las tierras comunales indígenas. Estos despojos se multiplicaron hacia fines de siglo XVIII, pues en 1878 el gobierno federal decretó la supresión de las tierras colectivas que, en lugar de ser adjudicadas individualmente a los miembros de las comunidades, en Chiapas se vendieron al mejor postor.

Para 1860, el malestar de la sociedad indígena obliga a que esta última se reorganice sobre una base religiosa dando paso a una nueva insurrección armada encabezada por los Tzoltziles del municipio de Chamula. El culto a un ídolo nativo desata la llamada "Guerra de Castas" o rebelión Cuzcat que se desarrolla entre 1867 y 1870.

En el paraje Tzajaijemel de San Juan Chamula, una pastora encontró en el camino unos fragmentos de obsidiana que colocó en el altar familiar. Al día siguiente, se empezó a rumorar que esas piedras eran parlantes y habían entregada a la joven un mensaje sobre el porvenir. Pedro Díaz Cuzcat, fiscal del pueblo, guardó las piedras consigo en una caja de madera. A partir de entonces, Tzajaijemel se convirtió en un centro religioso visitado por peregrinos de los pueblos vecinos. A pesar de las hostilidades eclesiásticas, Cuzcat y Agustina, la pastora, instauraron un culto nativo aunque más tarde fueron encarcelados por las autoridades de San Cristóbal por ser dirigentes del culto.

En la cuaresma de 1869, los adeptos al culto crucifican a un niño chamula de once años "para tener así un señor propio a quién adorar que

tuviera una misma alma y sangre que sus hijos"[7]. A mediados de mayo, de ese mismo año, se incorpora a la lucha un joven y su esposa provenientes de la ciudad de México. Un mes después, en junio, dieron muerte al cura y al maestro de Chamula, los cuales intentaron confiscar uno de los ídolos. Enseguida, contingentes sublevados penetraron en los pueblos y fincas aledañas matando ladinos, y posteriormente se dirigieron a San Cristóbal para liberar a sus dirigentes. Entonces invitan a la rebelión a los pueblos vecinos sumándose varios de ellos. Una vez reprimida la insurrección en 1870 y vencidos los tzotzil-tzeltales, éstos cayeron en la servidumbre. Aquellos indígenas, cuyas tierras habían sido anexadas a las haciendas, se convirtieron en "baldíos", los cuales eran autorizados a sembrar una parcela para satisfacer sus propias necesidades y utilizar pastos, bosques y agua de la hacienda a cambio de prestaciones en trabajo. Debían trabajar para el terrateniente de tres a cinco jornales a la semana, además de servir en su casa como semaneros, es decir, durante ocho días seguidos de modo relativo y periódico.

Aquellos indígenas, que habían podido sustraerse del baldiaje, debían alquilar temporalmente su fuerza de trabajo como "mozos" en las haciendas vecinas. Aunque aparentemente eran trabajadores libres, rápidamente se vieron ligados a los amos por medio de préstamos y deudas "legalmente" contraídas a través de la tienda de raya de la hacienda, de tal manera que, a la muerte de un mozo, la deuda era heredada a sus hijos o parientes. Al desarrollarse las explotaciones capitalistas en el Soconusco y la Lacandona, éstas se vieron en la necesidad de atraer un volumen de trabajadores

[7] Pineda, V., 1888. *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*. San Cristóbal de las Casas, México, tipografía del estado, p. 76. Citado por Robledo, *op cit*., p. 197

permanentes y temporales que no se encontraban en el lugar. De esta manera, los Cafeticultores y madereros se allan a personas influyentes de San Cristóbal, quienes se comprometen a enviar contingentes de trabajadores indígenas surgiendo así el "enganche".

Los enganchadores, mediante trucos, obligaban a los tzotzil-tzeltales a ir a trabajar a las plantaciones o monterías. Cada uno de éstos recibía una muda de ropa que se descontaba de su salario y eran escoltados a mano armada al lugar de trabajo. En las plantaciones, una vez terminada la recolección del café, los indios volvían a sus comunidades. No sucedía lo mismo con las monterías, pues ahí generalmente la estancia era definitiva y muy pocos sobrevivían, a la vuelta de algunos meses de trabajo, en el corazón de la selva del Usumacinta. A fines de siglo, muchas haciendas de la región de San Cristóbal eran solamente reservas de mano de obra destinadas a la exportación de trabajadores hacia la periferia del estado.

El Porfiriato en Chiapas, estuvo marcado por el aumento de la presión del grupo blanco sobre las comunidades indígenas de la región y por el reforzamiento de la influencia del centro del país sobre la sociedad regional chiapaneca. Emilio rebasa, amigo cercano de Porfirio Díaz, gobernó de 1891 a 1910 bajo la estrategia de reducir la competencia de las autoridades regionales y someterlas al poder central. El desarrollo de los caminos, ferrocarriles y telégrafos empezaron a integrar a Chiapas al resto de la nación.

En 1892 los poderes constitucionales son trasladados de San Cristóbal a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, lo que constituye un rudo golpe al control político que ejercían los sancristobalenses. Los terratenientes de San

Cristóbal se oponían a la política que Rabasa representaba, por lo que en 1910, al entrar en crisis el régimen porfirista, los hacendados alteños se declararon a favor de Madero en quien veían la posibilidad de volver al federalismo efectivo y a una desconcentración del poder para poner a salvo sus intereses particulares. A la renuncia de Rabasa, los sancristobalenses, lidereados por Jacinto Pérez Cixtot, El Pajarito, se levantan en armas arrastrando a "sus indios". El contingente indígena participa sobre la base de la promesa de dotación de tierras al término del conflicto; sin embargo, ante el peligro que representa la explosión de la resistencia indígena, pactan los ladinos de las facciones en pugna. Jacinto Pérez, El Pajarito, es fusilado en octubre de 1914.[8]

Tras la caída de Huerta, al asumir el mando Venustiano Carranza, los terratenientes se encontraron con un movimiento influido por las reivindicaciones agraristas de los morelenses, mismas que no estaban dispuestos a tolerar. En septiembre de 1914, Carranza envía tropas a Tuxtla Gutiérrez y el general Agustín Castro asume la gubernatura del estado con el fin de controlar la región para que la Revolución pudiera triunfar en el centro del país. Ante la llegada de los carrancistas, los terratenientes alteños se sublevan y forman un pequeño ejército insurrecto al mando de Alberto Pineda, conocido finquero de Ocosingo. Los enfrentamientos entre carrancistas y pinedistas son poco frecuentes. Estos últimos trataban de proteger de la oleada revolucionaria, la región bajo su control.

Una vez triunfante la Revolución, Obregón pacta con los insurrectos y Pineda, a fines de 1920, es nombrado general del ejército nacional; en tanto

[8] García de León, A., 1985. *Resistencia y Utopía*. Ed. ERA, 1ª. Edición, tomo 2, México, pp. 20-32. Citado por Robledo, *op.cit.*, p. 199.

que Tiburcio Fernández, otro jefe rebelde, asume la gubernatura de Chiapas. Tras este pacto las reformas económicas y sociales, emprendidas por el gobierno federal, llegan de forma atenuada a Chiapas.

En 1914 se había promulgado una ley estableciendo un salario mínimo para los trabajadores y aboliendo las deudas de los mozos; sin embargo, el antiguo sistema de enganche siguió vigente hasta 1934. Las principales disposiciones de aquella primera ley se incorporaron a la Ley Federal del Trabajo elaborada bajo el régimen de Cárdenas en la década de los treinta. En ésta se estableció la contratación colectiva y la fijación de un salario mínimo. Aunado a esto, en abril de 1934, se creó el Departamento de Acción Social y Cultural y de Protección al Indígena, el que entre otras cosas tenía como función la de promover la organización obrera y campesina de las poblaciones indígenas. En 1935, el departamento abrió una agencia en San Cristóbal con lo que se dio fin al enganche libre.

Los indígenas, ya libres de deudas, se fugaban de las haciendas, plantaciones y monterías por lo que a fines de 1936 los Cafeticultores se reunieron con autoridades gubernamentales. El resultado de estas negociaciones fue la creación del Sindicato de Trabajadores Indígenas que tenía por función velas por la observación de las leyes sociales por parte de los patrones y, además proporcionar los trabajadores que aquéllos necesitaban. El sindicato hacía llegar anualmente un determinado número de boletas a las autoridades indígenas, que se encargaban de distribuir entre la población. Esta práctica desapareció hacia 1950, aunque en adelante los indígenas siguieron yendo a recolectar café y obtener algo de dinero ya por propia voluntad.

En 1948, se decreta la creación del Instituto Nacional Indigenista, y en 1950 se funda el primer Centro Coordinador en San Cristóbal que desde el inicio de sus actividades tropezó con la oposición de la sociedad colonial local. Sus acciones se orientarían a coordinar, dirigir y organizar actividades en los sectores de educación, agricultura, salud, ganadería, etcétera, con el fin de elevar el nivel económico y social de los grupos indígenas de la zona de los Altos.

Entre 1951 y 1963 [9], el INI dirigió la construcción de aproximadamente 200 kilómetros de carreteras en la zona, fundó escuelas propias, echó a andar programas de producción, salubridad y educación higiénica. Un elemento clave para su labor fue la contratación de promotores bilingües, indígenas provenientes de las propias comunidades, que se convirtieron en los intermediarios entre la administración del Centro Coordinador y las comunidades indígenas. Con el tiempo, alentados y respaldados por la institución, estos promotores fueron ganando posición en los ayuntamientos municipales de sus pueblos y se convirtieron en un sector rural medio ligado al aparato de estado, que en ocasiones manejaba su posición en provecho propio. Así surgen las actuales elites caciquiles de los pueblos indígenas de la región.[10]

Actualmente, los maestros bilingües son un sector medio al interior de las comunidades; su manejo del español y sus contactos con el exterior han venido a debilitar la centralización del poder caciquil nativo, por lo que en muchas comunidades representan un nuevo liderazgo".

---

[9] Xöhler, U., 1975. *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*. SEP/INI, México. Citado por Robledo, *op.cit.*, p. 201

[10] Robledo, G., 1987. *Disidencia y Religión. Los expulsados de San Juan Chamula*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

II.2.-Contexto Socioeconómico.

La tendencia actual del capitalismo observa dos orientaciones fundamentales; la primera alude a la contradicción interna, en donde se aprecia un desarrollo de las fuerzas productivas junto con la desigualdad social, producto de la llamada revolución técnica, la segunda contradicción es de carácter externo, en donde la expansión capitalista acentúa su internacionalización en los mercados.

Lo anterior tendría como fundamento el hecho de observar una fiebre por la integración de mercados a través de un sin fin de tratados de libre comercio; entre ellos el Tratado de libre Comercio de México, Canadá y Estado Unidos, con claras tendencias hacia la regionalización de mercados. En este contexto la versión más acabada sería la Organización Mundial de Comercio (OMC), en donde tanto la Unión Europea, como Japón y Estados Unidos aparecen como principales actores.

En este sentido el papel del Estado debe reducirse a la estabilidad social, con el objeto de propiciar y proteger la inversión privada en un contexto de acumulación capitalista. Este proceso implica promover una desregulación económica, así como la no intervención estatal y privatización de empresas públicas; procesos que en México, vivieron sus "mejores" momentos en el sexenio de 1988-94. Sin embargo lo anterior tiene que estar "reformado" con estabilidad macroeconómica, caracterizados por el nivel de precios, control de déficit público, manejo adecuado de la deuda externa y estabilidad cambiaría.

Conforme a lo anterior hoy es impensable que el hombre pueda producir y desarrollarse de manera aislada, máxime cuando la coexistencia de las diferentes comunidades indígenas con los mercados capitalistas tendencialmente se ha incrementado, de ahí que,

> "En la producción Social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general". [11]

En este sentido el status de las relaciones sociales de producción tiene como elemento central, el poder determinar en manos de quien están los medios de producción, señalando como se distribuyen en una sociedad determinada, así como los bienes materiales producidos.

Antes de entrar al análisis propiamente dicho, es importante observar que la información estadística siempre enfrenta riesgo o margen de error, sin embargo ofrecen un panorama que nos permite contextualizar la situación prevaleciente en las diferentes comunidades considerados en nuestra investigación.

II.2.1.-Tenencia de la tierra.

Las formas de propiedad existentes en las diferentes comunidades tzotziles es ejidal y comunal, así para 1991 existían un total de 291 ejidos de los cuales se distribuían en 421,956.6 Has., de las cuales el 55.1% son

[11] Marx, K., 1857. *Prólogo a la Contribución de la Crítica de la Economía Política*. En Introducción General a la Crítica de la Economía Política, Ed. SXXI, 25 Edición, México, 1997, pp.66-67.

parceladas y el restante 44.7% son no parceladas. Por su importancia los municipios con mayor superficie parcelada son V. Carranza que representa el 10.3% del total, Huitiupam con el 9.2%, Simojovel con el 8.5% y Chamula con el 8.0% del total.

En contraste con lo anterior existen municipios en donde la superficie dedicada al uso colectivo es mayor, tal seria el caso de Chalchihuitan, Jitotol, San Cristóbal, Soyaló y Teopisca. Un elemento importante que destacar, es que no existe relación directa entre el número de ejidos y la superficie total, ya que mientras en Chalchihuitan un ejido cuenta con 17,948.2 Has., en Simojovel 60 ejidos se distribuyen en 26,288.0 Has.

La superficie parcelada representa 232,557.9 Has., las cuales se distribuyen en un total de 51,054 ejidatarios, es decir, en promedio de 4.5 Has. por ejidatario. Sin embargo, al interior de cada municipio la distribución por hectárea es diferente al promedio señalado, ya que van de 14.3 Has. por ejidatario en Bochil a 1.7 Has. en Mitontic (ver cuadro I).

Ahora bien, otro elemento a destacar es el relacionado con la superficie de labor dedicada a la producción. Así en Bochil la superficie de labor representa el 36.8%, en el Bosque 75.2%, Chalchihuitan 34.5%, Chamula 49.9%, Chenalhó 76.7%, Huixtán 43.3%, Huitiopam 71.5%, Ixhuatan 61.4%, Mitontic 9.5%, Pantelhó 55.5%, Pueblo nuevo 80.2%, San Cristóbal 32.6%, Sinojovel 74.3%, Soyaló 50.2%, Teopisca 41.9%, Totolapa 73.3%, V. Carranza 31.3% y Zinacantán 31.7%.

Lo anterior muestra que la posible diferenciación en la utilización de la superficie de labor, se debe al proceso de erosión o desgaste del suelo para su aprovechamiento, así como a la falta de recursos técnicos y económicos

para el uso productivo de la tierra. Esto tiende a complicarse dado que en el 99.7% de los municipios, son tierras de temporal lo cual limita aún mas el acceder a la variedad de cultivos, es decir un aprovechamiento más integral del suelo (ver cuadro I).

El factor tecnológico en las diferentes comunidades tzotziles no es homogéneo, ya que de los 291 Ejidos y comunidades existentes, solamente el 24.0% utiliza semillas mejoradas hecho que no guarda relación con el fertilizante químico utilizado en el 52.5% de los casos, así como pesticidas que alcanza el 57.3% de los ejidos. Lo anterior no es contrastante con la asistencia técnica utilizada, ya que solamente el 20.6% de los ejidos utilizan algún tipo de asistencia. Los municipios en donde se cuentan con ningún tipo de asistencia técnica son Chalchihuitán, Chamula, Larraínzar y Tololapa.

Así observamos que para el trabajo desarrollado en la superficie de labor, la fuerza utilizada como tractores y animales es muy limitada. De los 21 municipios analizados el 57.1% no cuenta con estos elementos y en donde de los 23 tractores existentes, siete municipios cuentan con uno, teopisca con cuatro y V. Carranza con 12, es decir, este último municipio concentra más tractores que los 20 restantes.

Es por demás evidente que las condiciones para la producción en los municipios tzotziles son adversas, y si consideramos que en más del 97% de la superficie de labor es de temporal, las perspectivas no parecen ser mejores, máxime cuando el 84.1% de los ejidos depende de la venta de su producción (ver cuadro III).

De los 291 Ejidos y Comunidades existentes en los 21 municipios, el 60.8% utilizó sólo crédito, el 1.7% crédito y seguro y el 37.4% no utilizo ninguno de estos instrumentos financieros. Así los municipios que más crédito utilizaron, con relación al número de Ejidos, fueron Bochil, El Bosque, Chalchihuitan, Chenalhó, Huixtan, Jitotol, Larráinzar y Totolapa. Cabe destacar que solamente Chamula no utilizo ninguno de estos instrumentos financieros (ver cuadro II).

II.2.2.-Clases Sociales

En los municipios tzotziles, en cuanto a la estratificación de productores, podemos distinguir cinco categorías. [12]

"1.- Los empresarios ganaderos y madereros que son una minoría de mestizos, (GM).
2.- Los campesinos semiproletarios (CSP), que tienen menos de 4 hectáreas de tierra total y venden su fuerza de trabajo fuera de la subregión para complementar sus ingresos (son la gran mayoría).
3.- Los campesinos medios (CM), que tiene menos de 4 hectáreas de tierra total y no venden su fuerza de trabajo fuera de la región, aunque si lo hacen dentro de sus mismas comunidades; en este grupo se encuentran aquellos que por su edad ya no encuentran trabajo en las fincas y ranchos de otras regiones.
4. Los campesinos acomodados (CA), que tienen más de 4 hectáreas y usan algo de trabajo asalariado.
5.- Los comerciantes (C), para los cuales la producción es algo secundario, pues cuentan con pequeñas tiendas o vehículos de carga que les permiten obtener mayores ingresos".

De los campesinos acomodados y los comerciantes, se derivan las diferentes estructuras caciquiles al interior de las diferentes comunidades tzotziles y en donde actualmente son foco de numerosos conflictos. Este hecho tiene como fundamento que "A la mayoría de los productores se les

[12] Nahed, T.J., 1989. *Descripción y Análisis del sistema de Producción Ovina*. En Parra, V.M.R. (Coordinador). El subdesarrollo Agrícola en los Altos de Chiapas. UACH, CIES, Colección cuadernos Universitarios, serie agronómica No.18, 1ª Ed. México. p. 245.

tipifico como campesinos semiproletarios (venden su fuerza de trabajo temporal) y son los que manejan la mayoría de los procesos de trabajo agrícola". En contraste, "los procesos de trabajo de hortalizas y monocultivo anual son los que utilizan una mayor proporción de materias primas de origen industrial y fuerza de trabajo asalariada".[13] Estos últimos en manos de los campesinos acomodados y los comerciantes.

Sin ser elementos analíticos nuevos ni mucho menos descubiertos por el actual ejecutivo federal, fue publicado en el Diario Oficial de la Federación (31-I-01) por la SEDESOL, los "índices oficiales" (SIC) a considerar para determinar el "grado de marginación" de las diferentes comunidades indígenas del país. Dichos índices, aplicados al ya existente alto grado de marginación de la etnia tzotzil en Chiapas, se podrán apreciar en el cuadro número IV.

II.2.3.- Población.

Distribuidos en 21 municipios la población actual del indígena tzotzil asciende a más de 576 mil, que comparada con la existente en 1990 se observo un incremento del 28.2%. Sin embargo la dinámica en la tasa de crecimiento poblacional ni con mucho mostró una tendencia homogénea, ya que se opero en un rango de 0.6 a 48.5%.

Así los municipios que mostraron una tasa de crecimiento superior al 40% son: Bochil, Ixtapa, Pueblo Nuevo, San Cristóbal y Teopisca. En un

---

[13] Mera, O.L.M., 1989. *Condiciones Naturales para la Producción.* En Parra, V.M.R., *op. cit.*, P.79.

segundo plano ubicamos aquellos municipios que mostraron un crecimiento poblacional entre el 20 y el 35%: Chalchihuitan, Huitiupan, Ixhuatán, Jitotol, Larrainzar, Mitontic, Panthelo, Simojovel, Soyaló, Totolapa, V. Carranza y Zinacatan. Solamente los municipios de El Bosque, Chenalhó y Huixtán, no superaron el 6% de crecimiento poblacional en 10 años (ver cuadro V).

Es importante destacar que mientras el crecimiento poblacional es constante, la superficie territorial de los 21 municipios no ha sufrido incremento alguno. Para 1990 los más de 449 mil indígenas tzotziles se distribuían en 5,723 Km^2, o sea 78.2 hab/Km^2, sin embargo para el año 2000 esta relación implicó 100.7 hab/Km^2. Este hecho obviamente aumentó la presión para obtener un recurso limitado como lo es la tierra, ya que al no incrementarse la superficie, la existente adquiere un valor adicional al ya considerado de manera tradicional. En este sentido el único municipio contiene mayor presión demográfica es Chamula, ya que para 1990 se distribuían 631.1 hab./Km^2, sin embargo para el 2000 la relación fue de 718.5 hab./Km^2, hecho que implico un incremento de 87.4 hab./Km^2: tal vez este fenómeno sea el causante de las expulsiones comunales por supuestos motivos religiosos. Esta misma tendencia se observa en San Cristóbal, ya que de 184.5 hab./Km^2 en 1990, paso a 273.3 en el 2000, mostrando un incremento de 88.8 hab./Km^2. Aquí consideramos que este incremento ha ocurrido más a cuenta de los desplazados de varias comunidades, que por un incremento real del municipio Sancristobalense.

Ahora bien, en términos absolutos San Cristóbal observo un crecimiento de 42,982 habitantes mucho muy superior al mostrado por V. Carranza con 9,469; Teopisca 8,824; Simojovel 7,340 y Chamula con un

incremento de 7,163 habitantes. Sin embargo tanto en 1990 como en el 2000, San Cristóbal como Chamula siguen siendo los municipios con mayor población de los 21 considerados (ver cuadro V).

La población tzotzil por el tamaño de su localidad se ubica mayoritariamente un asentamiento no superior a los 2500 habitantes, ya que el 32.9% se ubica en localidades con menos de 500 hab. Dentro de los municipios en donde la mayoría de la población se ubica en localidades menores a 500 hab, están Bochil, Chalchihuitan, Huitiupan, Ixtapa, Larrainzar, Mitontic, Pantelhó, Pueblo Nuevo, Simojovel, Teopisca y Zinacantan, es decir, el 52.3% de los municipios (ver cuadro VI).

Un elemento importante lo conforma la estructura de edades de la población tzotzil, ya que pese a los rangos o grupos considerados en la información censal, se aprecia una mayoría de indígenas jóvenes. Así la población menor a 15 años representa el 46.9% y, de entre 15 y 64 años es del 49.9%, hecho que implica una abrumadora población menor a 20 años, ya que incluso la población con más de 65 años solamente representa el 2.7% (ver cuadro VII).

II.2.4.- Educación y Vivienda.

Estos indicadores aparecen como la expresión nítida del grado de marginación que las diferentes comunidades tzotziles han mostrado en los últimos casi 25 años. Para 1980 la tasa media porcentual de viviendas sin drenaje representaba el 88.5%, para 1990 se reduce a 74.8% y para 1995 se ubica en 57.5%. Para 1980 los casos extremos se presentaron en los municipios de chalchihuitan con un 99.4% de viviendas sin drenaje, Mitontic

con el 99.5%, Larraizar 99.0% y Huixtán con el 98.6%, sin embargo 10 años después la situación no mejoró.

En este mismo sentido aparece la tasa media porcentual de viviendas sin agua entubada, ya que represento el 56.3% en 1980 y 10 años después solamente se redujo a 54.7%. Esta tendencia se observa en los municipios anteriormente señalados. En cuanto al servicio de energía eléctrica el 68.4% en promedio de los 21 municipios carecían de ella en 1980, 10 años después se redujo al 47.1%. Esta reducción no se observó en los municipios de Chalchihuitan, Chenalhó, Huitiupan, Larrainzar, Mitontic, Pantelhó y Simojovel, en donde más del 70% de las viviendas carecen de este servicio (ver cuadro VIII).

II.2.5.- Población Económicamente Activa, (PEA).

Los 21 municipios se conforman la etnia tzotzil en Chiapas la PEA para 1990 represento 272,405 habitantes, de los cuales solamente estuvo ocupada el 43.2%, es decir, la mayoría de la fuerza de trabajo tzotzil y presentó como desempleada. Es importante observar que salvo el municipio de Soyaló, todos los municipios tzotziles presentan un desempleo promedio del 55%. Sin embargo los municipios mas afectados por este fenómeno son Huixtan con el 61.3, Teopisa con 60.6% y Chenalhó con un 59.8%. Esta situación ha propiciado que el grado de marginación junto con el desempleo, pongan ha todas estas comunidades en condiciones de subsistencia ínfima, y provoca que su explotación vía venta de la fuerza de trabajo sea mayor. Así los municipios con mayor PEA son San Cristóbal que representa el 21.4%, Chamula con el 11.3%, V. Carranza con el 10.3% Chenalhó con

6.3% y Simojovel con el 6.0%, es decir en su conjunto estos municipios representan el 55.3% de la PEA tzotzil en el estado de Chiapas (ver cuadro IX).

La fuerza de trabajo del indígena tzotzil se ubica fundamentalmente en el Sector Agropecuario y en el Sector del Comercio y Servicios. Lo anterior dado que de la PEA total ocupada el 64.2% se ubica en el Sector primario, el 11.5% en el Secundario y el 20.7% en el terciario. Un elemento que destacar es el hecho de que el 59.3% de la PEA ocupada trabaja por su cuenta y solamente el 8.0% vende su fuerza de trabajo como jornalero o peón; esta actividad tiene mayor presencia en San Cristóbal que representa el 21.5%, V. Carranza con el 16.5% y Chamula con el 14.3% (ver cuadro X).

Ahora bien, de la población indígena que trabaja por su cuenta la mayoría lo hace en el sector pirmario, es decir, en la actividad fundamental de todas estas comunidades. Esto implica una dependencia casi total del mercado municipal y regional, si es que la producción les permite acceder a ellos, ya que la gran mayoría operan para la subsistencia. Los municipios en donde se presenta con mayor nitidez este hecho son Bochil, Jitotol, Larraizar, San Cristóbal, Zinacantán, Chalchihuitan y Huixtan.

Por otro lado el indígena que vende su fuerza de trabajo como jornalero o peón en los municipios aparece de manera muy irregular, ya que por ejemplo en Milotic representa solamente el 0.7% de la PEA, en contraste con San Cristóbal que se ubica en el 57.7%. Así los municipios que de manera regular recurren a la contratación de jornaleros son Bochil, el Bosque, Chamula, Ixhuatán, San Cristóbal, Simojovel, Soyaló, Teopisca y V. Carranza (ver cuadro X).

Uno de los fenómenos que provoca la abundante fuerza de trabajo es la de reducir los salarios, hecho que en el estado de Chiapas observo todavía un desarrollo muy lento. En 1990 el salario mínimo (SM) era de $18.02 y para el 2000 se incremento a $32.70, es decir, en diez años un aumento mal del 55.1%, observándose que durante el período la tasa media de crecimiento anual fue del 5.5%. En este sentido para 1990 los indígenas que ganaron hasta dos salarios mínimos por municipio fue un hecho revelador; la tasa media fue del 85.5%, es decir, la mayoría subsistió en el mayor de los casos con 32 pesos diarios. Sin embargo es importante precisar que el hecho de ser PEA ocupada no significa que esta sea remunerada, más aún que aparezca como fuente segura de ingresos en función del salario mínimo real, dado que en muchas ocasiones se pago todavía menos al legalmente autorizado.

Esta diferenciación aparece destacada en el cuadro VIII, en donde queda de manifiesto que existen comunidades en donde pese a trabajar, no reciben ningún salario, otras ganan menos de un salario mínimo y en mucho menor escala los que logran ganar entre 1 y 2. En este sentido existen municipios en donde la mayoría indígena empleada no recibe ingresos, tal sería el caso de Chalchijuitan, Huixtan, Larráinzar y Mitontic. El caso extremo se observa en Huixtán en donde más del 82% no recibe ningún salario. Por su parte los municipios en donde la mayoría indígena empleada recibe menos de un salario mínimo son: El Bosque, Chamula, Chinalhó, Huitiupan, Jitotol, Simojovel, Teopisca y Zinacatán.

Para los profesionales del INEGI el hecho de estar empleado y no recibir ingresos, no implica ni desempleo productivo ni trabajo familiar, sino

una simple condición social en el trabajo, máxime cuando observamos que sus datos tienen consistencia, es decir, no cuadran.

Pese a lo anterior, esta información nos da una idea general de las tendencias observadas en estas comunidades, por ejemplo podemos constatar que un número muy inferior de indígenas tzotziles por municipio, ganan más de 5 salarios mínimos, lo cual podríamos inferir corresponden al indígena rico, que por lo regular ostenta el cacique. Así su menor presencia se observa en los municipios de Chenalhó, Huixtán, Larrainzar y Chalchihuitan. Por el contrario en donde su presencia es mayor es en San Cristóbal, V. Carranza, Bochil, Simojovel y Huitiupan.

Si consideramos que en todos los municipios tzotziles la mayoría de la población empleada se ubica en el sector primario y no recibe ingresos, el grado de pobreza adquiere una dimensión desoladora. En este hecho, aparecen como "Los más afectados de los afectados" Chalchihuitan, Chenalhó, Huixtán, Larrainzar, Mitontic, Pueblo Nuevo y Soyaló.

II.2.6.-Condiciones y Medios de Producción.

En un interesante estudio [14]se consideran los factores fundamentales que limitan la producción.

> "a).- En general, las condiciones naturales... no son propicias para las actividades productivas sobresaliendo como factores limitantes la topografía, la obstrucción por pedregocidad y textura arcillosa de los suelos, la profundidad efectiva del suelo y la escasez de corrientes de agua.
>
> b).- Lo anterior no permite la mecanización ni las obras de infraestructura, como son terrazas y carreteras, debido a los afloramientos rocosos, la pedregosidad y la pendiente; estas obras de infraestructura sólo se presentan en áreas restringidas.

[14] Alemán, S.T. Y López, M.M., 1989. *Los Sistemas de Producción Agrícola*. En Parra, V.M.R., *op. cit.* P.152.

Lo arcilloso de los suelos y su pedregosidad limita el trabajo con animales y dificulta el trabajo manual; la escasa profundidad y poca fertilidad define una agricultura de bajos rendimientos.

c).- Una de las limitantes más fuertes para la producción es el clima. Esto es, el clima condiciona la existencia de un cultivo único de temporal en las pequeñas áreas de riego, las heladas tempranas y tardías (octubre-febrero) son limitaciones, por lo que únicamente se pueden presentar cultivos que resistan estas heladas. Como son papa, hortalizas, trigo, avena, durazno, ciruela, manzana, pera y tejocote. Lo anterior nos da una idea de las limitantes que por el clima tienen los cultivos, los cuales deben tomarse en cuenta si se desean introducir variaciones en los sistemas agrícolas".

Lo anterior adquiere mayor relevancia si consideramos que el 64.2% de la PEA trabaja en el sector primario aunado a que lo hace por su cuenta y que representa el 59.3%. El hecho es que las condiciones limitantes para la producción, provocan que la tasa media porcentual de la población ocupada con ingresos menores a dos salarios mínimos se ubique en 87.3%; los casos extremos son Huixtán con 93.7%, Chenalhó con 93.0% y Totolapa con 92.5%.

"En la producción agrícola se conjugan tres ejes: uno ecológico, donde el clima y el suelo son los factores principales; uno tecnológico, donde es crucial el dominio que el hombre ejerce sobre la naturaleza; y uno socieconómico, donde lo principal es la cantidad de la tierra disponible a los productores, así como la fuerza de trabajo que utiliza y sus relaciones con el exterior".[15]

Obviamente estos tres ejes han jugado un papel negativo en las diferentes comunidades tzotziles en Chiapas, dado que el avance tecnológico prácticamente es nulo. Así, "En todos los sistemas agrícolas se utilizan, de manera predominante los instrumentos manuales...", y en donde, "El empleo de los arados de tracción animal es muy restringido".[16] Solamente

[15] *Ibidem*, p. 152.
[16] *Ibid*, P.165.

en los municipios de Huixtan, San Cristóbal, Simojovel, Tepisca, V. Carranza y Zinacantan se utilizan animales para el trabajo (ver cuadro III).

Sin embargo, "El bajo desarrollo de los medios de trabajo implica elevado consumo de fuerza de trabajo. Si consideramos las condiciones naturales altamente restrictivas para la producción, la consecuencia es que la fuerza de trabajo tiene una baja productividad". [17] Quizás en este hecho radique que de la PEA total solamente se ocupa el 43.2% y que ante lo restrictivo de las condiciones naturales para la producción, el bajo nivel tecnológico y la parcelación de predios, la absorción de fuerza de trabajo al interior de las comunidades hace sumamente débil. Este hecho en definitiva contribuye a que una fuerza de trabajo importante tenga que buscar empleo fuera de su comunidad, de ahí que el sector servicios tenga una masa importante de fuerza de trabajo indígena ya que implica el 20.7%.

Considerando que los factores más restrictivos para la producción son el clima y el tipo de suelo, "La frecuencia en el uso del suelo ha agravado la deficiencia de nutrimentos, que no es satisfecha con la producción de materias primas locales,..." Máxime, cuando "el uso de materias primas de origen industrial está condicionada por la tecnología (acceso al crecimiento), pero determinada por factores socioeconómicos (créditos, asistencia técnica)". [18] Este hecho ante grado de marginación obviamente se agrava y tiende a minimizar las expectativas de crecimiento y desarrollo de las diferentes comunidades. Así observamos que de los 291 ejidos y comunidades existentes en los Municipios tzotziles, solamente el 24.0%

[17] *Ib*, p.171.
[18] *Ib*. P.234.

utiliza semillas mejoradas y en donde la asistencia técnica solamente se presente en el 20.6% de los Ejidos, (ver cuadro III). Sin embargo en las diferentes comunidades tzotziles el factor determinante en el contexto socioeconómico, es la falta de disponibilidad de medios de producción y el tamaño de las parcelas. "Lo reducido de las parcelas, da como resultado que la producción no satisfaga las necesidades de las unidades de producción de los campesinos medios y semiproletarios".[19]

Esta tendencia tiende a preocupar en algunos municipios como Chamula, ya que paso de 631.1 hab./Km2 en 1990 a 718.5 hab./Km2 en 2000, y en San Cristóbal que en el mismo período paso de 184.5 a 273.3 hab./Km2. En este sentido y ante el bajo nivel en el desarrollo de la tecnología capitalista, podemos afirmar que estamos ante una subsunción formal del trabajo campesino al capital. Lo expuesto tiene como fundamento el hecho de que solamente un Bochil, Huixtan, Ixtapa, Jitotol, San Cristóbal, Simojovel y Zinacantan, cuentan con un tractor y en donde solamente el municipio de V. Carranza, tiene más tractores que 20 municipios (ver cuadro III).

II. 3.- Contexto Político.

II.3.1.- Formas de gobierno.

En muchas comunidades de indígenas tzotziles hoy todavía se escucha decir con energía, "Aquí la costumbre y el PRI", y en donde pareciera que independientemente del tiempo transcurrido desde la instauración del sistema corporativo con Cárdenas, las diferentes

[19] *Ib*, P.234.

comunidades fueron las mismas. Sin embargo un hecho real es que las formas de gobierno del indígena tzotzil en Chiapas se han transformado a lo largo de la historia, en donde su poder de adaptación y resistencia han propiciado cambios importantes en la vida política de sus comunidades.

Pensar que el indígena tzotzil no ha reinterpretado el mundo que lo rodea, es condenarlos a priori al retraso y estancamiento en sus formas de concebir la democracia. Es evidente que este proceso es aún muy diferente al operado en el mundo ladino, que incluso se lleguen a dar prácticas fraudulentas en los diferentes comicios electorales, sin embrago el interés por "decidir ellos mismos" hoy es un hecho extraordinario.

Bajo esta perspectiva y en cuanto al análisis de las formas de gobierno del indígena tzotzil, no se pretende hacer un recuento puntual de su evolución sino dar cuenta de los elementos fundamentales de su transformación y que hoy podemos apreciar con mayor nitidez, en la activa participación partidista en sus diferentes comunidades. Por lo anterior es importante consignar algunos antecedentes expuestos en el trabajo de Edmundo Herniquez Arellano[20].

A finales de la década de los años treinta se iniciaron una serie de cambios que impactaron de forma radical en la organización política de las comunidades de Los Altos de Chiapas. En aquellas fechas, todavía existía el llamado gobierno de los principales, que fue estudiado por Aguirre Beltrán.[21]

---

[20] Herníquez, A.E., 2000. *Usos, costumbres y pluralismo enlos Altos de Chiapas*. pp. 29-41. En Viquira, J.P. y Sonnleitner, W. (Coor), 2000. "Democracia en tierras indígenas". CIESAS, el Colegio de México, IFE, 1ª Edición, México.

[21] G. Aguirre Beltrán, *Instituciones indígenas en el México actual*, citado por Henríquez, *op. cit.*

De acuerdo con este autor, en los municipios de Los Altos de Chiapas, las autoridades más importantes eran los llamados principales, también conocidos como "piaroles" o fiadores. Estos principales representaban a los distintos barrios o calpules que componían cada uno de los municipios. Estas personas eran electas entre los principales de cada linaje o paraje y éstos, a su vez, de entre los jefes de las familias extensas.

De acuerdo a la visión indígena, estos cargos de gobierno tenían un carácter sagrado, y para poder acceder a ellos era necesario haber servido a la comunidad durante muchos años, De esta manera, sólo los ancianos de los grupos, quienes contaban con la experiencia necesaria tanto en el ámbito civil como en el trato con lo sagrado, podría no ocupar puestos en este sistema de gobierno. Los cargos político-religiosos estaban ordenados en un sistema jerárquico, en el que los individuos ascendían alternando puestos civiles y religiosos hasta llegar a la cúspide del poder en el municipio.

Las unidades de gobierno más pequeñas eran las familias. Éstas eran por lo general patrilocales y exógamas. Entre la familia nuclear del padre y la de los hijos casados existían lazos sumamente estrechos, dando lugar a familiar extensas. Los parajes estaban constituidos por grupo de parentesco patrilineal y formaban una comunidad en el sentido amplio del término, ya que tenían funciones públicas y ceremoniales. En la cúspide se ubicaba un principal, quien era el encargado de representa al paraje ante las autoridades de la cabecera municipal. También era el encargado de dirigir las distintas ceremonias religiosas en el interior del paraje, por lo general relacionadas con las fuentes de agua y con los ciclos agrícolas. En esos

tiempos, y dada la baja densidad demográfica de aquel entonces, los parajes podían trasladarse de un sitio a otro de acuerdo a las necesidades de la agricultura.

Los años que se extienden entre 1936 y 1940 son conocidos en Chiapas como la "revolución de los indios". Durante ese periodo se hicieron sentir los efectos de la revolución mexicana en la región, entre los cuales destacan la reforma agraria, la aparición e sindicatos y el fin del peonaje y la contratación por deudas. Todos estos cambios condujeron a un dominio más estrecho de los municipios indígenas por parte del gobierno federal. Efectivamente, a mediados de los años 30, los indígenas tzotziles y tzeltales seguían viviendo en las mismas condiciones que antes de la Revolución. Dada la mala calidad de sus tierras, se veían obligados a buscar ingresos extras como trabajadores temporales en el Valle del Grijalva y en el Soconusco. En contra de lo estipulado por la constitución de 1917, el gobierno se encargaba de la contratación de los peones agrícolas para las fincas. Si bien estaba prohibido que cobrara las deudas que los trabajadores habían contraído con sus acreedores, delegaba esta función en los secretarios municipales.

Estos secretarios eran funcionarios no indígenas, designados en San Cristóbal de las Casas, que s encargaban de manejar las relaciones de los municipios con el mundo exterior. Su poder estaba muy por encima del de las autoridades nativas. Controlaban todos los expedientes importantes, al igual que el acceso a fuentes de empleo externas.

Las comunidades se replegaron, entonces, a su interior y desarrollaron un proceso de revitalización cultural, confiando sus asuntos

internos a los hombres más tradicionalistas: La impresión general que se tiene de los relatos orales es la de un pueblo que fortalecía y perfeccionaba el gobierno interno de su comunidad y de su cultura, a fin de hacer más llevadero un periodo en el cual tenía poco control sobre sus propias vidas fuera de la comunidad[22]

Para que esta situación se modificara fue necesario que existieran presiones externas a la sociedad regional. Estas presiones dieron inicio con la elección de Lázaro Cárdenas en 1934 como candidato a la presidencia de la república. Antes y después de las elecciones de ese año se produjo un fuerte enfrentamiento en el interior del Partido Nacional Revolucionario (PNR) entre quienes pugnaban por establecer nuevas relaciones económicas y sociales y aquellos que se beneficiaban con la situación prevaleciente.

Para introducir las reformas que consideraba necesarias, Lázaro Cárdenas propició una nueva coalición gubernamental, basada en la movilización de obreros y campesino. En el caso de Chiapas, eran los indígenas quienes deberían movilizarse como parte de dicha coalición para que el grupo cardenista pudiera obtener el control del estado. El encargado de llevar a cabo este proyecto en la región de Los Altos de Chiapas fue Erasto Urbina, un carismático líder que mantenía estrechas relaciones con las comunidades indígenas. En 1935, fue nombrado coordinador de la campaña electoral cardenista en la región.

Antes de esas elecciones, la votación en los municipios indígenas era controlada por los secretarios municipales. Para evitar su injerencia, el

[22] J. Rus, *La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas*, 1936-1968". Citado por Henríquez, A.E., *op.cit.* p. 55.

comité electoral formado por Urbina se dedicó a vigilar las elecciones el día de la jornada electoral y a supervisar el cierre de las casillas. De esta manera, gracias al voto de los indígenas, Efraín Gutiérrez, quien era le candidato a gobernador de la corriente cardenista, resultó vencedor.

En 1936, Erasto Urbina fue nombrado director del Departamento de Protección Indígena, y procedió a sustituir a todos los secretarios municipales por miembros de su "comité electoral". También creó el Sindicado de Trabajadores Indígenas que se encargaría de controlar a los trabajadores que emigraban de manera temporal a las fincas cafetaleras del Soconusco, con lo que el gobierno se constituyó en el mediador obligado entre los productores de café y la mano de obra indígena.

Por otra parte, Urbina se dio cuenta que no contaba con el apoyo de los ancianos principales para llevar adelante las transformaciones requeridas. Por esta razón, entre 1936 y 1937, reclutó en todos los municipios de Los Altos a jóvenes bilingües y les dio el cargo de escribanos de los ayuntamientos. Por último, el Departamento de Protección Indígena estableció que a partir de 1939 sólo trataría con presidentes municipales que supieran hablar en español, sin que esto supusiera la desaparición de los secretarios municipales. De esta manera, entre 1936 y 1940, las estructuras comunitarias de los municipios de Los Altos de Chiapas quedaron subordinadas al Estado y al partido oficial.

Los escribanos que habían sido los elementos clave para llevar a cabo estas transformaciones fueron adquiriendo cada vez más poder en el interior de las comunidades. Sin embargo, al haber sido impuesto por el gobierno federal, carecían de la legitimidad interna necesaria para llevar a

cabo su proyecto. En varios municipios, como Chamula, Tenejapa y Mitontic. Entre otros, los nuevos presidentes bilingües tuvieron que compartir el poder con los presidentes tradicionales.

En Chamula, las autoridades tradicionales objetaban que los nuevos dirigentes no habían participado en el sistema de cargos político-religiosos. Salvador López Tuxum, quienes habían sido el primer secretario el Sindicato de Trabajadores Indígenas, se postuló entonces para desempeñar un importante cargo religioso, gracias a lo cual logró vencer la resistencia de las autoridades tradicionales. De esta manera se consumó un proceso mediante el cual la comunidad quedó totalmente subordinada al parido oficial[23]

Al finalizar el periodo de Cárdenas, se produjo un cambio en la política oficial que se volvió más conservadora. A partir de 1940, la reforma agraria se estancó y el Sindicato de Trabajadores Indígenas se dedicó únicamente a canalizar la fuerza de trabajo indígena en beneficio de los empresarios ladinos. En 1946, un conocido enganchador ocupó la Dirección del Departamento de Protección Indígena, lo que le permitió desintegrar el Sindicato y suprimir los subsidios en las escuelas indígenas creadas por Erasto Urbina. Sin embargo, las comunidades mantuvieron su lealtad hacia el gobierno. Siguieron ofreciendo sus votos a los candidatos del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y continuaron nombrando como presidentes municipales a los escribanos formados por Erasto Urbina, lo que les permitió a éstos afianzar su papel como dirigentes en sus comunidades. encabezando en muchas ocasiones la resistencia frente a las políticas del

[23] *Ibid.*, p. 257-266

gobierno, pero sin dejar de fungir como mediadores entre éste y las comunidades. Sólo en 1951, con la formación el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista (INI) en San Cristóbal de Las Casas, la relación de las comunidades con el gobierno volvió a transformarse.

En 1948, durante el régimen de Miguel Alemán, se fundó el INI. Este organismo planteó por primera vez una política integradora o aculturadora hacia los indígenas, que se proponía respetar los elementos de su cultura que se consideraban positivos, modificando únicamente aquellos que, se pensaba, constituían un obstáculo para la integración de las comunidades a la sociedad nacional.

La labor del Instituto deberían desarrollarse por medio de los centros coordinadores que se ubicarían en las denominadas regionales interculturales, es decir, en aquellas zonas donde convivieran indígenas y mestizos. Esos centros deberían ser dirigidos por un antropólogo y contra con un consejo técnico integrado por jefes de sección en los rubros de educación construcción de caminos, promoción económica, salubridad, problemas con la tenencia de la tierra y asesoramiento y defensa legal[24] Cada una de estas secciones debería contar con un grupo de indígenas bilingües, denominados promotores culturales quienes, en un futuro, deberían volver a sus comunidades para promover el cambio cultural.

En 1951, se creó el primer centro coordinador, con sede en la ciudad de San Cristóbal, con lo que dio inicio un proceso que traería cambios significativos a la región. El programa que tuvo una mayor incidencia fue el educativo. Para llevarlo adelante el INI se apoyó básicamente en los

[24] Véase U. Köhler, *Cambio cultural dirigido en Los Altos de Chiapas*.

promotores bilingües. Los primero promotores fueron reclutados entre los escribanos formados por Erasto Urbina. En los municipios indígenas que rodean a la ciudad de San Cristóbal de las Casas se contrató a 46 de ellos y se les instruyó como maestros bilingües durante el invierno de 1951-1952. A mediados e ese último año, se les colocó a cada uno de ellos en una escuela primaria en su comunidad de origen. Asimismo, se establecieron dispensarios médico y tiendas cooperativas bajo el control de alguno de los ex escribanos.

Estos proyectos causaron un fuerte resquemor entre las elites políticas chiapanecas, y en donde las presiones obligaron a INI a reorientar sus objetivos. Las tiendas cooperativas, que en un principio fueron administradas por los ex escribanos, fueron entregadas a éstos como negocios privados. De las mismas formas, los transportes que originalmente eran patrimonio de las cooperativas comunitarias pasaron a ser propiedad de los ex escribanos y de sus familias. Ello dio origen a una creciente diferenciación económica en el interior de los municipios indígenas, provocando una alianza entre sus líderes y algunos ladinos acomodados. Esta diferenciación económica fue apuntalada por un importante desarrollo de la infraestructura carretera, que facilitó la acumulación de capital por parte de dichos comerciantes y transportistas indígenas.

Por otra parte, el sistema de promotores bilingües continuó desarrollándose dando lugar a una importante infraestructura educativa que para 1963 contaba con 82 escuelas, atendidas por 110 promotores y

maestros bilingües. Este sistema se fue consolidando y diferenciando en distintas estructuras jerárquicas (inspectores, supervisores y maestros)[25]

Poco a poco, estos líderes utilizados por el INI se convirtieron en el enlace obligado entre las autoridades constitucionales y tradicionales de los distintos municipios, con las dependencias estatales y federales. Con el correr del tiempo se fueron incorporando a las estructuras de poder de los municipios indígenas, al ocupar cargos de nueva creación como los comités de educación, comisariados ejidales, agentes municipales y delegaciones locales del PRI. A partir de 1960, comenzaron a controlar los puestos principales en el ayuntamiento. En el periodo 1962-1964, dos maestros bilingües ocuparon los cargos de presidente municipal en Chenalhó y Chamula. En el periodo que va de 1965 a 1967, otros dos maestros desempeñaron esta función en los municipios de Oxchuc y Tenejapa. Para el trienio 1968-1970, dos profesores más fueron presidentes municipales en Tenejapa y Chenalhó[26]. Mediante este proceso, algunos jóvenes adquirieron un gran poder, tanto económico como político, y los cargos civiles y religiosos empezaron a diferenciarse en la estructura de poder en el interior de las comunidades.

Así, el control de los ayuntamientos constitucionales pasó a manos de esta nueva elite indígena, el llamado ayuntamiento tradicional quedó supeditado al ayuntamiento constitucional y la estructura religiosa se separó de los cargos políticos. El único municipio en el que no se produjo esta separación entre cargos políticos y religiosos fue San Juan Chamula. En él,

---

[25] Véase L. O. Pineda, *Caciques Culturales. (el caso de los maestros bilingües en Los Altos de Chiapas).*
[26] *Ibidem,*

los miembros e la nueva elite fueron apropiándose desde un principio de la "tradición", y, al participar voluntariamente en el sistema de cargos religiosos, obtuvieron una mayor legitimidad que en el resto de los municipios.

Por otro lado, el crecimiento demográfico, resultado al menos en parte de la acción indigenista, modificó los patrones de asentamiento. La tierra se volvió cada vez más escasa y los parajes dejaron de desplazarse de acuerdo a las necesidades agrícolas. Con el tiempo, los parajes se fueron agrupando para dar lugar a las hoy llamadas comunidades. Muy a menudo, las escuelas fueron el centro alrededor del cual los parajes se aglutinaron.

Finalmente, se fueron creando nuevos cargos en el interior de las comunidades los cuales se integraron a la estructura de poder. Entre éstos destacan los de agentes municipales y los de comités de educación. Los titulares de estos cargos comenzaron a regir la vida política de las distintas comunidades que integran los municipios, con lo que el poder los ancianos principales disminuyó en forma considerable. En las comunidades que no tenían el estatuto de agencia municipal, se creó el cargo de agentes auxiliares.

Al centrarse la vida de los parajes alrededor de la comunidad, las asambleas comunitarias comenzaron a ser una práctica común en toda la región. Un anciano de San Juan Cancuc recordaba:

> Cuando era joven la situación no era como en estos tiempos que ya casi no hay mayordomos, ya no hay capitanes; en aquel tiempo eran bastantes, no como ahora. Cada fiesta tenía mayordomos, capitanes, pero era pura chica, pura borrachera; en cada fiesta había bastante trago, así vivíamos antes aquí en el pueblo. El que tenía cargo era el bajcavilto, estaba a su cargo la iglesia, ese era su trabajo, el arreglo de las flores, el arreglo del altar, tenía su carpintero [...]

No como ahora que ya hay comité de educación en cada paraje, que ya hay comisariado, que ya hay patronato para la iglesia. En aquel tiempo no había comité, no había agente [...] El trabajo de un principal era pedir la contribución y cooperación. Así, vivíamos aquí, por que no había comité, ni había agente, no había nada. El principal y los bajcaviltos eran las autoridades, eran los que organizaban y arreglaban las reuniones. Así vivíamos antes, los bajcaviltos eran cuatro. Ellos eran los que arreglaban los problemas junto con los principales. Eran ocho en el pueblo, cuatro arriba y cuatro abajo, pero de todo el pueblo de Cancuc. No era como ahora que en cada paraje. Sino que todos eran del pueblo de Cancuc. Bueno, pero ni modo, teníamos que obedecer a los viejitos, porque antes había bastantes, había como 40 o 50 viejitos, y no como ahorita que ya no hay viejitos. No había comunidades cuando queríamos arreglar algo tenían que juntarse todos para ir a ver si no está descompuesta la iglesia o la agencia. Ellos arreglaban todo tipo de asuntos, ellos arreglaban todo tipo de problemas. Así fue, pero poco a poco se vino cambiando, se cambiaron algunas costumbres. Cuando llegó la primer comunidad fue Cushulhá y luego llegó otra comunidad. Pasó uno a dos años, poco a poco ser reunieron los viejitos, se formaron comités, se miró cuántas gentes tenían cada comunidad. Legaron los jóvenes y los viejitos fueron dejando de pedir cooperación. Se desorientaban algunos viejitos, y llegamos a un acuerdo, que cada comunidad, con su comité con su agente, que se encargara de pedir las cooperaciones, la contribución y todos los escuchaban y dijeron: "Que mejor cada comunidad se ponga de acuerdo con sus representantes de verdad, y que los viejitos ya no hagan nada, que descanse". Así se acordó con la gente de cada comunidad, así fue que quedaron los viejitos a descansar. Así "vamos a descansar", dijeron, y así fue como unos viejitos se olvidaron de sus comunidades. Ya no sabían hasta donde abarcaban sus comunidades cuando eran principales, se olvidaron de todo, pero ahí esta el comité. Nos reunimos, se dejó que se mantuviera la comunidad como se tenía antes, pero no quisieron, y así fue como se cambió. Se pusieron los comités, los agentes, ellos se hicieron cargo de las contribuciones y mejor así venía viviendo nuestro pueblo pero antes era otra la costumbre.[27]

Una vez que la nueva elite indígena obtuvo la legitimidad requerida y comenzó a ocupar las presidencias municipales, algunas figuras de los ayuntamientos tradicionales se integraron a la estructura forma de poder

[27] Entrevista con Diego Cruz, ex regidor de Cancuc, febrero de1992, San Juan Cancuc, citada en E. Henríquez Arellano, Los métodos censales ante la organización política de Los Altos de Chiapas, pp 112-114.

Este fue el caso de los regidores. Hoy en día, en casi todos los municipios, su número rebasa al que marca la ley, ya que incluyen tanto a los regidores constitucionales como a los regidores tradicionales. Estos últimos son agregados al ayuntamiento constitucional para garantizar la representación de todas las comunidades del municipio. La remuneración que reciben para estas actividades proviene de los salarios e los regidores constitucionales, que son distribuidos entre estos últimos y los tradicionales.

Otra de las consecuencias del control político ejercido por los nuevos líderes indígenas y de su consolidación como intermediarios con la sociedad nacional fue la desaparición de los secretarios ladinos. Al mismo tiempo, nuevas formas de selección de las autoridades se fueron abriendo camino en Los Altos. Para el decenio de 1970, el mecanismo de selección de autoridades más frecuente en los municipios de la región eran las asambleas comunales, denominadas usualmente como "plebiscitos".

II.3.2.- Transformación de las formas de gobierno.

De los antecedentes anteriormente descritos, podemos establecer como uno de los elementos centrales la conformación y desarrollo de un grupo de jóvenes indígenas que a la postre se convirtieron en los líderes e interlocutores naturales entre la comunidad y su entorno económico, político y social. En un principio la introducción del municipio libre en las diferentes comunidades indígenas no implicó grandes cambios en la convivencia, situación que propició el control tanto de escribanos como de caciques en esta nueva forma de gobierno. Así como interlocutores reconocidos por la autoridad estatal y federal, esta clase poco a poco fue controlando a su

comunidad y desplazando a las autoridades tradicionales de la misma, es decir, la figura del principal pago a un segundo plano. Es obvio que estos cambios operaron con diferente intensidad y a lo largo de varias décadas, en donde la disputa política por las presidencias municipales en los años setenta adquiere un rumbo diferente a los existentes en los años y décadas anteriores.

> "Estos cambios supusieron una transformación de las comunidades tradicionales. El surgimiento de una elite indígena y el desarrollo de una clase media rural propició la aparición de distintas facciones políticas en el interior de los municipios, lo que dio lugar a una serie de contradicciones que afloraron en distinto momentos"[28]

Lo anterior tiene como fundamento que en las diferentes comunidades tzotziles los procesos de aculturación hoy puesta en práctica de las nuevas formas de gobierno impuestas por el Estado, se manifestaran de muy diferente manera y en donde los procesos comunales tardaron en asimilarse.

> "Al imponerse y sostener en las comunidades indígenas una forma de gobierno que no es del todo aceptada, la revolución pretende que esas comunidades reinterpreten sus viejas formas tradicionales dentro del nuevo molde y, en tanto esto suceda, desenvuelve programas de acción multilateral sobe esas culturas resistentes al cambio, para lograr en ellas un nivel de aculturación que las faculte para participar en los beneficios que la reforma social ha conseguido para la mayoría de la población nacional."[29]

Sin embargo esta resistencia al cambio se trastocó y en la actualidad las presidencias municipales son el centro político de las diferentes comunidades. En este sentido la forma de gobierno tzotzil descansa y gira

---

[28] Henriquez. A., *op. cit.* p.41.

[29] Aguirre. B.G., *Formas de gobierno tzeltal-tzotzil*, en Valdivia, D.T., (Coord), 1994. "Usos y costumbres de la población indígena en México; fuentes para el estudio de la normatividad". 1ª Ed. INI, México, p. 161.

alrededor de estas presidencias, asimismo son integradas de muy diversas formas en los 21 municipios, es decir, es falso que todos tienen la misma forma de integrar sus gobiernos.

Ahora bien, para autores como Consuelo Sánchez,

> "Hasta los años setenta, las organizaciones indígenas, al igual que los demás movimientos sociales no indios, no habían entrado de lleno en la lucha político-electoral. Pero a partir de ese momento empezaron a ser frecuentes en los municipios con población indígena las manifestaciones públicas para, por ejemplo, exigir la destitución de presidente municipales y de sus colaboradores acusados de nepotismo, corrupción e irregularidades administrativas, y de ser autores o cómplices de la represión. También se desencadenaron movimientos locales contra el predominio caciquil y la imposición de autoridades municipales, y se hizo más frecuente la participación en las elecciones con candidatos propios."[30]

Como podemos apreciar la población indígena paso de ser pasiva a una actitud de acción política que reclama una verdadera democracia en el marco político-electoral establecido por el Estado. Así al hacer suya la forma de gobierno impuesta desde el exterior, las comunidades tzotziles participan de muy diversas formas para elegir y definir su democracia.

Otra visión de este mismo proceso la ofrece el antropólogo Antonio Avila[31], señalando que;

> "Entre los especialistas existe acuerdo con relación a que, como sistema político, las formas de gobierno indígena se constituyen, en su ejercicio cotidiano, de las siguientes áreas de competencia, a saber:
>
> - Normas generales de comportamiento.
> - Conservación de orden interno.
> - Definición de derechos y obligaciones de los miembros.

[30] Sánchez, C., 1999. *Los Pueblos Indígenas; del indigenismo a la autonomía*. Ed. Siglo XXI, 1ª edición, México, p. 121.
[31] Avila, A., 2000. *Autonomía y formas de gobierno indígena*. En Estados del Desarrollo Económico y social de los pueblos indígenas de México. INI, PNUD, Tomo I, 1ª Ed. México 2000, p. 358.

- Reglamentación sobre el acceso y distribución de los recursos naturales.
- Definición y tipificación de los delitos y faltas.
- Sanción a la conducta delictiva de los individuos.
- Manejo, control y solución de conflictos y disputas.
- Definición de funciones y cargos de la autoridad."

Los dos puntos finales serían los que en definitiva estarían involucrados directamente con la elección de autoridades municipales, en donde es evidente que cada comunidad define la forma de elegir "candidato" más no autoridad. Sin embargo es importante destacar que en la mayoría de las comunidades tzotziles los candidatos son elegidos por consenso, evitando fricciones y problemas en los procesos electorales, pese a ello, es claro que existen problemas pero lo verdaderamente destacable es que son ellos mismos los que definen el cómo, cuando y con quien participar políticamente en su comunidad.

Como anteriormente se preciso, los gobiernos tradicionales representados por los "principales", ha sido desplazados y dado que en las últimas décadas se observa una tendencia a la disminución de la presencia y el poder de los ancianos en las comunidades, quienes en confrontación con las nuevas generaciones han sido relativamente desplazados.

> "El reconocer el grado de transformación en las formas de gobierno del indígena tzotzil no significa la permanencia de ciertas practicas tradicionales, pero, más allá de la discusión sobre cuánto debe la costumbre indígena comunitaria a la herencia colonial o prehispánica, lo importante es su vigencia como fuente de prácticas sociales que regulan y permiten la convivencia, y que más allá de su origen resultan funcionales para las comunidades y coadyuvan en la resolución de sus problemas."[32]

En este sentido, si para algunas comunidades tzotziles la elección de sus candidatos y autoridades municipales es por medio del plebiscito, voto a

[32] *Ibidem.*, p.359

mano alzada, por medio del sistema de cargos etc., esto no significa que siguen teniendo forma de gobierno superadas. Por el contrario, han interpretado y reinterpretado su realidad y contexto, el cual respetando los procesos electorales establecidos por el Estado, hoy están plenamente convencidos que es la forma de evitar la imposición de autoridades y presidentes municipales totalmente ajenos a la problemática comunal.

II.3.3.- Partidos Políticos y Tendencia Electoral, 1991-1998.

En este punto analizaremos de manera sintética los resultados electorales e los 21 municipios tzotziles de 1991 a 1998, lo cual permitirá detectar y analizar las tendencias del voto. Posteriormente confrontaremos estas tendencias por cada uno de los municipios, buscando determinar el comportamiento de las preferencias partidistas por tipo de elección. Finalmente se analizarán las tendencias del voto por partido político, en donde podemos establecer la fortaleza o debilidad de cada uno de ellos, además de ubicar aquellos municipios en donde un determinado partido político tiene una presencia importante en cualquier tipo de elección.

a.- Elecciones federales legislativas de 1991.

En los comicios electorales de 1991 (ver cuadro XI), participaron un total de 10 partidos políticos, a saber: PRI, PAN, PPS, PFCRN, PARM, PDM, PRT, PEM y PT. El padrón electoral registró un total de 188,205 ciudadanos y en donde el nivel de abstencionismo se ubico en el 30.6%, es decir, se observó una participación importante. El total de votos emitidos alcanzó los

130,517, de los cuales el 94% fueron validos y en donde el 6% de los votos anulados no significaron ningún problema con los resultados finales.

Ahora bien, en todos los municipios el PRI obtuvo la mayoría del voto con el 78.8%, seguido por el PRK con el 7.4%; el PFCRN con 6.5% y el PAN con el 2.9% entre los más significativos. Como es obvio el PRI obtiene la mayoría absoluta con un margen superior del 71% sobre su más cercano contrincante que fue el PRD.

Como se preciso anteriormente el nivel de abstencionismo fue del 30.6%, sin embargo este nivel fue mucho muy diferente en cada uno de los municipios. Así en Bochil el abstencionismo fue del 41.6%; El Bosque 35.5$; Calchihuitan 21.6%; Chamula 18.2%; Chenalhó 35.5%; Huixtán 37.1%; Huitiupán 36.5%; Ixhuatán 23.1%; Ixtapa 35.2%; Jitotol 26.2%; Larráinzar 8.6%; Mitontic 6.3%; Pantelhó 30.8%; Pueblo Nuevo 33.8%; San Cristóbal 35.3%; Simojovel 40.1% Soyaló 10.9%; Teopisca 41.2%; Totolapa 41.5%; V. Carranza 40.0% y Zinacantán con el 4.9%.

Como se podrá observar salvo Chalchihuitán, Chamula, Ixhuatán, Jitotol, Larrainzar, Mitontic, Soyaló y Zinacantán el resto de los municipios superó el 30.6% de abstencionismo. Es importante considerar que el municipio con menor porcentaje de abstencionismo fue Zinacantán con el 4.9%.

Por otro lado y pese a que el PRI obtuvo el triunfo en todos los municipios, es menester considerar el porcentaje del voto con relación al padrón electoral, así en Bochi el PRI ganó con el 36.3%; El Bosque con el 32.8%; Chalchihuitán 67.3%; Chamula 74.7%; Chenalhó 45.2%; Huixtán 50.5%; Huitiupán 37.0%; Ixhuatán 66.8%; Ixtapa 37.7%; Jitotol 37.1&;

Larráinzar 89.0%; Mitontic 92.6%; Pantelhó 52.8%; Pueblo Nuevo 45.6%; San Cristóbal 40.4%; Simojovel 33.6%; Soyaló 80.6%; Teopisca 33.2%; Totolapa 35%; V. Carranza 51.7% y Zinacantán con el 94.1%. Esto indica que solamente en el 42.8% de los municipios el PRI superó el 50% del voto empadronado.

Un elemento a destacar es que existen municipios con una presencia partidista a favor del PRI muy importante, ya que incluso existe correlación entre el porcentaje votante del padrón electoral con los niveles de abstencionismo. En este caso ubicamos a los municipios de Zinacantán, Mitontic, Larráinzar y Soyaló.

b.- Elecciones federales legislativas y presidenciales de 1994.

El año 1994 no solo significó la última elección presidencial ganada por el PRI, sino un cambio radical en la vida política del estado de Chiapas y de entender el problema indígena en el país. La aparición del EZLN el primero de enero de ese año, trastoco los tradicionales "amarres" electorales en la entidad y desencadeno toda una serie de acontecimientos que incluso amenazaron con suspender tanto las garantías individuales en Chiapas, hasta no llevarse a cabo el proceso electoral.

Por lo anterior y dada la importancia que el hecho representa para la vida política del estado de Chiapas y del país, analizaremos algunos aspectos que enmarcaron el proceso electoral de 1994, ya que se elegían presidente de la República, Diputados federales y Gobernador del estado, para posteriormente analizar los resultados electorales.

En la primera declaración de la selva lacandona el EZLN planteó, "Primero. Avanzar hacia la capital del país venciendo al ejército federal mexicano, protegiendo en su avance liberador a la población civil y permitiendo a los pueblos liberados elegir, libre y democráticamente, a sus propias autoridades administrativas".

Es evidente que nada de esto sucedió, dado que le EZLN no pudo, o no quiso, salir de la zona en donde se desarrollaron los acontecimientos, demostrado fuerza para después replegarse e iniciar una "guerra" en los medios masivos de comunicación que dicho sea de paso, funciono. Sin embargo el hecho real y concreto es que este acontecimiento despertó el interés tanto nacional como internacional, y puesto en primer plano la situación prevaleciente de miles de indígenas chiapanecos. El proceso que se inicio el primero de enero de 1994 y que a través de la negociación llevo al gobierno y EZLN a dialogar, trajo como consecuencia un despliegue importante de recursos, asesores y obviamente protagonismos.

Para Consuelo Sánchez;

> "... la irrupción armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, ..., reafirmó el sentido de la lucha por instituir al pueblo mexicano su derecho a elegir en libertad a sus gobernantes. Asimismo, el levantamiento zapatista desbordó el movimiento de los pueblos indios, haciendo converger la lucha por la democracia con la lucha por la autonomía. A partir de la rebelión zapatista se desató en el estado de Chiapas una disputa por el poder municipal, que se fue transformando en una lucha autonómica".[33]

Sin embargo el hecho no es del todo cierto, dado que antes de 1994 los movimientos indígeno-campesinos en Chiapas ya se habían tornado

---

[33] Sánchez, C., *op.cit.*, P. 124

preocupantes con motivo de la modificación del artículo 27 constitucional, entre otros factores de carácter agrario;

> "Aunque tradicionalmente la mayoría de las organizaciones sociales independientes deslindaban de la lucha electoral, no se podrían desinteresar del poder local. Es por ello que desde 1992 la gravedad de la crisis agraria contribuyó a agudizar los conflictos por el control político de los ayuntamientos, desembocando en una verdadera "insurgencia municipalista".[34]

Si bien es cierto que el levantamiento zapatista dinamizo factores económicos, políticos y sociales, no puede per-se considerarse el único y original detonador, ya que independientemente de su derrota militar, es clara su repercusión en la vida del estado de Chiapas. Un elemento importante que observar es que el movimiento zapatista "...contribuye a presionar al gobierno federal para ampliar los espacios de participación política y para canalizar las tensiones sociales por vía institucional".[35]

Así era por demás evidente que el partido en el poder no podía seguir actuando en Chiapas como otrora lo hacía, asimismo si consideramos el asesinato de Luis Donaldo Colosio y la lucha partidista por sucederlo, la situación de cara a la elección no era promisoria.

Lo anterior se complicó dado que la oposición del Consejo Estatal de Organización Indígenas y Campesinas (CEOIC), independientemente del proceso de negociación seguido por la SEDESOL y la Secretaría de la Reforma Agraria, no pudo evitar la invasión de tierras ni mucho menos la toma de presidencias municipales, hechos que polarizaron aún mas el proceso electoral.

---

[34] Viqueira, J.P. y Sonnleitner, W., 2000. *Democracia en Tierras Indígenas*. CIESAS, COLMEX, IFE. 1ª ed. México, p.129.
[35] *Ibidem*, p. 127

No obstante, "Al anunciarse la convocatoria zapatista a una Convención Nacional Democrática (CND), el CEOIC se divide en una facción "oficialista" y una "independiente". La primer apoya al candidato para gobernador del PRI, Eduardo Robledo Rincón. La segunda se suma a la coalición ciudadana que promueve el abogado Amado Avendaño Figueroa, que se presenta bajo el registro del PRD".[36] Con los resultados,

> "..., la oposición desconoce e impugna los comicios estatales, denunciado fraude. Llama la atención que a pesar de coincidir aproximadamente con los resultados de las elecciones federales, es únicamente la contienda para gobernador la que suscita un memorable conflicto postelectoral. El 8 de diciembre de 1994, mientras el presidente Zedillo asiste a la toma de posesión de Eduardo Robledo, la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH) - que surge de una nueva convergencia del CEOIC- independiente ..., procede a constituir un "gobierno de transición en rebeldía", encabezado por Amado Avendaño Figueroa, quien será reconocido ulteriormente por el EZLN".[37]

Pese a lo anterior es por demás evidente que las elecciones federales del 21 de agosto de 1994, marca la transformación estructural de la vida sociopolítica del estado de Chiapas y en donde la presencia de partidos de oposición aparece como irreversible. "A pesar de perder una parte sustancial de su electorado (-22.5%), el PRI sigue conservando el poder institucional. Sin embargo su hegemonía casi absoluta pertenece al pasado."[38]

Sin duda como elemento fundamental de los resultados electorales, la influencia del EZLN se sintió en el estado de Chiapas y pese a que el PRI ganó la Presidencia de la República y la gubernatura del estado, la

---

[36] *Ibid*, p. 130
[37] *Ib*, p. 132.
[38] *Ib*, p.140.

tendencia negativa el partido hegemónico tuvo su inicio. Así en tan solo tres años el panorama electoral se transformó radicalmente. En las elecciones federales legislativas en 1991 el PRI había ganado todos los municipios tzotziles, sin embargo para 1994 solamente obtuvo el triunfo en 14 municipios, es decir, en tres años perdió el 33.3% del apoyo municipal (ver cuadro XII). El padrón electoral paso de 188,205 ciudadanos en 1991 a 222,646 en 1994, no obstante el nivel de abstencionismo prácticamente se mantuvo ya que significó 30.6% y 30.1% respectivamente.

Es de llamar la atención que la mayoría de los partidos de oposición incrementaron el número de simpatizantes, ya que mientras el PRI en 1991 obtuvo un total de 98,049 votos, para 1994 bajo a 73,313, es decir, una pérdida real de 24,736 simpatizantes, lo cual significó una pérdida de 25.2 puntos porcentuales. En contraste, el PRD paso de 9,141 votos en 1991 a 50,437 en 1994, o sea, un incremento del 451.7% Asimismo el PAN incremento el número de simpatizantes en 129.4%; el PT en un 106.5%; PPS en 46.7%; PARM EN 88.7%, a diferencia del PFCRN que sufrió un decremento del 38.6%. El partido que de facto tuvo presencia importante en los municipios tzotziles fue el PRD, ya que en todos se observó un incremento sustancial en el número de simpatizantes, de ahí que este partido representa la segunda fuerza electoral entre los indígenas tzotziles.

En las elecciones federales presidenciales (ver cuadro XIII), los resultados para presidente de la república prácticamente guardan la misma relación porcentual con las legislativas, sin embargo aquí solamente el PRI perdió en 6 municipio en contraste con los 14 operados en la elección legislativa. Para la elección de gobernador (ver cuadro XIV), la tendencia

observada se mantuvo y en donde el PRI perdió en 7 municipios, lo cual comprueba el voto diferenciado para legisladores y gobernador. Todo lo anterior permite definir aquellos municipios en donde, hasta este año, parecen haber transformado sus simpatías partidistas a favor del PRD y son: Chalchihuitán, Chenalhó, Huixtán, Ixtapa, Jitotol, Pantelhó y Zinacantán.

Contra todas las expectativas generadas a partir del movimiento zapatista, el PRI en Chiapas superó el "factor 94" que, dicho sea de paso, nadie imaginó. Este hecho sin duda influyó en los comicios estatales para elegir presidentes municipales en 1995.

c.- Elecciones estatales municipales de 1995

Contrastando con las elecciones del año 1994, la competencia electoral para elegir presidencias municipales en 1995 acentuó mas la tendencia negativa del PRI y PRD, (ver cuadro XV). En 1994 el PRI alcanzó un total de 72,239 votos para elegir gobernador, sin embargo un año después solamente logró 55,509, es decir, una reducción del 23.1% Un dato importante es que en 1991 el PRI tenía un total de 98,049 simpatizantes y para 1995 esta cantidad se redujo un 43.3%.

Pese a lo anterior el PRI obtuvo el triunfo en 17 de los 21 municipios destacando Chamula, Ixhuatán y Mitontic por no permitir un solo voto de la oposición y en donde el abstencionismo fue del 51.0%, 81.6% y 44.9% respectivamente. El RPD logró la victoria en Bochi, Huitiupan, Ixtapa y Jitotol. En estos comicios el PRD vio reducido su número de simpatizantes, ya que con relación a 1994, sufrió una baja de 28,730 simpatizantes.

Un hecho que aparece contradictorio es aquel referido a Larráizar, dado que pese a ser la sede de las negociaciones de paz con el EZLN y ser considerado uno de sus bastiones, el PRI sigue teniendo hegemonía en el municipio. Los niveles de abstencionismo fueron muy elevados en estos comicios, situación que puedo originarse por el "cobro de facturas" del año anterior. Así en Ixhuatán fue del 81.7%; El Bosque 69.3%; Pantelhó 69.1%, Chenalhó 66.9% y Huitiupan con 66.1% entre los más importantes.

d.- Elecciones federales legislativas de 1997.

Las elecciones para elegir diputados federales en 1997 (ver cuadro XVI), se caracterizaron por un alto nivel de abstencionismo destacándose el municipio de Larráinzar con un 86.5%, Simojovel con 84.0%, El Bosque 80.2%, Chalchiuitan con 73.2% y Chenalhó con un 72.3%, municipios en los cuales gano el PRI sin ningún problema. Por lo anterior bien se puede establecer que en los municipios tzotziles, a mayor porcentaje de abstencionismo las posibilidades de que el PRI obtenga el triunfo es casi seguro. En estas elecciones el PRD solo puedo obtener el triunfo en Ixtapa y Pueblo Nuevo, es decir, no puedo sostener las simpatías del electorado del año 1994 y 1995.

Es importante señalar que municipios con tradición priista no fueron capaces de evitar niveles altos de abstencionismo, tal es el caso de Chamula con un 41.0%; Larráinzar con 86.5%; San Cristóbal 60.7%; V. Carranza con 62.3% y Zinacantan con un 64.2%. Si bien es cierto que este fenómeno puede tener muchos orígenes, lo cierto es que el desgaste

electoral en Chiapas desde 1994 provocó ya rechazo de gran parte de la comunidad, máxime cuando los comicios electorales son de carácter federal.

De un total de 253,401 empadronados el PRI capto el 18.3%; el PRD el 7.0% y el PAN el 4.7%. Sin embargo si consideramos que el total de votos emitidos fue de 88,694, el PRI obtuvo el 52.4%; el PRD 20.1% y el PAN 1.8%. Este tipo de información electoral es lo que se acostumbre dar, es decir, relacionada con el voto emitido más no en relación al padrón electoral.

e.- Elecciones municipales de 1998.

A diferencia de las elecciones de 1997, el proceso electoral para elegir presidentes municipales elevó la participación de manera sustancial, ya que casi el 50% del electorado acudió a las urnas. Sin embargo el PRI obtuvo el triunfo en 18 municipio y solamente el PRD logro 3, este último partido repitió el triunfo en Pueblo Nuevo, perdió Ixtapa (ganado en 1997), pero gano Jitotol y Totolapa.

II.3.4.-Preferencias partidistas por tipo de elección.

a.- Diputados federales.

Las elecciones para elegir diputados federales en los comicios de 1991, 1994 y 1997 guardan la misma tendencia en cuanto al triunfo del PRI, sin embargo el número de simpatizantes y la perdida de varios municipios sería los elementos que marcarían al PRI y darían la esperanza de triunfo a la oposición. Para 1991 el padrón electoral reportó un total de 188,205 ciudadanos y una votación total de 130,517, ubicándose el nivel de abstencionismo en 30.6%. En estos comicios el PRI obtuvo el triunfo en

todos los municipios captando un total de 98,049 votos, es decir el 75.1% del voto emitido, sin embargo un porcentaje mucho más bajo con relación al padrón electoral ya que representó el 52.0%. La segunda fuerza electoral con el 7.0% del voto emitido fue el PRD, seguido del PFCRN con el 6.1% y el PAN con 2.7%

Para 1994 el padrón alcanzó la cifra de 22,826 electores y el voto alcanzó los 155, 556, es decir, el abstencionismo se ubicó en 30.1%. El panorama fue muy diferente al vivido tres años antes, dado que el PRI paso de 98,049 a 73,313 votos en 1994, o sea, perdió el 33.7% de simpatizantes. Por su parte el PRD tiene un repunte muy importante ya que paso de 9,141 a 50,437 votos en 1994, lo cual implicó un incremento del 451.7%. El PAN también manifestó la misma tendencia, aunque en un porcentaje bajo, ya que solamente paso de 3,601 a 8,261 votos en 1994. En estos comicios el PRI ganó en 14 municipios y el PRD en 7.

Para las elecciones de 1997 el nivel de abstencionismo marcó la pauta del comportamiento electoral, ya que con el 64.9%, solamente el PAN incrementó su número de votos. Así el PRI paso de 73 mil a 46 mil votos y el PRD de 50 mil a 17 mil, es decir, una drástica reducción del 36.9% y 66.0% respectivamente, en contraste el PAN incremento el número de simpatizantes de 8 a 12 mil. Pese a lo anterior el PRI gana en 19 municipio y el PRD en 2. Es decir de 1994 a 1997 el PRI recuperó 5 municipios y el PRD perdió 5.

b.- Presidencia de la República y gobernador del estado.

La tendencia observada tanto en los comicios presidenciales y gobernado del estado es prácticamente la misma, sin embargo el número total de votos priistas emitidos para elegir gobernador fue inferior a la presidencial. Pese a ello el PRI obtuvo el triunfo en 14 municipio y el PRD en 7. El nivel de abstencionismo en la elección presidencia fue de 29.1% y para gobernador se ubicó en 31.4%, es decir prácticamente observó la misma tendencia. Así con el 33.3% del padrón el PRI gana las elecciones presidenciales y con el 32.4% la de gobernador. Lo significativo es que la participación electoral fue importante y en donde el nivel de abstencionismo prácticamente se ubicó en el 30%. En este sentido el PRI había sorteado el "factor´94" provocado por la aparición del EZLN y en donde pese a las protestas de fraude electoral, el triunfo priista sería ratificado por las autoridades electorales.

c.- Presidencias municipales.

Los niveles de votación alcanzados por el PRI y PRD en 1994 se vieron reducidos de manera importante para 1995. Par este año el padrón registro a 224, 699 electores, de los cuales solamente acudieron a las urnas el 46.4%, situación que no evitó el triunfo del PRI en 17 municipio, quedando solamente 4 para el PRD. El PRI ganó estos municipios con solamente el 24.7% del padrón electoral y en donde el PRD alcanzaría el 10.7%, es decir, pese a la baja participación la oposición del PRD, que representó mas de 50 mil votos en 1994, para 1995 vio reducida su captación de votos en mas de

28 mil. Mientras que para el PRI solamente significó un poco mas de 16 mil, siendo por demás elocuente la debacle en las filas de la oposición.

Para 1998 con un padrón de 264,591 electores el nivel de abstencionismo se ubicó en 51.5% y peses a ello el número de votantes a favor tanto del PRI como del PRD se incremento, de 55 mil a 69 mil y de 24 mil a 28 mil respectivamente. Sin embargo el incremento en votos para el PRD no se reflejó en sus triunfos, dado que solamente gano en 3 municipios y los 18 restantes fueron para el PRI.

En 1995 el PRI había ganado 17 municipios con el 24.7% del padrón, tres años después lo hacia en 18 municipios con el 26.1%. Es hecho nos indica consistencia del voto priista en los procesos electorales municipales, en donde es mucho más seguro su triunfo si el nivel de abstencionismo es alto. En este sentido es cuestionable el trabajo partidista del PRD en los municipios tzotziles, dado que los niveles de votación alcanzados en 1994, mas de 50 mil, no se ha podido sostener hasta esta fecha.

Pese a que el PRI sigue teniendo un control importante en los municipios tzotziles, después de 1991 no ha podido recuperar el voto indígena, ya que de ese año a 1998 el PRI ha perdido 28.6 puntos porcentuales, lo cual equivale a mas de 28 mil simpatizantes. Sin embargo en 1994 controló a 14 municipio, en 1995 a 17, en 1997 a 19 y en 1998 a 18, siendo evidente el reporte en cuanto a el control de las presidencias municipales. Un elemento a destacar es que para 1994 y con un promedio de abstencionismo del 30% el PRI solamente obtuvo el triunfo en 14 municipios. Este hecho contrasta cuando el abstencionismo es superior al

50%, dado que independientemente de la perdida de simpatizantes el PRI gano un promedio de 18 municipios.

Sin duda una participación sistemática del indígena tzotzil puede revertir estos hechos, ya que más que triunfos del PRI entre caciques y "mapaches", las comunidades indígenas no encuentran en la oposición una alternativa real.

La segunda fuerza electoral ciertamente es el PRD, sin embargo de 1994 año en que logro el mayor número de votos, mas de 51 mil en promedio, a partir de 1995 y hasta 1998 no puede recuperarlos. Las disputas internas y el oportunismo han sido las constantes del PRD en la entidad.

II.4.- Contexto Religioso.

II.4.1.-El sistema de cargos.

Esta organización sociopolítica llamada sistema de cargos[39], consiste fundamentalmente en puestos de carácter político(estructura constitucional municipal) y en cargos de carácter religioso (mantenimiento y cuidado de la iglesia, así como la celebración de las fiestas de los santos católicos. Los cargos religiosos requieren de un importante gasto económico individual para sustentarlo, no así el puesto político. Todo miembro adulto de la comunidad tiene que participar en este sistema, generalmente por un año, iniciándose en cargos de carácter religioso antes de acceder a un puesto político. Al final de este proceso jerarquizado de puestos y cargos, el

[39] Véase, Korsbaek, *op cit.*, en donde se realiza un excelente análisis sobre el Sistema de Cargos en torno a lo expuesto por Sol Tax, Erik Wolf, Frank Cancian, Camarena Barbachano, Manning Nash, entre otros.

indígena es considerado "principal" dándole prestigio y autoridad dentro de la comunidad. Estos hombres son auténticas personificaciones de la estructura de la comunidad y los más respetados como símbolos vivientes de la defensa de la identidad[40].

Es claro que las diferentes comunidades indígenas existentes en el país presentan diferentes grados de marginación[41], sin embargo, el común denominador de todas ellas ha sido la permanente defensa de los usos, costumbres y tradiciones, como fiel reflejo de su historicidad. Así, la comunidad indígena aparece como la unidad básica que conforman los principios económicos, políticos y religiosos a partir de los cuales se estructuran sistemas de organización más amplios, en donde a través de su historia han tomado del mundo exterior todo aquello que ha sido consustancial con los usos, costumbres y tradiciones.

En este contexto las comunidades indígenas tzotziles, pese a las modificaciones introducidas desde el exterior y a las transformaciones por las que ha pasado, la importancia a la familia nuclear como célula elemental de la organización social sigue prevaleciendo en todos los parajes comunales en donde parte de la organización sociopolítica está estructurada a través del sistema de cargos. Este sistema ha derivado en dos corrientes fundamentales; la "niveladora" y la "estratificadora" del status social[42].

La determinación de estas dos corrientes deriva del gasto económico asociado a los cargos de índole religiosos, dado que los puestos políticos

---

[40] Sobre el tema de Simbolismo e Identidad, véase el importante trabajo de Marie-Odile Marion., 1994. *Identidad y Ritualidad entre los Mayas*". Primera Edición, INI, México.

[41] Véase, por ejemplo, Indicadores Socioeconómicos e índice de Marginación Municipal, 1990. CONAPO y CONAGUA, México, 1993.

[42] En la corriente "niveladora" del status social se ubican los estudios de Wolf, Camarena, Cancian, y Aguirre Beltran. Por su parte en la corriente "estratificadora" aparecen loe estudios de Sol Tax y Manning Nash. Análisis todos ellos realizados por Korsbaek, L., *op. cit.*

dentro de la comunidad no representan costo alguno. Así la corriente "niveladora" del status social considera que el gasto evita que el indígena acumule individualmente, lo cual hace que la comunidad sea homogénea. Por su parte la corriente "estratificadora" observa que ante el gasto excesivo que el cargo religioso implica, y dado el poder que dentro de la comunidad el cargo supone, solo determinados familiares tienen acceso a ellos. La jerarquía por definición realiza una estratificación de la población y esto en definitiva no es un nivelador económico efectivo, sino por el contrario hace patente la diferenciación social en la comunidad.

Pese a lo anterior el sistema de cargos es interpretado[43] de diferente manera: oficiales seculares-oficiales sacros, como jerarquía secular y sacra; jerarquía cívico-religiosa; organización político-religiosa; jerarquía político-religiosa; Como ritual del cargo religioso [44]; Instituciones político-religiosas que son jerarquías cívico-religiosas.

Sin embargo, "...en el nutrido paisaje de autores y teorías, es posible reconocer dos paradigmas...uno es el que llamaremos estructural-funcionalista, que tiene como fundador a Sol Tax...El otro...es el mesoamericanista y tiene como punto de partida la respuesta de los antropólogos mexicanos a la ubicación de la sociedad azteca en el esquema evolucionista de L.H. Morgan,"[45]. Para Andrés Medina el paradigma estructural-funcionalista es un enfoque propio de la antropología social, por

---

[43] Véase, Korsbaek, L., *op.cit.*

[44] Collier, G.A., 1990. *Planos de interacción del mundo tzotzil.* 1ª. Reimp. INI-SEP, México, p.149.

[45] Medina, A. *Los Sistemas de Cargos en el Cuenca de México*, En Alteridades 1995, pags. 7-23. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM, pagina de la cita 8.

su parte el mesoamericanista alude a una perspectiva etnológica en donde se consideran los procesos históricos de mesoamerica. En este sentido,

> " El sistema de cargos se inscribe fundamentalmente en la matriz comunitaria india, y si bien es cierto que la estructura político-religiosa es impuesta por los colonizadores españoles, y vigilada muy de cerca por el clero regular - responsable y mediador entre la población india y las autoridades coloniales -, la base del modo de vida del campesinado indio permanece inalterable. Es decir, el trabajo agrícola en torno al maíz y cultivos que la acompañan conservaría sus particularidades técnicas e ideológicas. Esto tendría una importancia fundamental para la reproducción del campesinado indio y de su cultura de raíz mesoamericana, pues todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representación que explica las relaciones básicas, generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo."[46].

Hoy persiste la idea de que este sistema propicia la homogeneidad comunal, sin embargo desde los análisis de Camarena Barbachano (1949)[47], ya se daba cuenta de la existencia de comunidades indígenas integradas y desarticuladas en torno a este sistema. Otros autores,[48] pese a defender la corriente niveladora, caen en contradicción al señalar la existencia de jerarquías de poder como mecanismo para acceder a una carrera política. En este sentido la famosa economía del prestigio,[49] encuentra su fundamento real.

Recientemente algunos antropólogos[50] consideran el sistema de cargos como un servicio de poder público y no individual, dado que el culto al poder mexicano, según esto, inicia con la conquista. El poder que la jerarquía política y religiosa genera al interior de la comunidad es por demás

---

[46] Medina A, *op.cit.* p.9.
[47] Camarena, B.F., *Organización Religiosa y Política en Mesoamérica.* En "Introducción al Sistema de Cargos ", Korsbaek, *op.cit.* P.113 y ss.
[48] Aguirre, B.G., 1987. "Regiones de Refugio", México, INI, pp. 99-100.
[49] Bonfil, B.C., 1990. *México Profundo.* 1ª. Reimpresión, Ed. Grijalbo, México, pp. 67-68.
[50] Bartolome, M.A., 1997. *Gente de Costumbre y Gente de Razón.* Ed. Siglo XXI, INI, 1ª. Edición, México, pp. 69-70.

evidente, máxime cuando el impacto del "sistema" tiene su expresión en las expulsiones comunales por supuestos motivos religiosos. " Por otro lado, es indudable que la intensificación de la división del trabajo ha determinado que el sentido de poder y autoridad se *desdoble* en formas, ya no propiamente tradicionales, en las que aparecen *cacicazgos,* terratenientes o simplemente formas recreadas por el poder del Estado..."[51] . Asimismo. "Resulta hasta cierto punto paradójico...que el sistema de cargos, destinado a facilitar el control de los indios por parte de la minoría ladina, acabe por ser una arma en manos de una minoría indígena que reproduce, a niveles intracomunitarios, el sistema de dominación inicialmente impuesto desde el exterior" [52]. En este mismo sentido, "Uno de los modos principales de los caciques para mantener el control, es el reparto de los puestos religiosos, cargos que involucran la responsabilidad financiera, organizativa y espiritual de la fiesta de un santo particular. A cualquiera que desafía a los caciques se le da un puesto tras otro, hasta que dan quiebra...Para mucha gente, obtener un puesto es lo mismo que ser expulsado."[53]. Pero, ¿por qué el indígena tzotzil rechaza él seguir participando en el Sistema de Cargos, cuando se supone que la religión figura como un elemento central de su identidad cultura? Nuestra respuesta e hipótesis, es que el indígena desde la conquista ha estado expuesto a innumerables procesos internos y externos de imposición, razón por la cual cuando encuentra la posibilidad de

---

[51] Durand, A. C.H. *La Costumbre Jurídica India como Sistema de Derecho.* En Hacia una fundamentación teórica de la costumbre jurídica india. Plaza y Valdez editores, UACH, Primera edición abril 2000, p.13.

[52] Cantón, D.M. *Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas: Algo más que un problema de cambio religioso.* En Mesoamericana no. 33, junio 1977, pp. 147-169. Publicación el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies, página de la cita 162.

[53] Tickell, O. *Expulsiones indígenas en las tierras de Chiapas.* En Boletín del Grupo internacional de Trabajo sobre asuntos Indígenas no. 2, 1991, pp 9-16, página de la cita 12.

elegir en libertad, muestra una actitud extraordinaria de cambio y adaptación; esto sin duda debe ocupar un elemento fundamental en cualquier diálogo y negociación con las diferentes comunidades indígenas, es decir, que sean los propios actores quienes decidan su futuro.

II.4.2.- Católicos y Protestantes.

II.4.2.1.-La conversión al protestantismo.

No reconocer que la estructura del sistema de cargos hoy enfrenta serios problemas al interior de cada comunidad, es negarle al indígena su capacidad de adaptarse a nuevos tiempos y realidades, en donde son ellos mismos quienes deciden su quehacer económico, político y sociocultural. Durante mucho tiempo a las comunidades indígenas se les ha negado él poder decidir que hacer en su proceso societal en lo individual y en lo colectivo, sin embargo, las expulsiones por supuestos motivos religiosos, atentan directamente contra la tendencial extinción del indígena, por el indígena mismo.

En la actualidad el sistema de cargos sigue cuestionándose, sin embargo, ¿si este sistema es negativo, por qué subsiste?; En mi opinión y considerando que todo proceso social requiere de tiempo para su estructuración y maduración, el agotamiento del sistema de cargos tiene sus inicios en la década de los años 60 en Chamula. Este hecho se contrasta con la resistencia al cambio de un sector de la comunidad indígena, que siendo mayoría impone una religión a la minoría comunal. Por ello se argumenta que a través del sistema de cargos se ha estructurado el poder comunal, propiciando la estratificación social y la refuncionalización del

cacique indígena. La imposición de cargos de carácter religioso ha derivado en la confrontación interétnica, ya que tendencialmente el indígena rechaza seguir participando en este sistema. Este hecho implica dilucidar causalmente porque a través de conservar los usos, costumbres y tradiciones, se ha generado toda una serie de acontecimientos que van desde lo económico, político, cultural y religioso hasta las expulsiones del indígena tzotzil de la comunidad.

Este problema ha sido analizado por varios investigadores,[54] que han aportado elementos importantes para una discusión más amplia, sin embargo los estudios se han enmarcado en tratar de analizar las expulsiones principalmente por motivos religiosos, así como la actividad que las llamadas sectas e iglesias protestantes han desplegado en las comunidades tzotziles, olvidando los demás factores. Si bien estos estudios han aportado elementos importantes para la discusión y el análisis, no han analizado las razones esenciales del fenómeno, que sigue provocando las expulsiones por supuestos motivos religiosos, además de realizar un análisis comparativo, de las diferentes comunidades de indígenas tzotziles; aunque para algunos investigadores esto último ya no tenga importancia[55].

El seguimiento y análisis que se ha desarrollado de los acontecimientos generados en las comunidades, llevaron a estudiar un elemento que desde nuestro punto de vista figura como el factor central;

---

[54] Véase, por ejemplo, Pérez, E.M.I.,1994. *Expulsiones Indígenas: Religión y Marginación en tres Municipios de los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larraínzar y Chamula.* Primera edición. Ed. Claves Latinoamericanas, México.

[55] Palomo, I. M.D., 1999. *Cofradías y Sistemas de Cargos: algunas hipótesis sobre el origen y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los Tzotziles y Tzeltales de Chiapas.* Mimeo, México, p .3: ya que para la autora , " .... es más importante desentrañar el proceso historico y las circunstancias de su conformación y funcionamiento."

como explicar que tendencialmente en los últimos treinta años, el indígena tzotzil ha preferido "cambiar" de religión o en el mejor de los casos, dejado de participar en el sistema de cargos cuando la conservación de los usos, costumbres y tradiciones es esencial, es decir, un sector indígena rechaza o modifica parte de su cultura, lo que viene a demostrar cambios en la ideología del indígena. Lo anterior adquiere una mayor relevancia, dado que han pasado más de tres décadas desde las primeras expulsiones[56] y pese a ello, el indígena tzotzil no ha dejado de seguir luchando por una "libertad de conciencia religiosa", la cual ha sido acotada por los dictados y organización de las autoridades comunales. Tradicionalmente con amplios ejemplos y fundamentos, se ha planteado que el verdadero enemigo del indígena es el ladino, el criollo, la autoridad estatal y federal, el terrateniente, etc., los cuales han atentado contra la cultura y por ende su identidad, sin embargo en el caso analizado se observa que son los propios indígenas los que rechazan él seguir conservando parte de estos usos, costumbres y tradiciones[57]. En este sentido, " La disidencia político-religiosa ha encontrado en el movimiento evangélico un cauce optimo de expresión y un espacio para la acción. La negativa a participar en el sistema ritual de la comunidad mantiene a 20,000 indígenas en las puertas de San Cristóbal de las Casas."[58]

---

[56] Véase, por ejemplo, CNDH, 1995, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos*. Segundo informe, México, 1998.
[57] Véase, por ejemplo, *Chiapas: el factor religioso*, en revista académica para el estudio de las religiones, México, 1999.
[58] Cantón, *op.cit.* p.163.

II.4.2.2.- La intolerancia religiosa.

La intolerancia religiosa ha sido el arma fundamental para justificar el poder de las autoridades comunales a través del sistema de cargos, que en todos los casos maneja la organización político-religiosa en función de controlar la vida económica y sociocultural de la comunidad.

> "Esto provoca un choque entre los nuevos hábitos religiosos y éticos que adoptan los conversos a los intereses generales de la comunidad y los particulares de sus caciques....Estos hábitos "amenazan" a la comunidad básicamente a través de tres renuncias: la renuncia al pago de impuestos para el mantenimiento del ciclo festivo, la renuncia- en consecuencia la participación en las fiestas y en el sistema de cargos tradicionales y la renuncia al consumo de bebidas alcohólicas o a la compra de "candelas" (velas), profusamente utilizadas en las ofrendas a los santos de la comunidad".[59]

Bajo esta perspectiva el problema se presenta de manera tridimensional, a saber: Primero, la defensa de "la costumbre" por parte de las autoridades indígenas llamadas "tradicionalistas", en contra de los indígenas conversos al protestantismo llamados "evangélicos", lo cual ha provocado la expulsión comunal por supuestos motivos religiosos. Segundo, el problema "legal" que este proceso implica, es decir, las expulsiones por supuestos motivos religiosos apelan al derecho consuetudinario de la comunidad, aspecto no incorporado en sustancia en el derecho positivo mexicano. Tercero, la discusión en torno a la autonomía indígena, en donde figuran propuestas desde la creación de regiones autónomas pluriétnicas, hasta la autodeterminación comunal.

En el primer plano, el problema aparece como una condición necesaria en defensa de la "costumbre", en donde ninguna autoridad externa

[59] Cantón, *op.cit.* pp. 157-160.

a la comunidad debe ni puede intervenir, sin embargo, este hecho supone la expoliación sistemática e incondicional del indígena tzotzil, a través del "Sistema de Cargos". En el segundo plano, el problema que enfrentamos se ubica en dos aspectos centrales: la creciente demanda por el pleno respeto a las formas de organización de las comunidades indígenas y la vigencia del estado de derecho y el respeto de las garantías individuales de los disidentes. En el tercer plano, el problema se enfrenta al establecimiento real y concreto de la llamada autonomía indígena cuyas definiciones, propuestas y contenidos aparecen inconsistentes con todos los hechos y principios reguladores existentes en las comunidades tzotziles.

En el contexto tridimensional del problema subyace, sin embargo, lo que se considera como la génesis del problema estructural tzotzil: Desarrollo y conformación de un grupo de indígenas que detentan el poder económico, político y sociocultural de la comunidad, grupo que afianza y ratifica su poder a través del "Sistema de Cargos"; Que la disidencia religiosa, política y económica es reprimida por medio de la expulsión comunal por motivos religiosos; Que el converso tzotzil al protestantismo figura como la respuesta espiritual, económica y política a la continúa expoliación por parte de las autoridades "tradicionales", en donde la defensa de "la costumbre" aparece como la expresión nítida de querellas que van más allá de las meramente religiosas.

El indígena tzotzil cambia su forma de organización religiosa, por la carga económica que representa el mantener los usos, costumbres y tradiciones comunales a través del llamado sistema de cargos. Ante esta realidad el indígena tzotzil busca no solamente mejores condiciones de vida,

sino evitar ser el mercado cautivo que el sistema de cargos implica. Así una de las formas que el indígena tzotzil encontró para evitar su deterioro económico "mas allá de la subsistencia", ha sido el optar por una religión que no implique gastos y la permanente sujeción a los dictados de las autoridades, las cuales bajo el amparo de defender "la costumbre" expulsan al tzotzil de su comunidad por supuestos motivos religiosos.

CAPÍTULO III

Misión Indígena de la Religión

Con el fin de seguir avanzando en el análisis, entendemos como misión indígena de la religión, el esfuerzo intencionado y sistemático de una organización religiosa por mantener e incrementar nuevos miembros, los cuales tendrán que renunciar a sus anteriores filiaciones religiosa y afirmar exclusividad de pertenencia a la nueva organización. En este sentido la actividad proselitista de las diferentes orientaciones religiosas y por ende de sus misioneros, tendrán como objetivo fundamental el difundir su ideología y principios elementales.

Por lo anterior en el presente capítulo pretendemos analizar el compromiso de católicos y protestantes para con las diferentes comunidades de indígenas tzotziles, con objeto de seguir avanzando en la dilucidación causal que propicie adentrarnos en el proceso de conversión religiosa tzotzil, es decir, analizar todos aquellos elementos que eventualmente el indígena tzotzil considera para cambiar de religión, así como las estrategias evangelizadoras asumidas.

III.I.- Constitución Política y Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

Las leyes de reforma significaron para la Iglesia Católica el fin de los privilegios adquiridos desde la conquista española, hecho que implico el enfrentamiento Estado-Iglesia y Estado-Pueblo. Sin embargo estos hechos desembocaron en la simulación en la aplicación de la Ley por parte del Estado, situación que prevaleció hasta el año 1992 con las reformas al artículo 130 Constitucional. El aspecto central de la Reforma Constitucional fue el reconocer la personalidad Jurídica no solamente en la Iglesia Católica, sino de todas las orientaciones religiosas existentes en el país. Esta situación colocó de facto a la Iglesia Católica como una orientación mas en el contexto nacional, desechando exclusivismo y prerrogativas de toda índole.

Sin duda la reforma constitucional estableció la existencia de un país multicultural, multireligioso y sobre todo democrático, ya que el reconocimiento del "otro" fue un avance decisivo en la vida sociocultural y política de la nación. Es importante señalar que en este apartado no pretendemos realizar un estudio crítico del pasado, sino analizar el impacto de estas reformar en el que hacer cotidiano de católicos y protestantes, así como su actuar en las diferentes comunidades tzotziles.

Al asumir la presidencia de la república Carlos Salinas de Gortari declaró,

> "El Estado Moderno es aquel que.... Mantiene transparencia y moderniza sus relaciones con los partidos políticos, con los grupos empresariales, con la Iglesia". Así daba inicio el debate nacional por otorgar

a las diferentes orientaciones religiosas del país, personalidad jurídica que desde el Constituyente de 1917 no tenían. Sin embargo, "Es un hecho evidente... que en la memoria histórica nacional existe un cierto dejo de amargura por la actividad extrareligiosa y la fuerza política de la Iglesia Católica en el inicio del México Independiente". [1]

Así y en el marco del tercer informe de gobierno Salinas de Gortari expreso;

"En mi discurso de toma de posesión propuse modernizar las relaciones con las iglesias. Partidos políticos de las mas opuestas tendencias han señalado también la necesidad de actualizar el marco normativo. Recordemos que en México, la actual situación jurídica de las iglesias derivó de razones políticas y económicas en la historia y no de disputas doctrinarias sobre las creencias religiosas, por lo que su solución debe reconocer lo que debe perdurar y lo que debe cambiar. Por experiencia, el pueblo mexicano no quiere que el clero participe en política ni acumule bienes materiales, pero tampoco quiere vivir en la simulación o en la complicidad equívoca. No se trata de volver a situaciones de privilegio sino de reconciliar la secularización definitiva de nuestra sociedad con la efectiva libertad de conciencias, que constituye uno de los derechos humanos más importantes. Por eso, convoco a promover la nueva situación jurídica de las Iglesias bajo los siguientes principios: institucionalizar la separación entre ellos y el Estado; respetar la libertad de creencias de cada mexicano, y mantener la educación laica de las escuelas públicas. Promoveremos la congruencia entre lo que manda la ley y el comportamiento cotidiano de los ciudadanos, dando un paso más hacia la concordia interna en el marco de la modernización". [2]

Como discurso político tuvo muchas lecturas, la más socorrida fue que Salinas de Gortari pagó tres años después, la factura a la Iglesia Católica por el "espaldarazo" dado en 1988 y si recordamos la presencia de las jerarcas católicas en dicho informe como el Cardenal Corripio, y Gerolaneo Prigione, entre otros, el cuadro resulto apropiado. Sin embargo en el terreno propiamente constitucional y social, las reformas en materia religiosa sin duda fueron un cambio fundamental, ya que la existencia de las Iglesias era de hecho y no de

[1] Palacios, A.M., 1994. *La Reforma Constitucional en materia Religiosa dos años después*. En estudios jurídicos en turno a la Ley de Asociaciones Religiosas y culto público. I.I.J. De la UNAM, SEGOB, 1ª. Edición México, p. 31.
[2] Salinas, G.C., 3er. Informe de Gobierno.

derecho. En este sentido la reforma tenía como eje central la separación Estado-Iglesia, Educación pública laica y Libertad de creencias. Así se reconocía la personalidad jurídica de la Iglesia y las diferentes agrupaciones existentes en el país.

Pese a que el congreso era dominado por el PRI, con más del 60% de los votos obtenidos en las elecciones de agosto de 1991, las discusiones ni con mucho fueron tranquilas, pese a ello la iniciativa de ley fue enviada a la cámara de diputados y "cuando el dictamen se sometió a votación el 18 de diciembre de 1991, el resultado en la cámara... fue de 460 votos a favor y 22 en contra. Sólo el Partido Popular Socialista, de larga tradición jacobina, se opuso a la reforma. Todas las grandes fuerzas políticas del país se sumaron al cambio constitucional en materia religiosa".[3] Las reformas fueron publicadas en el Diario Oficial de la Federación el 28 de enero de 1992 y la ley reglamentaria del artículo 130 Constitucional, el 15 de julio del mismo año.

> "La reforma amplió derechos humanos fundamentales. Se modificó el artículo 3°, para eliminar la prohibición de que las corporaciones religiosas intervinieran en planteles educativos privados. Se ratificó la educación pública laica. En el artículo 5° se elimino la restricción de establecer órdenes monásticas. En el artículo 24 se reafirmó la Libertad de creencias y se estableció que, de manera extraordinaria, se aceptarían actos de culto fuera de los templos. En el artículo 27 se facultó a las Iglesias para adquirir bienes relacionados con el desempeño de su función religiosa. La reforma del artículo 130 reconoció la personalidad jurídica de las iglesias y se creó la figura de "asociación religiosa". Se estipuló que las autoridades no tendrán derecho a intervenir en la vida interna de dichas asociaciones. Se reconoció el derecho a votar de los sacerdotes y demás

---

[3] Salinas, G.C., 2000. *México: un paso difícil a la modernidad.* Plaza y Janés editores, 1ª. Edición, Barcelona, p.274.

ministros de culto; asimismo tenían su derecho a ser electos si se separaban de su ministerio".[4]

Así la larga marcha a la modernidad en materia religiosa [5] en México, cerraba un capítulo mas en su historia contemporánea y en donde los diferentes actores religiosos asumían un compromiso real.

III.1.1.- Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

Con un total de 36 artículos y 7 transitorios, el contenido de la Ley se fundamenta en los siguientes criterios ideológicos: [6]

- Consolidar nuestro régimen de libertades:
- Reafirmar la secularización de la Sociedad;
- Ratificar el laicismo y la tolerancia como virtudes colectivas;
- Reconocer la composición pluricultural de la nación mexicana;
- Impedir el retorno de injustos privilegios;
- Evitar la simulación y la complicidad equívocas por medio de reglas claras y transparentes y no mediante prohibiciones anacrónicas;
- Impedir la manipulación política de los sentimientos religiosos del pueblo;
- Facilitar la congruencia en la vida de los pueblos mexicanos;
- Contribuir a la concordia nacional;
- Impedir que el clero participe en política y acumule bienes materiales;
- Tener como fin último de la reforma a la libertad, e
- Impedir que el ejercicio de las libertades religiosas sea pretexto para la intolerancia.

Efectivamente la ley denota todos estos criterios, sin embargo a prácticamente 10 años de su publicación, aún persisten problemas de intolerancia religiosa, simulación en los bienes de clérigos, manipulación y participación política de los mismos y sobre todo, poca voluntad política de las

---

[4] *Ibidem*, pp.274-5.

[5] La Madrid, S.J.L., 1994. *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, Ed. FCE, 1ª. Edición. México.

[6] Zeron, Medina Fausto, estudio inédito. Citado por González, F.J.A. 1194. *Génesis de la Ley de Asociaciones Religiosas y culto Público*, en estudios jurídicos, *op. cit*, pp.53-4

diferentes autoridades de gobierno por aplicar esta Ley. Pero pasemos al análisis de su contenido, a fin de precisar todos aquellos elementos que consideramos importantes para el avance en nuestro objeto de estudio.

III.1.1.1.- Disposiciones Generales.

La ley tiene como fundamento la separación del Estado y las Iglesias, así como la libertad de creencias religiosas en todo el territorio nacional, en este sentido establece que independientemente de las diferentes convicciones religiosas, bajo ninguna circunstancia están eximidos del cumplimiento de todas las leyes del país. El hecho importante ha destacar es que nadie podrá legar motivos religiosos para evadir responsabilidades y obligaciones legales del país (artículo 1°), sin embargo esta práctica la observamos de manera sistemática en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles, en donde los católicos tradicionalistas imponen sus dogmas y en consecuencia evaden la responsabilidad legal en casos de robo, despojo, violación, entre otros.

Bajo la garantía del Estado, la ley establece en su artículo segundo los derechos y libertades religiosas de todos los mexicanos, sin embargo en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles este artículo es letra muerta, dado que ningún aspecto de su contenido es respetado y pese a ello, la supuesta garantía del Estado simplemente no existe. El contenido del artículo es el siguiente:

a) Tener o adoptar la creencia religiosa que más le agrade y practicar en forma individual o colectiva, los actos de culto o ritos de su preferencia
b) No profesar creencias religiosas, abstenerse de practicar actos y ritos religiosos y no pertenecer a una asociación religiosa
c) No ser objeto de discriminación, coacción u hostilidad por causa de sus creencias religiosas ni ser obligado a declarar sobre las mismas
No podrán alegarse motivos religiosos para impedir a nadie el ejercicio de cualquier trabajo o actividad, salvo en los casos previstos en éste y los demás ordenamientos aplicables.
d) No ser obligado a prestar servicios personales ni a contribuir con dinero o en especie al sostenimiento de una asociación, Iglesia o cualquier otra agrupación religiosa, ni a participar o contribuir de la misma manera en ritos, ceremonias, festividades, servicios o actos de culto religioso.
e) No ser objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa por la manifestación de ideas religiosas, y
f) Asociarse o reunirse pacíficamente con fines religiosos.

Pese a todo lo anterior el indígena tzotzil no es sujeto de estos derechos y libertades, ya que son sistemáticamente acotados por sus mismas autoridades comunales al amparo de conservar los usos, costumbres y tradiciones. Sin embargo es clara la responsabilidad tanto de católicos como protestantes en todas estas violaciones, ya que la Iglesia católica "calla" toda violación a esta ley para no perder más feligreses y no utilizar ningún elemento de carácter conciliador para evitar expulsiones por motivos religiosos. Por su parte los protestantes exigen a todo miembro apartar mensualmente el "diezmo" de todos los ingresos que el indígena obtenga, hecho por demás violatorio a la propia Ley.

Si observamos el punto "D" anteriormente citado, tanto católicos como protestantes caen en este supuesto, es decir , el indígena tzotzil en una y otra asociación religiosa es obligado a cumplir con los mandatos de Dios a través del clérigo y pastor, obviamente sin ningún tipo de sanción ya que toas estas contribuciones son de carácter voluntario y al no existir demanda o querella

alguna, no existe delito que perseguir. En este sentido y ante el garrote de la excomunión, la Iglesia Católica opera sin mayores problemas en la obtención de "Contribuciones", sin embargo este mismo garrote no es utilizado en contra de todos aquellos caciques indígenas expulsadores ya que, como en la Santa Inquisición, el castigo corre a cuenta del brazo secular, que en este caso es la Secretaría de Gobernación con el apoyo de los gobiernos estatales y municipales.

Por otro lado, el estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio a favor de alguna religión, en este sentido tampoco contra ninguna iglesia o agrupación religiosa, de esta forma el Estado ratifica su laicismo y separación de cualquier religión (artículo 3°).

III.1.1.2.-De las Asociaciones Religiosas.

Las iglesias y agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas, previo registro ante la Secretaría de Gobernación, y seraís iguales ante la ley en derechos y obligaciones (Art.6°). Para este fin estas asociaciones se sujetaran siempre a la constitución y sus instituciones, además de no perseguir fines de lucro o económicas, (Art.8°).

Los derechos de las asociaciones religiosas están constituidos en el artículo nueve, destacándose la fracción III que señalan la realización del acto público religioso y su propaganda doctrinaria, quedando de manera precisa el señalamiento de celebrar todo tipo de actos jurídicos para cumplir con sus objetivos, (fracción IV). Un elemento importante es que se regulen las

relaciones de trabajo, dado que en el artículo 10° se establece la aplicación de la Legislación correspondiente.

Todos los representantes de las asociaciones religiosas deberán de ser mexicanos mayores de edad (Art. 11), y solo podrán ser reconocidos como ministros de culto, personas mayores de edad y reconocidas por las diferentes asociaciones religiosas (Art.12). En este sentido también los extranjeros lo podrán hacer, siempre y cuando su situación migratoria este perfectamente acreditada, (Art. 13).

Sin duda uno de los elementos que más llamo la atención fue el referido al voto de Sacerdotes (Art. 14), hecho que atañe directamente a la Iglesia Católica ya que los pastores protestantes siempre gozaron de este derecho. Sin embargo los clérigos no podrán ser votados para ocupar un puesto de elección popular, salvo renuncia a su ministerio. Es obvio que este impedimento legal no representa mayor problema para los pastores protestantes, ya que no guardan el mismo status que los clérigos católicos. Este hecho es importante considerarlo, dado que al manejar la ley de manera genérica "ministros de culto", su especificidad en los católicos y protestantes es mucho muy diferente. Así al señalar que los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar ningún tipo de proselitismo a favor o en contra de candidatos y partidos políticos existe "legalmente" desventaja de católicos, pero en la práctica la simulación en este terreno sigue presente en muchos clérigos, sobre todo en el medio rural, y que independientemente de su origen extranjero, tienen

injerencia importante en la orientación de feligreses para con un determinado candidato y partido político.

Relacionado con el punto anterior las asociaciones religiosas y sus ministros no podrán poseer o administrar, por si o por prestanombres, concesiones para radio, televisión o telecomunicaciones, así como ningún medio de comunicación masiva, (Art. 16). Sin embargo la realidad muestra que esta prohibición sigue siendo letra muerta, el hecho de que muchos clérigos y pastores no sean denunciados en este aspecto no significa su inexistencia, por el contrario por medio de la simulación y el garrote excomulgatorio el pueblo omite esta realidad.

III.1.1.3.- De los Actos Religiosos de Culto Público.

Todo acto religioso será celebrado en los templos y de manera extraordinaria fuera de ellos, sin embargo independientemente de lo dispuesto en el artículo 16, de manera extraordinaria y previa autorización federal las asociaciones religiosas podrán transmitir o difundir el culto religioso a través de los medios masivos de comunicación e impresos, (Art. 21). Estos actos de carácter extraordinario no serán dentro de los tiempos asignados al Estado, además de que los medios serán solidarios con las asociaciones religiosas en cumplir con las disposiciones legales correspondientes.

III.1.1.4.- De las Autoridades.

La aplicación de esta ley será por medio de la Secretaría de Gobernación y auxiliadas por las diferentes niveles de autoridades estatales y municipales, quedando establecido que estos tres niveles de gobierno no podrán intervenir en asuntos internos de las asociaciones religiosas existentes, (Art. 25).

Un aspecto que consideramos importante es que todo conflicto existente entre las diferentes asociaciones religiosas, la Secretaria de Gobernación tiene la obligación de atenderlos y resolverlos, (Art.28). Sin embargo el asunto puede trascender este ámbito de solución, dado el siguiente procedimiento:

I. La asociación religiosa que se sienta afectada en sus intereses jurídicos presentará queja ante la Secretaría de Gobernación.:
II. La Secretaria recibirá la queja y emplazará a la otra asociación religiosa para que conteste en el término de los diez días hábiles siguientes a aquel en que fue notificada, y la citará a una junta de avenencia, que deberá celebrarse dentro de los treinta días siguientes a la fecha en que se presento la queja.
III. En la junta de avenencia, la Secretaria exhortará a las partes para lograr una solución conciliatoria a la controversia, y, en caso de no ser posible, la nombren árbitro de estricto derecho, y,
IV. Si las partes optan por el arbitraje, se requerirá el procedimiento que previamente se haya dado a conocer a éstas; en caso contrario, se les dejará a salvo sus derechos para que lo hagan valer ante los tribunales competentes, en términos del artículo 104, fracción I, apartado A de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

El procedimiento previsto en este artículo es requisito de procedibilidad para acudir ante los tribunales competentes. Como podemos observar en la fracción IV las asociaciones bien pueden optar por dirimir sus diferencias ante los tribunales competentes, hecho que implica la no-solución del conflicto por parte de la Secretaria de Gobernación pese a tener la facultad para ello. Aquí

aparece como referente importante en los casos de intolerancia religiosa que viven diferentes comunidades de indígenas tzotziles, dado que al amparo del motivo religioso el proceso expulsador no ha dejado de sucederse.

III.1.1.5.- De las Infracciones, Sanciones y Recurso de Revisión.

Este apartado de la ley es muy importante, dado que de su aplicación se puede desprender que tanto se cumple con las disposiciones contenidas en la misma y si la autoridad responsable de su aplicación las observa. En este sentido constituyen infracciones a la presente ley, (Art. 29):

> I.- Asociarse con fines políticos, así como realizar proselitismo o propaganda de cualquier tipo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna.
> II.- Agraviar a los símbolos patrios o de cualquier modo inducir a su rechazo.
> III.- Adquirir, poseer o administrar las asociaciones religiosas, por sí o por interpósita persona, bienes y derechos que no sean, exclusivamente, los indispensables para su objetivo, así como concesiones de la naturaleza que fueren;
> IV.- Promover la realización de conductas contrarias a la salud o integridad física de los individuos;
> V.- Ejercer violencia física o presión moral, mediante agresiones o amenazas para el logro o realización de sus objetivos.
> VI.- Ostentarse como asociación religiosa cuando carezca del registro constitutivo otorgado por la Secretaria de Gobernación.
> VII.- Destinar los bienes que las asociaciones adquieran por cualquier titulo, a un fin distinto del previsto en la declaratoria de procedencia correspondiente;
> VIII.- Derivar de tal manera los fines de las asociaciones que éstas pierdan o menoscaben gravemente su naturaleza religiosa;
> IX.- Convertir en acto religioso una reunión de carácter político;
> X.- Oponerse a las leyes del país o a sus instituciones en reuniones públicas.
> XI.- Realizar actos o permitir aquellos que atente contra la integridad, salvaguarda y preservación de los bienes que componen el patrimonio cultural del país, y que están en uso de las Iglesias...
> XII.- Las demás que se establecen en la presente ley u otros ordenamientos aplicables.

Pues bien, en mayor o menor medida todas estas infracciones son cometidas por católicos y protestantes, de ahí la necesidad de precisar a que nos estamos refiriendo máxime cuando no existe ninguna sanción al respecto. Con referencia a la fracción I, estas dos asociaciones de manera permanente, sobre todo en elecciones municipales, convocan al indígena tzotzil para "analizar" el perfil de los candidatos y "decidir" por quien votar e incluso participar activamente. Este proceso obviamente tiene sus matices ya que mientas los católicos lo hacen con el clérigo en turno y una comisión de indígenas tzotziles, los protestantes lo hacen por medio de su pastor, claro esta que los efectos no atañen a la "Iglesia" pero si el control en la orientación del voto. Esto no es un secreto en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles, en donde por lo regular la oposición esta estructurada por las iglesias protestantes pero disfrazadas de lo civil a través de sus pastores. Así podemos encontrar consistencia como grupo religioso en la participación electoral, no importando el partido político con el cual compitan ya que aparecen como variables independientes en este proceso. Las diferentes orientaciones protestantes han encontrado en la oposición política la forma de quitarles el poder a caciques y clérigos, que normalmente son apoyados por la mayoria priista. Así es común escuchar "aquí la costumbre y el PRI" y en donde ninguna autoridad interviene para evitar este tipo de abusos de católicos y protestantes.

La fracción II es un secreto a voces, dado que existen diferentes orientaciones protestantes que permanentemente no respetan los símbolos

patrios, sin que obviamente la autoridad intervenga. En este sentido la Iglesia Católica es más respetuosa y cuidadosa al respecto.

En cuanto a la fracción III el problema se complica dado que no existe ningún parámetro o elemento concreto, para determinar cuales son los bienes "indispensables" para que las asociaciones religiosas cumplan con sus objetivos. Así tanto católicos como protestantes organizan cooperaciones para la compra desde muebles para la casa del clérigo, hasta vehículos para "servicio de la Iglesia", que en la mayoría de los casos son de uso exclusivo para clérigos y pastores. Es obvio que todos estos abusos se dan dependiendo del lugar en donde se encuentra la Iglesia, parroquia o convento, además del nivel económico del pueblo; sin embargo existen comunidades en donde es obligación "Alimentar muy bien" al clérigo, claro todo esto de buena fe y voluntad. Las fracciones IV y V sin duda son las que con más frecuencia violan los católicos y en donde hasta hoy todavía ninguna autoridad ha dado solución definitiva. Muchos municipios tzotziles son víctimas de este tipo de situaciones sin que clérigos y obispos pongan un alto y eviten mucho más expulsiones por supuestos motivos religiosos.

El problema es que al negar el indígena tzotzil el apoyo económico y físico para las fiestas de Santos Católicos, el brazo secular de la Iglesia, los feligreses, se encargan de castigar de manera ejemplar a la "disidencia espiritual" hecho que se manifiesta desde suspensión de servicios públicos, hasta expulsión de la comunidad. Este hecho sin ser nuevo, no ha implicado ningún tipo de sanción a la Iglesia Católica, que dado el daño moral y

económico que muchas familias tzotziles padecen, debería de ser resarcido por los católicos a través del artículo 32 fracción II, es decir, pagar 20 mil días de salario mínimo vigente en la ciudad de México, o sea, aproximadamente 800 mil pesos por familia expulsada, todo ello al margen de que el brazo secular cubra el precio de todos los bienes del indígena tzotzil desplazado: tierra, animales, casa, ropa, muebles, etc. Es claro que al amparo de la tradición religiosa indígena, se violan sistemáticamente los derechos humanos de miles de tzotziles que no quieren la religión católica y no existe ningún esfuerzo por revertir este lamentable hecho.

Si a la anterior agregamos que para poder sancionar es indispensable considerar la gravedad de la falla, la alteración de la tranquilidad social y orden público, la situación económica del infractor y la existencia de reincidencia, (Art. 31), no es posible que a pesar de cubrir todos estos elementos no exista ninguna sanción para la Iglesia Católica y Feligreses.

Hoy la agresión es de la Iglesia Católica hacia el pueblo, mañana podría ser al propio Estado y sus instituciones en donde podríamos revivir la guerra cristera de los años veinte y treinta. Este hecho consideramos no podrá ser solucionado de manera coyuntural sino de manera estructural, asimismo ante la baja de feligreses tzotziles, todo indica que la iglesia católica no hará absolutamente nada en contra de su brazo secular, ni mucho menos utilizará el garrote de la excomunión para impedir la expulsión de más indígenas tzotziles, pero, ¿y en donde está la autoridad?.

Consideramos que tanto católicos como protestantes incumplen la ley de asociaciones religiosas y culto público, sin embargo todavía falta mucho por hacer en esta materia, dado que en los "motivos religiosos" que muchos indígenas plantean para expulsar a tzotziles de su comunidad, existe responsabilidad manifiesta de la Iglesia Católica y que tendencialmente puede provocar una respuesta mucho más agresiva por parte de indígenas protestantes. Con este contexto legal pasaremos ahora al análisis de las misiones católicas y protestantes en las comunidades de indígenas tzotziles.

III.2.- Catolicismo.

La institución del cristianismo en su organización y reglamentación corrió a cargo del círculo de discípulos de Jesucristo. El punto de partida, real o hipotético, fue que Jesús les encargó partir a diversas partes del mundo a predicar su doctrina, siendo sus mejores exponentes Pedro y Pablo. Según la iglesia católica después de la ascensión permanecieron los apóstoles y los fieles que formaban la naciente secta oculta en Jerusalén, se reunían en casas particulares; el cristianismo tenía carácter de asociación contraria a las leyes del Estado, y como asociación clandestina, no pudo ocultar su actuación lo cual implicó buscar refugio en la sombra, encontrándolo en las catacumbas. Estas catacumbas eran extensos laberintos excavados debajo de las colinas que rodeaban la ciudad de Roma. Primitivamente fueron los cementerios el lugar de reunión, contando ya en el siglo II con más de veinte, sin embargo el gobierno se vio precisado a declarar ilegal la religión cristiana y persiguiendo a los que la

profesaban. Pese a que los cristianos tenían en las catacumbas una verdadera organización secreta que funcionaba normalmente, no les puso a salvo de las persecuciones que se implementaron contra ello.

En cuanto a la administración, tenían un fondo común para auxiliar a los condenados a trabajo en las minas por los emperadores, así como auxilio a los pobres cuyo responsable era el diácono. Los sacerdotes recibían también de la caja común lo necesario para subsistir, dicho fondo corría a cuenta de donaciones. Con el paso del tiempo y dada la responsabilidad administrativa del diácono, aparece la legalización de la propiedad de los cementerios, formando la base de propiedad eclesiástica, consecuencia natural de la forma corporativa adoptada por la iglesia en sus relaciones con la sociedad civil, a partir del siglo III; es importante recordar que el cristianismo tuvo que registrarse como una asociación de funerarias para poder operar concierta libertad en su organización. Finalmente llegó la época en que el cristianismo gozó de libertad, con el edicto de Milán en el año 313 en la persona de Constantino el Magno, sin embargo el cristianismo no dejó de tener un carácter de misterio.

Estos misterios los podemos observar en el proceso de iniciación, ya que teniendo su origen en las catacumbas, los aspirantes formaban lo que se llamaba catecúmenos. Lo cual consistía en una serie de pruebas que se imponían a los que se convertían al cristianismo, a través de ritos y obligaciones morales perfectamente determinados; comprendía sobre todo la formación doctrinal, por medio de la cual se llevaba al catecúmeno

gradualmente al conocimiento de los misterios. Las razones que tuvo el cristianismo para investir de misterio la disciplina y adoptar esta especie de secreto, las enumero San Agustín, y son:

> "que misterios tan incomprensibles al entendimiento humano y sus sencillos ritos no fuesen motivo de irrisión para los gentiles y los iniciados; para fomentar la veneración a tales ritos y para que la misma curiosidad fuese un acicate para los catecúmenos a conseguir el perfecto conocimiento de ellos."[7]

Considerado como hecho histórico, el cristianismo era trascendental y había de producir una verdadera revolución en la sociedad; sus máximas eran diametralmente opuestas a las que formaban la ética del ambiente general. En este sentido el cristianismo se nutrió de individuos descontentos, de personas que buscaron la renovación y regeneración, máxime si consideramos el abuso del poder y del despotismo de la época. Sin embargo se considera que el cristianismo no tiene originalidad en cuanto a sus ritos y ceremonias.

> "El judaísmo con su profetas, las sibilas con sus augurios, las leyendas y mitos orientales con su significado alegórico, habían infiltrado en el mundo la idea de un próximo comercio de la divinidad con el género humano, y los sacrificios expiatorios eran un excelente preparación para la doctrina fundamental del cristianismo, o sea el sacrificio del hijo de Dios".[8]

> "Otro punto capital era la libertad, en los dos conceptos de política y social; los romanos, libres en otros tiempos, rugían de indignación al verse sometidos al yugo imperial, y por lo mismo habían de abrazar una doctrina que los redimía de tal yugo; los esclavos, por otra parte, al columbrar su liberación y al convencerse de que las nuevas teorías ensalzaban la dignidad humana específica e inculcaban el respecto de los derechos del hombre, ansiaban que prevaleciesen en la sociedad, viendo en ellas el final de su postración y abatimiento. Finalmente, el aspecto socialista-comunista de la nueva iglesia era bastante a seducir al mundo, cansado ya

[7] Valenti C, S. 1997. *Las Sectas y las Sociedades Secretas a través de la Historia*. Ed. Del Valle de México, Tomo I. México. p.503.
[8] Alzog J. 1868. *Historia Universal de la Iglesia*. De. Barcelona. tomo I. p. 505.

de los abusos del despotismo encarnado en hombres destituidos en virtudes cívicas y más bien corrompidos, sin otra fuerza que la materia".[9]

A pesar de la fuerza progresiva que se veía predominar en el cristianismo, no faltarán elementos que lo contrariasen, y ya desde un principio se vio el fenómeno repetido en la historia del cristianismo de las sectas disidentes. Si comparamos las condiciones del cristianismo al finalizar el siglo II, con respecto al anterior, debe tenerse en cuenta la perseverancia con que la iglesia perfeccionó la organización al difundir sus enseñanzas, al tratar de conciliarlas con la obediencia propia de la cristiandad primitiva, pues fueron estériles los esfuerzos para que la fe de Cristo se adaptara a las ideas predominantes en aquellos tiempos, por ello,

> "... la iglesia experimentó cambios al proponerse coartar la libertad de expresión y la independencia religiosas; no era posible denominarse cristiano o hijo de Dios, sin obtener el beneplácito de la iglesia, debiendo el individuo comenzar declarándose súbdito sumiso de la misma, revistiendo esta dictadura tutelar (en) carácter perenne y estando obligado el individuo a depender siempre del dogma, del sacerdote, del culto y del libro".[10]

A pesar de todo lo dicho "..la iglesia llevaba en su seno gérmenes de división y fraccionamiento que, andado el tiempo, habían de desarrollarse y producir la desmembración del oriente, separándose aquella gran parte de la iglesia, dando ello lugar al llamado Cisma de Oriente" [11] . En las primeras etapas del cristianismo, en el oriente predomino la actividad científica mientras

[9] Valenti C, S. 1997., *op.cit.*, Tomo I. p. 505.
[10] Valenti C, S. 1997., *op.cit.*, Tomo I, p. 514.
[11] *Ibidem*, p. 514.

general algunos aspectos de la actuación de la iglesia católica en la edad media.

La edad media marcó el inicio del llamado "Santo Oficio", tiempo que estuvo marcado por una brecha permanente entre la inteligencia y la fuerza bruta. Este hecho adquiere mayor relevancia si observamos que en la edad media es donde las luchas, de altivez y fiereza de los guerreros, se revelaron ante el clero, el cual sin estar formado por hombres con poder físico y material, su fuerza radicaba en las "conciencias". Como organización centralizadora que poco a poco fue desarrollándose, la jerarquía católica así como la supremacía de la sede romana se convirtió en la fuerza que gobernaría los destinos del mundo y en donde la hegemonía del papado sería completa.

> "En virtud de esta misma jerarquía, los obispos ejercían una autoridad no menos absoluta, y el humilde ministro del altar era el instrumento mediante el cual los decretos papales y episcopales eran puestos en vigor en el pueblo, por donde el simple sacerdote no solo disponía de una fuerza sobrenatural que lo colocaba por encima del común de los mortales, sino que su persona y sus bienes eran inviolables"[13]

Ahora bien, será necesario mostrar los elementos y características fundamentales de la Santa Inquisición, dado que por su organización y funcionamiento guarda cierta relación con los acontecimientos de las comunidades objeto de estudio.

> "El gobernante secular había sido degradado de su posición de esplendor casi sacerdotal, el Papa había asumido un nuevo poder de intervención y dirección tanto en los asuntos espirituales como en los seculares, la regla benedictina había perdido su monopolio en la vida religiosa, el derecho y la teología había recibido un impulso totalmente

---

[13] *Ib*, p. 639.

nuevo y se habían dado varios pasos importantes hacia la comprensión, e incluso el control, del mundo material."[14]

Los cambios ocurridos fue la consecuencia de un súbito crecimiento de la tasa de desarrollo económico, sobre todo cuando la sociedad feudal tuvo que entrar en competencia con nuevas formas y rutas comerciales. Este hecho es importante el destacarlo, dado que éste proceso implico cambios substanciales en las conciencias de la sociedad. ".. Estas rutas sirvieron también para forjar un vínculo directo con la herejía oriental; las ideas fluyeron junto con las mercancías y llevaron a la espectacular proliferación de movimientos heréticos, que fue uno de los rasgos más distintivos de la Europa del siglo XII."[15]

De lo anterior podemos afirma que es por medio del conocimiento de otros usos, costumbres y tradiciones, como el individuo y por ende, una sociedad puede manifestar cambios importantes en función de los beneficios que se puedan obtener, sin embargo este proceso ni con mucho es automático. Así la proliferación de la herejías se empezó a desarrollar durante el año 1150, obligando a la jerarquía eclesiástica a inventar una actividad protectora y de represión. Este proceso condujo a que la iglesia católica introdujera una serie de medidas que tendrían como consecuencia la fundación del "tribunal eclesiástico llamado Inquisición".

La herejía es considerada como una doctrina teológica que se sostiene contra la doctrina católica, sin embargo a finales del siglo XII no había leyes en

---

[14] Burman E. 1994. *Los Secretos de la Inquisición*. Colección Enigmas del Cristianismo. México. p. 17.
[15] *Ibidem*, p. 17.

contra de la herejía, "transcurrió un siglo entero antes de que Santo Tomás de Aquino -cuyos escritos aún sostiene la base de la doctrina católica en nuestros días- pudiera decir de la herejía que era "un pecado que merece, no sólo la excomunión, sino también la muerte."[16]

Es Gregorio IX en el año 1231, quien promulgó la constitución de la llamada *excommunicamus,* la cual aportó leyes detalladas para el castigo de los herejes, los aspectos fundamentales son los siguientes:[17]

> La entrega de los herejes al brazo secular, la excomunión de todos los Cataros, Valdenses y otros herejes, así como de sus defensores, seguidores, amigos e incluso aquellos que no denuncien a las autoridades los herejes que pudieran conocer. Los sospechosos de herejía que no se sometieran a la "expurgación canónica" en el plazo de un año a partir del momento en que se sospechara de ellos se convertían automáticamente en herejes.
>
> Las cláusulas que pasaron a ser leyes desde aquella fecha fueron:
>
> a).- Cadena perpetua para los herejes impertinentes.
> b).- Se negaba el derecho de apelación.
> c).- Los sospechosos de herejía no podían ser defendidos por abogados.
> d).- A los hijos de herejes se les excluiría de los nombramientos eclesiásticos hasta la segunda generación.
> e).- La exhumación de los herejes no castigados.
> f).- La demolición de los hogares de los herejes convictos.

Pese a no ser acatadas inmediatamente, Gregorio IX proporcionó a los jueces una arma importante para suprimir a la herejía. Es importante observar lo dispuesto en los seis puntos anteriores, dado que si recordamos la intolerancia de la iglesia católica guarda mucha similitud con la intolerancia religiosa existente en las comunidades tzotziles. El proceso que se seguía para

---

[16] *Ibid*, p. 19.
[17] *Ib*, p. 34.

realizar el juicio y la sentencia, era el siguiente: La citación; interrogatorio; sentencia que consistía en Penitencias; La confiscación; prisión y La hoguera.

La citación corría a cuenta del sacerdote el cual informaba al sospechoso en su hogar y luego repetía públicamente los cargos durante la misa del domingo siguiente, que por lo general eran tres; dado que el objetivo central era hacer que los herejes volvieran a la fe católica. Por otra parte, "... las personas que revelaban a los inquisidores la presencia de herejes en su región podrían ser recompensadas con un máximo de tres años de indulgencias por su información."[18] El objetivo fundamental del interrogatorio era el obtener una confesión por medio de la cual el sospechoso de herejía volviera a la fe cristiana. Sin embargo no era suficiente con confesar, sobre todo cuando existía la tortura, ya que a los sospechosos se le exigía información sobre su familia, amigos o conocidos.

Un aspecto central en el interrogatorio era el secreto que el propio proceso envolvía, dado que el acusado jamás se enteraba de los nombres de sus acusadores o de testigos de cargo, por lo que durante el interrogatorio se respondía todo sin saber el origen del mismo, es decir, se respondía ciegamente a las preguntas formuladas. Una vez que el sospechoso era encarcelado para su proceso, el Santo Oficio contaba con tiempo ilimitado para preparar y analizar el caso, aspecto éste que condujo a la mano secular a operar de la misma manera. En muchos países incluido México el retardar la

---

[18] *Ib*, p. 55.

sentencia fue una práctica sistemática, hoy parece por lo menos tendencialmente, que este proceso quedo en la historia; sin embargo las comunidades indígenas son las más afectadas.

El inquisidor procuraba obtener una confesión, valiéndose de todo poder de persuasión, sin embargo en la mayoría de los casos recurría a la tortura. Este medio para obtener las confesiones también opero en la mano secular que incluso hoy, fines el siglo XX, sigue presente en las corporaciones policiacas.

En cuanto a la sentencia, una vez dado el fallo condenatorio por herejía, la inquisición se limitaba a declarar la existencia del delito y entrega a la víctima al brazo secular. La sentencia definitiva era pronunciada ante el tribunal integrado por religiosos, escribanos seculares y abogados. Las sentencias incluían desde la recitación de plegarias, peregrinaciones, la asistencias regular a la iglesia, la disciplina, el ayuno y las multas, hasta la confiscación de bienes, prisión y muerte en la hoguera; Estas sentencias guardan relación con lo que ocurre en varias comunidades tzotziles, excepto la última que en su lugar opera la expulsión comunal.

Sin duda la confiscación de bienes fue uno de los factores que más aprovecho la iglesia católica, dado que el Santo Oficio desde sus inicios adoptó con excelentes resultados. Uno de los aspectos más desastrosos, sobre todo para los ricos, fue la práctica extendida de confiscar propiedades incluso antes de celebrase el juicio. Sin embargo "Fue en el siglo XV cuando los procesos se multiplicaron y las doctrinas de Santo Tomás de Aquino se hicieron sentir con

todo su peso sobre los teólogos..."[19] Es así como la iglesia católica a partir de Constantino, se fue erigiendo un juez de la moral y del libre pensamiento, en donde ejerció un control político muy por encima de los aspectos teológicos y pastorales de la iglesia.

Un elemento central del Santo Oficio fue que actuó como defensa de sus intereses, tanto económicos como espirituales, además de convertirse en el sistema de persecución más eficaz organizado desde entonces, pese a ello en su forma original no hubiera podido subsistir, dado el avance mundial de la tolerancia y pluralidad política. En este sentido una caracterización más apropiada para el Santo Oficio, *es* que "... La inquisición quema y tortura con el objeto de perpetuar un credo, un ritual y una organización eclesiástica-político-financiera considerada necesaria para la salvación del hombre"[20]

Lo anterior es importante destacarlo dado que muchos procedimientos del Santo Oficio, fueron implantados en el México Conquistado, así con la llegada de los primeros misioneros franciscanos en el año de 1524, se inicia el proceso evangelizador del cristianismo; posteriormente en el año 1526 se incorporan los dominicos y en 1533 los agustinos.

Es menester recordar que tanto franciscanos como dominicos jugaron un papel fundamental en el Santo Oficio en toda Europa y que en la Nueva España representó un reto enorme, dado que la iglesia católica se enfrentó según esto, a todo un pueblo de "herejes", por ello, "... las preocupaciones

---

[19] *Ib*, p. 123.
[20] *Ib*, p. 218.

religiosas arraigadas que llevaron en todo tiempo el alma del conquistador Cortés..., (llevando incluso) una imagen de la virgen María"[21] Así Hernán Cortés "... siempre puso esmero en llevar a realidad paralelamente la conquista religiosa con la conquista política y militar. Nadie fue jamás tan severo con los blasfemos y abiertamente puso en sus ordenanzas que el fin primario de la expedición era extirpar la idolatría y convertir a los indígenas a la fe cristiana."[22]

De muy diversas formas poco a poco Cortés fue introduciendo la actividad cristiana entre los indígenas, dado que tanto el aspecto religiosos como el lenguaje fueron las piedras angulares de las actividades cotidianas de la fuerza conquistadora. Así "para todo México, había en 1559: 380 franciscanos, en 80 casas; 210 dominicos, en 40 casas y 212 agustinos, también en 40 casas"[23]

Todos estos misioneros tenían que llegar a todo aquel indígena de la Nueva España, independientemente de las montañas y lo accidentado de la topografía, además todos sus viajes los realizaban a pie, por ello la necesidad de construir iglesias y monasterios que les permitieran una actividad regional más activa. Las variedades lingüísticas implicaron un estudio profundo del náhuatl, dada la importancia que para el proceso de evangelización tiene el aspecto de la lengua, este proceso ni con mucho fu fácil y requirió un

---

[21] Ricard R. 1995. *La Conquista Espiritual de México.* Cuarta reimpresión. FCE. México. p. 75.
[22] *Ibidem*, p. 76.
[23] *Ibid*, p. 87.

conocimiento de varios idiomas para poder consolidar el cristianismo entre los indígenas.

> "Al llegar a México los españoles, la sociedad se hallaba dividida en cuatro fratrias, subdivididas a su vez en veinte clanes secundarias locales, llamados calpulli. Estos tenían posesiones particulares y se administraban libremente. Constituían la unidad primaria de esta sociedad."[24] Es importante destacar que el aspecto religiosos estaba fundido en toda la vida y organización política de los indígenas, en donde la religión se manifestaba en un politeísmo extraordinario. Los actos de la vida tenían como eje principal las ideas religiosas, razón por la cual la existencia de ceremonias y ritos eran innumerables. "La religión aparece como un conjunto de ritos y creencias a los cuales no está ligado ningún sistema de moral; los ritos mismos - sacrificios humanos, embriaguez y antropofogía rituales- eran con frecuencia sangrientos y contrarios a la moral humana."[25]

Es claro que con el tiempo se fueron perfeccionando los métodos evangelizadores, sin embargo es de notarse que entre los dominicos, franciscanos y agustinos siempre existieron dos tendencias claras: una favorable y otra hostil hacia los indígenas, destacándose los franciscanos por su intolerancia y reacciones violentas. Esto queda claro si consideramos que los franciscanos fueron los primeros en perseguir la herejía en Europa, asimismo España figura entre los países en donde la Santa Inquisición floreció con el rey Felipe II, dando el resplandor de la "verdadera fe" como característica fundamental. Hecho por demás elocuente si observamos que la Santa Inquisición llegó a condenar a reyes y príncipes.

La intolerancia de muchos misioneros sin duda tocó otro aspecto negativo en el largo proceso evangelizador, dado que la actividad religiosa fue una propuesta totalmente nueva, que propicio la ruptura radical y absoluta con

---

[24] *Ib*, p. 90.
[25] *Ib*, p. 97.

el pasado, es decir, se trato de borrar a las religiones indígenas a través de la conversión forzosa. Caso diferente operó con todo aquello que no se trastoco con lo religioso, manteniendo los usos, costumbre y tradiciones, incluso adaptaron sus métodos de enseñanza a la idiosincrasia y capacidad del indígena, así,

> "...los misioneros multiplicaron ceremonias, instituyeron representaciones edificantes, pero, al obrar así , reemplazaban lo antiguo por lo nuevo: nunca amalgamaban ni continuaban ni desarrollaban lo antiguo".[26] Bajo esta perspectiva no es difícil comprender la brecha permanente de los misioneros en contra de toda manifestación religiosa que oliera a paganismo. "... no podían tolerar que prosiguieran en paz las ceremonias paganas en el mismo lugar en que era predicado el cristianismo: era forzoso, entonces, arrasar los templos y expulsar a los sacerdotes".[27]

El trabajo misionero propiamente dicho implicó el estudio y la práctica de las lenguas indígenas, elemento fundamental para todo proceso evangelizador serio y objetivo. Por ello,

> ".. durante el periodo 1524-1572, fijando la atención solamente en la Nueva España y en los libros que se refieren a la obra evangelizadora hallamos por lo menos 109 obras, de las cuales 80 fueron escritas por franciscanos, 16 por dominicos, 8 por agustinos y 5 anónimos".[28]

La obsesión en contra de la idolatría y la herejía llegó a ser tan dominante en algunos misioneros, que todo lo relacionado con la vida indígena era catalogado como heréticos, tomando fuerza la tendencia destructiva de los misioneros franciscanos animada y sostenida por las autoridades civiles y eclesiásticas. Esta influencia provocó él,

---

[26] *Ib*, p. 105.
[27] *Ib*. p. 105.
[28] *Ib*. p. 122.

"Concilio Primero Mexicano, en 1555, para evitar confusiones de los indios y por errores de traducción, que se recogieran todos lo sermonarios en lenguas de indios... y darles más tarde otros nuevos, ajustados a sus alcances... con la firma del sacerdote que se lo ponía en las manos. El Concilio de 1565 prohibió, a su vez, que anduvieran en manos de indios textos de la Sagrada Escritura y cualquier otra lengua que no fuera el catecismo traducido por los religiosos y aprobado por los obispos"[29]

Lo anterior implicó una organización misionera que les permitiera operar eficientemente el proceso evangelizador, en donde se apreciaron "tres tipos de misión: misión de ocupación, misión de penetración y misión de enlace"[30] En el primer caso los conventos se estructuraron regionalmente y controlados desde le centro; el segundo se refería a la fundación de casas en zonas de difícil acceso y el último caso, se establecían casas de enlace con los conventos establecidos. De esta forma el proceso evangelizador tenía una permanencia importante en todas las comunidades de la Nueva España.

"La penetración espiritual, con los rumbos que había de seguir, los territorios que había de trabajar y los conventos que había de fundar, se debe en primer y principal término al celo apostólico y la iniciativa de los religiosos de las órdenes mendicantes los frailes fueron la piedra angular de la joven iglesia en México."[31]

La organización y consolidación de la iglesia católica fue manifestándose en México durante los siglos XVII y XVIII, con todo lo que implico perfeccionar sus métodos evangelizadores y su posicionamiento en la vida económica, política y social del país. Fue así como la tradicional práctica de la caridad cristiana se convirtió en el siglo XIX en una lucha por solucionar la "cuestión

[29] *Ib*, p. 133.
[30] *Ib*, p. 157.
[31] *Ib*. p. 16.

social", situación que se trastoco con problemas de índole económicos y políticos de la propia iglesia, que trajo como consecuencia el nacimiento del llamado catolicismo social.

> "...el catolicismo social deriva de la corriente intransigente católica, y que ambos se desdoblan...en tres vertientes: La de los tradicionalistas, la de los sociales y la de los demócratas." [32].

Este tipo de catolicismo aparece como un movimiento en contra de la modernidad, en donde su fundamento era antiliberal y antisocialista. El catolicismo social en el país adopto una fisonomía propia de acuerdo a las características sociales, políticas y económicas de la sociedad, en donde el mismo crecimiento de la población, la consolidación del Estado y el episcopado mexicano formaron la columna vertebral del ulterior desarrollo como nación.

> " Cuatro momentos tuvo la formación de la alternativa social católica mexicana. El primero se inicio a la caída del imperio de Maximiliano y se prolongo hasta la cuarta reelección de Porfirio Díaz (1867-1892)...En estos 25 años florecieron en México los católicos tradicionalistas e intentaron oponer un proyecto propio...al triunfante proyecto liberal...durante el cuarto y quinto periodos presidenciales de Díaz (1892-1900), tomaron la delantera los católicos liberales que, amparados en la política de conciliación y en el crecimiento del régimen, buscaron el entendimiento con los hombres del porfiriato...Empero, para fines del siglo hicieron su irrupción los católicos sociales y fueron cobrando progresiva vigencia durante un decenio (1899-1909)"[33]

Al inicio del siglo XX aparecen los demócratas cristianos

> "...proponiendo un proyecto sociopolítico autónomo frente a la crisis final del porfiriato (1909-1911) y contendiendo con propios y extraños durante un lustro de vida mexicana. Después de 1914, las circunstancias mexicanas cambiaron radicalmente, tanto para la nación como para los católicos".[34] Sin duda una de las encíclicas que más impacto causo en nuestro país fue la aparición de la "Rerum Novarum", la cual "fue publicada

[32] Ceballos R,C.1994.*El Catolicismo social: un tercero en discordia.* El Colegio de México. México, p.27.
[33] *Ibidem*, p. 49.
[34] *Ibid*, p. 49.

en Roma a mediados de mayo de 1891, y en México no se conoció sino hasta un mes después" [35]

Sin embargo los católicos mexicanos ya antes de esta encíclica habían participado en las actividades sociales, obviamente coordinadas por la Sociedad Católica la cual tenía como objetivo "..Conservar, difundir y propagar ... la religión católica, apostólica y romana".[36] La Sociedad Católica se concebía como un apostolado y no se consideraba un partido político, sino un movimiento religioso argumentando que;

> "Nosotros en política dejamos a los muertos que entierren a sus muertos, y dando al césar lo que es del césar, damos a Dios lo que es de Dios. La política gracias al cielo, no nos pertenece, sino por su aspecto religioso, y en todo lo demás nos es extraña, por no decir que desagradable."[37]

En efecto, la encíclica sirvió de ocasión para que los católicos se explayaran en defensa de la iglesia y de la religión. El argumento principal estuvo orientado a la crítica del liberalismo y a las reformas políticas, culturales y económicas: incluso se llego a replantear la necesidad de una monarquía y el gobierno de la aristocracia. Es claro que en el devenir histórico del catolicismo sociopolítico en México se inserta en el contexto que dio paso a los partidos católicos Europeos y Latinoamericanos, consolidada en la democracia cristiana. En este sentido la "Rerum Novarum" actuó como justificación del antiporfirismo que se fue diluyendo en un antiliberalismo siempre presente entre los católicos intransigentes. La "encíclica Rerum Novarum" en México, por los temas

---

[35] *Ib*, p. 51.
[36] *Ib*, p. 51
[37] *Memoria de la Sociedad Católica*. 1877. Mimeo. pp. 1-7.

tratados de política, religión, trabajo, la cuestión obrera y social causo molestias dentro y fuera de la iglesia, que fueron más allá de un frente católico común.

Así la iglesia católica una vez mas había sorteado los tiempos cambiantes de la sociedad, sin embargo el siglo XX implicaría para el catolicismo una nueva reordenación en su organización y por ende posición ante los diferentes retos que el desarrollo de la humanidad experimento. En este sentido a finales de los años 50's la iglesia católica realiza una revisión profunda de que hacer en el contexto internacional como el llamado concilio Vaticano II.

III.2.1.- Concilio Ecuménico Vaticano II.

III.2.1.1.- Debate preconciliar.

Como anteriormente fue señalado el asunto del control de la iglesia, el ataque a la herejía y las conversiones religiosas forzosas a través de la conquista, formaron parte circunstancial del desarrollo ulterior de la iglesia católica. En este sentido "la problemática siguió siendo estrictamente la de la salvación de infieles". [38]

El debate preconciliar obviamente que estaba centrado en considerar a la Iglesia Católica como la única institución religiosa portadora de Dios ya que,

---

[38] Dupuis, J., 2000. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Ed. Saltarre, 1ª. Edición, España. P.190.

"como el único conocimiento válido con Dios era el recibido por los seres humanos en Jesucristo, se seguiría de lo que los dioses "paganos" eran ídolos, sus devotos eran idolatras, y las religiones a las que pertenecían eran la obra del demonio e intentos humanos estériles de autojustificación". [39]

En este sentido seguía quedando claro que las diferentes creencias religiosas de los indígenas del país, eran sistemáticamente atacadas por el clero católico que variando sus firmas y métodos, condenaban todas estas prácticas idolátricas y que pese a ello aun hoy persisten.

"Con todo, tal problemática estaba destinada a abrirse a nuevos horizontes... un primer paso en la dirección de un horizonte más amplio se dio con la renovación teológica que caracterizó el período anterior al Vaticano II y que se reforzó en los años anteriores". [40]

La renovación teológica que el debate contenía tomaba en consideración el propio avance de la ciencia, las otras grandes religiosas y el papal que la Iglesia Católica estaba jugando en este contexto. En este sentido para el catolicismo el reto de la renovación de cara a una realidad muy diferente a la del siglo XVIII y que pese a los esfuerzos para seguirse adaptando a las nuevas modalidades, era urgente redefinir su quehacer teológico.

Este proceso ni con mucho aparecía homogéneo dentro de la iglesia católica, dado que las relaciones con las otras religiones aparecían cargadas de todo un proceso histórico que obviamente no podía ser cambiado de la noche a la mañana.

"En primer lugar... No eran pocas las obras científicas que examinaban las doctrinas de las grandes tradiciones religiosas del mundo, como el hinduismo, el budismo y el Islam... De esta forma pasaron a primer plano internos sistemas de pensamiento, cada uno de los cuales constituía

[39] *Ibidem*, p. 161.
[40] *Ibid*, p.190.

una cosmovisión específica, irreducible a las otras..., cada una poseía sus videntes y sus profetas, sus santos y sus figuras salvificas, sus ascetas y sus místicos".[41]

Además este reconocimiento tuvo que considerar la realidad experiencial de relación entre cristianos y otros miembros de las orientaciones religiosas existentes en el mundo, es decir, no se podía soslayar que de hecho existía afinidad con otras orientaciones religiosas en su actuar social. En este contexto,

> "Las barreras habían comenzado a caer y se desarrolló progresivamente una comunicación que produjo una nueva conciencia de lo que otras tradiciones proponían a sus adeptos a modo de salvación y liberación... Con el fuerte crecimiento de los medios de comunicación, hacían sentir con mayor profundidad su presencia en el mundo occidental. Había comenzado aquel proceso irreversible mediante el cual el mundo se vería reducido progresivamente a una "aldea Global", y que traería una nueva conciencia del hecho del que el cristianismo era una de las muchas tradiciones que reivindicaban y gozaban de la adhesión de millones de adeptos y discípulos". [42]

Bajo esta perspectiva el tema relacional del cristianismo con otras religiones tenía que surgir, máxima cuando se tenía que dar una respuesta desde el punto de vista de la fe a sus fieles. En este sentido se ubican dos corrientes [43] principales en torno al preconcilio vaticano II.

> "Por una parte, estaban aquellos para los cuales las diversas religiones de la humanidad representaban el deseo innato del ser humano de unirse al Divino, deseo del que existen varias expresiones en las diversas culturas y áreas geográficas del mundo..., según esta perspectiva, Jesucristo y el Cristianismo denotan la respuesta personal de Dios a esta aspiración humana universal... Esta primera posición suele recibir el nombre de "teoría del cumplimiento!". Según esta teoría, la salvación den Jesucristo llega a los miembros de las otras religiones como una respuesta divina a las aspiraciones religiosas humanas expresadas por cada persona

---

[41] *Ib*, p.192.
[42] *Ib*, pp.192-193.
[43] Dupuis, J., *op. cit.*

a través de su propia tradición, pero tales tradiciones religiosas no desempeñan ningún papel en este misterio de salvación". [44]

"Según la otra (y contraría) posición, las diversas religiones de la humanidad representan en sí mismas intervenciones específicas de Dios en la historia de la salvación. Pero estas intervenciones divinas en la historia están ordenadas al conocimiento salvífico, decisivo de Jesucristo... Podemos llamar a esta teoría..., "Teoría de la presencia de Cristo en las religiones" o de la "Presencia inclusiva de Cristo". [45]

Así el debate estuvo centrado entre la teoría del cumplimiento y la teoría de la presencia inclusiva de Cristo, es decir, un debate que implico un proceso dialéctico de exclusión e inducción de las otras orientaciones religiosas en la salvación y liberación del mundo. Para Dupuis..., [46] *"el debate se ha desplazado de la cuestión predominantemente eclesiológica de la salvación consciente o inconsciente en Jesucristo, es decir, desde un punto de vista prioritariamente eclesiológico a una perspectiva más cristocentríca".*

En este debate preconciliar es importante señalar que por primera vez la Iglesia Católica discutía la posibilidad de salvación del hombre fuera de ella, es decir, el reconocimiento del "otro" en sí era un avance importante que, como veremos, permeo las discusiones en el Concilio Ecuménico Vaticano II. El hecho de reflexionar en torno a que la Iglesia Católica no fuera el eje y única portadora de Jesucristo, sino que Cristo fuera el eje fundamental de todas las religiones a pareció como un factor importante en el debate teológico.

---

[44] *Ibid*, p.193.
[45] *Ib*, pp.193-194.
[46] *Ib*, p.195.

III.2.1.2.- El Vaticano II

El 25 de enero de 1959 el Papa Juan XXIII anunciaría en la basílica de San Pedro, la intención de convocar a un Concilio Ecuménico, hecho que se concreto por medio de la Constitución apostólica *Humanae salutis* en donde el Papa convoca al *Concilio Vaticano II el 25 de diciembre de 1961*.

Sin embargo antes del anuncio oficial del Vaticano II, el 17 de mayo de 1959 se crea la comisión preparatoria del Concilio presidida para el Cardenal Tardini.

> "Para determinar los temas de deliberación el futuro Concilio fueron consultados el Colegio Cardenalicio, el Episcopado de toda la Iglesia Católica, los dicasterios de la Curia Romana, los supervisores generales de las Ordenes religiosas, las Universidades católicas y las Facultades eclesiásticas". [47]

Así para el 5 de junio de 1960 fueron creados 15 organismos encargados de elaborar los diferentes esquemas doctrinales y disciplinarios, los cuales serian enviados a todos los obispos del mundo para su estudio. Finalmente con un total de 70 esquemas se llego al 11 de octubre de 1962, fecha señalada para la apertura oficial del Concilio Ecuménico Vaticano II.

En el discurso de apertura el Papa Juan XXIII señalo;

> "Hoy la Santa Madre Iglesia se regocija porque, en virtud de un regalo especial de la Providencia divina, ha alboreado el día tan deseado en que el Concilio Ecuménico Vaticano II se inaugura solemnemente aquí, junto al sepulcro de San Pedro y bajo la protección de la Virgen Santísima, de quien en esta fecha se celebra su maternidad divina".[48]

---

[47] Concilio Ecomérico Vaticano II. Edición Oficial promovida por la Conferencia Episcopal Española, Biblioteca de Autores Cristianos, 3ª Edición, Madrid, 1999, p.16.
[48] *Ibidem*, pp.16-17.

Los trabajos del Concilio se desarrollaron en cuatro periodos durante los años 1962-1965, participando un total de 2,500 obispos de todo el mundo así como peritos, auditores y observadores de otras religiones cristianas, con lo cual el número de asistentes llegaría a 3,500. [49] Sin embargo es menester tener presente que solamente los 2,500 obispos tendrían derecho a voz y voto dentro del Concilio propiamente dicho.

El debate preconciliar señalado en el punto anterior aparentemente no predispuso los trabajos y preparativos del concilio, ya que desde su anuncio el Papa había expresado la necesidad de reunificar a los cristianos, referida fundamentalmente a los protestantes, así como poner al día y renovar a la Iglesia. En este sentido cuatro serían los objetivos centrales del Concilio Ecuménico Vaticano II:

a.- Acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana.

b. Adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio.

c. Promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo.

d. Fortalecer lo que sirva para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia".[50]

---

[49] *Ibid*, p.17.
[50] *Ib*, p.19.

Lo anterior tenía como fundamento incrementar la vida Cristiana, reformar las instituciones de la Iglesia y tender en puente con el mundo contemporáneo, en esto consistía poner al día a la Iglesia Católica.

> "Se puede decir con toda propiedad que (el Concilio Vaticano II) representa el fundamento y la puesta en marcha de una gigantesca evangelización en el mundo moderno, llegado a una encrucijada nueva en la historia de la humanidad, en la que tareas de una gravedad y amplitud inmersa esperan a la Iglesia". [51]

Es importante observar que uno de los objetivos del Concilio era acrecentar día con día la vida Cristiana, y que Juan Pablo II la señala como un elemento fundamental para evangelizar el mundo contemporáneo.

> "Tal vez nunca como esta ocasión ha tenido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la Sociedad que la rodea", de ahí que "el Concilio ha intentado inseparablemente la reforma y renovación de la Iglesia, y la evangelización y la paz justa y libre...". Sin embargo, "El Vaticano II..., es un Concilio de aproximación solidaria y evangelizadora al mundo actual, nacido en buena medida fuera de la Iglesia y a veces contra la Iglesia". [52]

Ahora bien, según el documento oficial del Vaticano II;

> "el proyecto arquitectónico del Concilio se fundamenta en que es un Concilio de Ecclesia, el cual se divide en dos partes fundamentales; de Ecclesia ad intra de Ecclesia ad Extra. La primera se refiere a la propia organización de la Iglesia católica y la segunda, al dialogo que ella misma establece con el mundo. En este contexto y en consideración a los documentos aprobados para ser discutidos en el Concilio, se enumeran algunos problemas de los cuales se espera una posición definida de la Iglesia; " tal sería el caso de la vida del ser humano, la Justicia Social, la evangelización de los pobres, la paz internacional y la guerra". [53]

---

[51] Juan Pablo II, 1985. Discurso Pronunciado en el VI Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, celebrada en Roma del 7 al 11 de octubre.
[52] Concilio Ecuménico Vaticano II, *op. cit.*, pp. 20-21.
[53] *Ibidem*, p.24, subrayado mío.

Llama la atención el hecho de ubicar el proceso evangelizador de los pobres por encima de las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales de los mismos, en este sentido, ¿Los pobres no estaban evangelizados antes del Vaticano II?, ¿ De aquí se deriva la opción preferencial por los pobres?.

La Iglesia Católica busco establecer un triple dialogo a saber; con los fieles, con las Iglesias no católicas y con el mundo contemporáneo. Sin embargo estas pretensiones y en el marco de los documentos discutidos en el Concilio, en muchos casos no fue posible cristalizarlos. Es importante señalar que el proyecto arquitectónico del Concilio, la de *Ecclesia ad intra* tiene su expresión nítida en la Constitución *Lumen Gentium*, por su parte la de *Ecclesia ad Extra* tiene su fundamento en la constitución *Gaudium Et Spes*. Estas dos constituciones serían consideradas como la columna vertebral del Vaticano II. Así el Vaticano II ha sido;

> "un Concilio de la Iglesia sobre la iglesia,. ..la iglesia se ha reunido... para meditar sobre si misma, en referencia incesante a Dios, de quien procede, y a los hombres, a los que es enviado". En este sentido el Papa Pablo VI afirmaría, "Esta fuera de duda que es deseo, necesidad y deber de la Iglesia que se dé finalmente una más meditada definición de sí misma". [54]

Para la jerarquía Católica al estar la Iglesia situada entre Cristo y el mundo, la eclesiología de comunión sería la idea fundamental de todos los documentos analizados en el Concilio. En este sentido,

---

[54] *Ibid*, pp. 30-31

"El bautismo es el fundamento del ser cristiano, que capacita y reclama la participación responsable de la vida y misión de la Iglesia. El principio teológico, tradicional en el sentido más fuerte y rico a la palabra, la Eucaristía hace a la Iglesia.. ha recobrado nuevo vigor".[55]

Bajo esta perspectiva la Iglesia Católica se actualizaría de una manera paradójica, ya que regresa a sus orígenes y revitaliza sus fuentes fundamentales en el marco de un mundo en permanente desarrollo. En el Concilio Ecuménico Vaticano II se analizaron tres clases de documentos a saber: constituciones, decretos y declaraciones.

Las constituciones son los documentos fundamentales, ya que se contienen las grandes proposiciones doctrinales, los principios de la reforma, de la renovación y las opciones Pastorales. Los Decretos suponen, desarrollan y concretan las constituciones, sin embargo los decretos no son simples aplicaciones disciplinarias de la doctrina, ya que los decretos contienen elementos doctrinales que prolongan y determinan perspectivas más amplias. Por su parte las declaraciones son manifestaciones solemnes del Concilio ante la Iglesia y el mundo, ya que relaciona las religiones no católicas, con las sociedades y el Estado.

"A través de estas declaraciones quiere manifestar el Concilio cual es la postura nueva o continuada de la Iglesia Católica, para que sus interlocutores conozcan autorizadamente a que atenerse en el trato con ella. Tales declaraciones se apoyan en la conciencia renovada de la Iglesia sobre su naturaleza y misión, y tiene muy en cuenta la situación histórica actual... son expresión elocuente del carácter pastoral del Concilio". [56]

---

[55] *Ib*, p.33.
[56] *Ib*, p. 37.

Finalmente los documentos analizados y aprobados en el Concilio Ecuménico Vaticano II fueron los siguientes:

DOCUMENTOS	TOTAL PART.	VOTACION F	C	N
Constituciones:				
1. Lumen Gentium	2,156	2,151	5	
2. Dei Verdu,	2,350	2,344	6	
3. Sacrosantum Concilium	2,151	2,147	4	
4. Gaundium Et Spes	2,391	2,309	75	7
Decretos:				
1. Christus Dominus	2,322	2,319	2	1
2. Presbyterorum Ordinis	2,394	2,390	4	
3. Optatan Totius	2,321	2,318	3	
4. Perfectae Caristatis	2,329	2,325	4	
5. Apostolican Actuositatem	2,342	2,340	2	
6. Orientalium Ecclesiarium	2,149	2,110	39	
7. Ad Gentes Divinitus	2,399	2,394	5	
8. Unitatis Redintegratio	2,148	2,137	11	
9. Inter Merifica	2,124	1,960	164	
Declaraciones:				
1. Dignitatis Humanae	2,384	2,308	70	6
2. Gravissimun Educationes	2,325	2,290	35	
3. Nostra Aetate	2,310	2,221	88	1

FUENTE. Elaboración propia a partir de los documentos citados.

En ninguno de los documentos señalados participaron el total de los 2,500 obispos convocados, ya que la participación más alta se registro en los trabajos del decreto *Ad Gentes Divinitus*, sobre la actividad misionera de la Iglesia, con el 95.9% de asistencia. Por su parte la menor asistencia se registro en el decreto *Inter Merifica*, sobre los medios de comunicación social, ya que represento el 84.9%. Pese a que la constitución *Lumen Gentium* es considerada como la columna vertebral del Concilio Ecuménico Vaticano II, los obispos participaron en un 86.2% de los convocados. Por su parte la Constitución *Gaudium Et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, alcanza una participación del 95.6% de los obispos.

Continuando con el análisis ubicaremos en primer termino la discusión en turno a dos constituciones, la Lumen Gentium (LG) y la *Gaudium Et Spes* (GE), dado que es la visión que la Iglesia Católica tiene de sí misma y de su misión en el mundo contemporáneo. Posteriormente analizaremos el decreto *Ad Gentes Divinitus* (AGD), refiriendo a la actividad misionera de la Iglesia, y las declaraciones *Dignitatis Humanae* (DH) referida a la libertad religiosa, por considerarlas fundamentales para nuestro objeto de Estudio.

III.2.1.2.1.- Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia.

La constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (LG) es el documento principal del Concilio Ecuménico Vaticano II y el cual corresponde al análisis de *Ecclesia ad Intra*, considerado como la columna vertebral de todas las obras del concilio. En ésta Constitución ha quedado expresado por la comunidad eclesial, la conciencia de la Iglesia Católica en su relación con los misterios, su destino, los hombres, estructuras y fines. Sin embargo esta reflexión tiene como punto de referencia el hombre, dado que para la Iglesia hablar de salvación es hablar del hombre pecador y de hombre dividido. En este sentido el centro de la reflexión teológica y de preocupación magisterial ha sido siempre el hombre.

La constitución LG figura como el marco y contenido central de la conciencia y razón que la iglesia plantea de sí misma ante sus fieles y por ende, ante el mundo. Según la Iglesia Católica, no se trata de ninguna innovación o transformación de una Iglesia, sino de una revisión profunda de su

naturaleza y misión. La LG es el resultado de esa confrontación histórica, memoria y experiencia cristiana en el marco de la conciencia histórica general. *La Lumen Gentium* (LG) quiere proponer así el marco general para poder comprender las realidades eclesiológicas fundamentales.

> "El Vaticano II es fundamentalmente un Concilio eclesiológico todo el. Es el centro de sus preocupaciones está la voluntad decidida de oír la palabra del evangelio, anunciarla creíblemente a todos los hombres y realizarla de manera ejemplar en la propia Iglesia". [57]

De ahí que la constitución LG exponga la introspección de la Iglesia Católica, para poder evaluar su naturaleza y vida interna, para acceder a mejorar hacia el exterior su relación y misión.

En este sentido al señalar la eclesiología del Vaticano II aparece como un Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia, así;

> "Ayer se veía sobre el papa; hoy estamos en presencia de los obispos unidos al Papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos como conjunto. Ayer la teología afirmaba el valor de la Jerarquía; hoy descubre al pueblo de Dios. Ayer ponía en primer plano lo que separa; hoy lo que une. Ayer la eclesiología estudiaba sobre todo la vida interna de la Iglesia; hoy la ve vuelta hacia el exterior". [58]

Sin embargo y pese a lo anterior el ayer y el hoy aparecen fundidos en un solo mandato que sigue siendo la infalibilidad del Papa y en donde los propios obispos siguen poniendo el rasgo distintivo en sus respectivas Diócesis. Asimismo la eclesiología se trastoca pero no de una manera sin rumbo y control, ya que el sustento será el llamado pueblo de Dios, que para la Iglesia

---

[57] *Ib*, p.51.
[58] *Ib*, p.54

Católica, es todo el mundo. Así la propuesta conciliar del Papa Pablo VI tenía como principio y fin un diálogo permanente de la Iglesia con el hombre y el mundo, así como la Iglesia como misterio y el Cristocentrismo. Pero, ¿cuáles son las orientaciones básicas y las ideas fundamentales de la Constitución dogmática Lumen Gentium?:

- Frente a una acentuación de los elementos de su cuerpo, poner de relieve las dimensiones de su alma.
- Frente a la acentuación de sus elementos jurídicos, la voluntad de explicitación de sus dinamismos espirituales.
- Frente a la dirección de sus estructuras y leyes, proponer a los hombres una forma de existencia, una realización Cristiana y una misión histórica.
- Frente a la concentración de si misma, una apertura y pro-existencia, reviviendo el destino de Cristo.
- Frente a una actitud de dominación, una existencia toda ella de servicio.
- Frente a una reclusión y privilegio, un deseo de comunicación y solidaridad.
- Frente a una concentración de la Iglesia en la Jerarquía, una acentuación prioritaria de los elementos comunes constituyentes de la existencia cristiana.
- Frente a una visión separada de cada una de las realidades eclesiales, propone la integración de una visión orgánica.

Es evidente que todos estos "Frentes" en mayor o menor medida las diferentes Iglesias particulares tendrían que superar, sin embargo es casi imposible el poder evaluar los resultados obtenidos, más es un hecho concreto que muchas Iglesias y Clérigos siguen disfrutando de privilegios, actitud de dominación, respeto absoluto a la jerarquía y por ende, una visión separada de la realidad.

Para los jerarcas de la Iglesia Católica el Concilio Vaticano II es un "Retorno..., a lo originario, pero no por históricamente primero, sino por original

y fúndante". [59] Este retorno lo ubican fundamentalmente con los votos de servicio y pobreza que dieron origen al Cristianismo, sin embargo si nos atenemos a su evolución histórico-concreta, habría que ubicar su "gran preocupación" por destruir al hombre pobre y ateo, que por medio de la Santa Inquisición desterró, de lo que la Iglesia llama, el Pueblo de Dios. Para la Iglesia Católica,

> "En todo tiempo y lugar ha sido grato a Dios el que le teme y practica la justicia. Sin embargo, quiso satisfacer y salvar a los hombres no individualmente y aislado, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conocieran de verdad y le sirvieran con una vida santa... La identidad de este pueblo es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios". (LG,9).

Por lo anterior,

> "el pueblo de Dios lo forman personas de todas las naciones, ya que a todas ellas toma sus ciudadanos, ciudadanos de un reino que no es de naturaleza terrestre, sino celestial. Por eso, la Iglesia o Pueblo de Dios..., favorece y asume las cualidades, las riquezas y las costumbres de los pueblos en la medida en que son buenas, y al sumirlas, las purifica, las desarrolla y las enaltece". (LG, 13).

Como podemos apreciar una vez más la Iglesia asume el papel central como orientación religiosa, además se abroga la facultad de favorecer las costumbres buenas de los pueblos, es decir, sólo ella decidirá que si y que no. Este hecho muestra no una autoevaluación como se presume en la Constitución LG, sino por el contrario es una definición de su posición como Iglesia hacia el exterior. En la LG se establece que es una constitución de carácter magisterial, naturaleza teológica y profética.

---

[59] *Ib*, p.63.

"Por ello la LG tiene elementos de memoria, reflexión y Profecía. Elementos que subrayan la continuidad con la anterior experiencia e intelección de la Iglesia y elementos que abren hacia un futuro nuevo, más rico de la fuerza del Espíritu, mas servicial a favor de los hombres y más pleno para la conciencia cristiana." [60]

Sin embargo y pese a que no existe una memoria y reflexión clara para con la Iglesia, la Teología planteada aparece como innovadora, ya que sitúa la relación entre obispos unidos a su vez con el Papa, todo ello estructurado con los presbíteros y diáconos. Así la LG tiene un contexto del pasado que obviamente tenemos que conocer para poder comprender sus múltiples contenidos, en función del futuro que la Iglesia Católica plantea construir.

Ahora bien, la Iglesia gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con el, plantea que descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y sufriente, se preocupa de aliviar su miseria y busca servir a Cristo en ellos, (LG, 8). Obviamente que este punto nos revierte al origen, no siempre ha estado acompañado de una actividad consecuente con su actuar.

Esta opción preferencial por los pobres hoy en día sigue pendiente en muchas comunidades, dado que esa atención espiritual se ha ido deteriorando poco a poco a tal grado, que se impide incluso la presencia del clérigo en la comunidad. El hecho que la Iglesia Católica regrese a sus orígenes y realice un análisis causal de su actuar en la sociedad, no significa una actitud homogénea ni mucho menos consecuente de obispos y sacerdotes. Pese a esto, la Iglesia

---

[60] *Ib*, p.64.

nos recuerda que "El Sacerdocio común de fieles y el Sacerdocio Ministerial o Jerárquico están ordenados el uno al otro; ambos, en efecto, participan, cada uno a su manera, del único sacerdocio de Cristo", (LG, 10).

Pero de nueva cuenta aparece la sentencia al asegurarse que, "Los que se acercan al sacramento de la penitencia obtiene de la misericordia de Dios el perdón de los pecados cometidos contra el y, al mismo tiempo, se reconcilian con la Iglesia, a la que ofendieron con sus pecados". (LG,11). En este sentido, aquello de que el sacerdocio de los fieles es a su manera (LG,10), pierde toda dimensión sino nos acercamos al sacramento de la penitencia (LG,11).

Lo anterior adquiere relevancia si consideramos que "...el Pueblo de Dios, bajo la dirección del magisterio al que obedece con fidelidad, recibe, no ya una simple palabra humana, sino la palabra de Dios", (cf.1 tes 2.13). Es decir, el clérigo se ha elevado de rango y sus ordenes deberán ser cumplidas en tiempo y forma, lo contrario ya no es una afrenta contra el hombre, sino que se ofende a Dios: Si el propio respeto y confianza que los clérigos han perdido a pulso, no tiene su origen en su humildad y castidad, sino en el sinnúmero de abusos, robos, violaciones de niños y monjas que en todo el mundo se siguen sucediendo, y ¡estos sujetos deben ser considerados representantes de Dios!, ¡Por Favor!. Pero podemos estar tranquilos, porque "El Santo Sínodo dirige su atención en primer lugar a los católicos, basado en la Sagrada Escritura y en la tradición, enseña que esta Iglesia peregrina es necesaria para la Salvación. Cristo, en efecto, es el único mediador y camino de salvación que se nos hace presente en su cuerpo, en la Iglesia", (LG, 14). De esto se deriva que la Iglesia

Católica es necesaria para la salvación, ya que no se salvarán "todos los hijos de la Iglesia... si no responden a ella con sus pensamientos, palabras y obras, no sólo no se salvaran, sino que tendrán un juicio mucho más severo", (LG,14).

Sin embargo de manera magnánima la Iglesia Católica considera que,

> "Los que todavía no han recibido el evangelio también están ordenados al Pueblo de Dios de diversas maneras... Pero el designio de la salvación comprende también a los que reconocen al creador. Entre ellos están, ante todo, los Musulmanes, que profesan tener la fe de Abraham y adoran con nosotros a Dios único y misericordioso que juzgara a los hombres al fin del mundo", (LG,16).

Como podemos constatar la contradicción es más que manifiesta dado que se asume que solamente los Musulmanes pueden obtener la salvación, sin considerar que otras orientaciones religiosas como los protestantes lo hacen, hecho que se ratifica cuando se afirma que,

> "En efecto, los que sin culpa suya no conocen el evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios..., pueden conseguir la Salvación eterna", (LG,16).

En todo caso, queda claro que la Iglesia Católica se sigue abrogando al derecho de decidir quien puede obtener la salvación eterna. Bajo esta perspectiva los indígenas Tzotziles conversos al protestantismo no tienen la más mínima esperanza de la salvación eterna, más aún, según la Iglesia Católica, tendrán un Juicio muy severo con el creador.

La Constitución LG ratifica la infalibilidad del Papa, al señalar que,

> "El Colegio o cuerpo episcopal no tiene ninguna autoridad si no se considera junto con el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo y conservando el Papa en su totalidad la potestad del primado sobre todos, tanto pastores como fieles", (LG,22).

En este sentido y bajo el control Papal, los obispos solamente pueden gobernar sobre la porción del Pueblo de Dios asignado, asimismo deberán impulsar y defender la unidad de la fe y la disciplina, enseñando amar a Cristo sobre todo a los Pobres. (LG,23). Seria importante saber si los pobres no aman a Cristo, dado que insistir en enseñar puede ser una prueba importante del descuido de los obispos y sacerdotes, para con estas comunidades. De ahí que el Concilio Vaticano II considere que, "..., hoy día, las conferencias Episcopales pueden prestar una ayuda múltiple y fecunda para que el afecto colegial se traduzca concretamente en la practica", (LG,23). Hecho asumido por el CELAM con la llamada Teología de la Liberación.

Esta consideración es muy importante ya que el Concilio Vaticano II pese a mostrarse irreductible en muchos aspectos, dio la apertura para sumir otro tipo de actividades a favor de las diferentes Iglesias del mundo.

> "La misión canónica de los obispos pueden hacerse a través de las legitimas costumbres no revocadas por la autoridad suprema y universal de la Iglesia, o a través de las leyes dadas o reconocidas por la misma autoridad o directamente a través del propio sucesor de Pedro", (LG,24).

Sin embargo esta apertura obviamente presenta "candados", ya que "Los obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, merecen el respeto de todos, pues son los testigos de la verdad divina y católica", 8LG,25). Lo contrario supone el desconocimiento total del Papa y por ende, de su envestidura como obispo, aunque como podemos constatar existen infinidad de clérigos que apartados de su trabajo pastoral, se dedican a la actividad social y deportiva favorita, ¡claro!, para atraer fieles a la Iglesia Católica.

Otro aspecto que merece ser destacado en el Concilio Vaticano II, es el referido a los diáconos, ya que,

> "En el futuro se podrá restablecer el diaconado permanente como un grado particular dentro de la Jerarquía,... con el permiso del Romano Pontífice, se puede conferir este diaconado a hombres de edad madura casados o también a jóvenes idóneos, pero para estos hay que mantener como obligatoria la ley del celibato", (LG,29).

Es importante recordar que en el pasado el diácono aparecía como el simple ayudante del sacerdote, sin embargo hoy es considerada una etapa hacia el sacerdocio, siempre y cuando sea joven y soltero. Son propias del diácono las siguientes actividades:

- Administrar solemnemente el bautismo
- Reservar y distribuir la eucaristía
- Asistir en nombre de la Iglesia a la celebración del matrimonio y darle la bendición
- Llevar el viático a los enfermos
- Leer la Sagrada escritura a los fieles
- Enseñar y animar al Pueblo
- Presidir el culto y la oración de los fieles
- Administrar los sacramentos.
- Presidir los funerales y los entierros.

Ahora bien, todo lo que se ha dicho sobre el pueblo de Dios se refiere sin distinción a los laicos, religiosos y clérigos, reconociendo que los laicos contribuyen mucho al bien de toda la Iglesia. En este sentido el Vaticano II entiende por Laicos a todos los cristianos, ya que *"los laicos tienen como vocación propia el buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el mundo, en todas y cada una de las profesiones y actividades del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, que forman como el tejido de su existencia", (LG,31).*

"... Los fieles han de aprender a distinguir cuidadosamente entre los derechos y deberes que tienen como miembros de la Iglesia y los que les corresponden como miembros de la sociedad humana... En efecto, ninguna actividad humana, ni siquiera en los asuntos temporales, puede sustraerse a la soberanía de Dios..., hay que rechazar con toda razón la funesta doctrina que intenta construir la sociedad sin tener en cuenta en nada la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa de los ciudadanos". (LG,36). "Los laicos, como todos los fieles, deben acoger con prontitud lo que los sagrados pastores, representantes de Cristo, decidan como maestros y Jefes en la Iglesia". (LG,37). "Han de enseñar, pues, a los fieles que el auténtico culto a los Santos no consiste tanto en la cantidad de actos exteriores cuanto en la intensidad de nuestro amor en la práctica..., buscó en los Santos el ejemplo de su vida, la participación en su destino y la ayuda en su intercesión para nuestro mayor bien y el de la Iglesia". (LG,51).

III.2.1.2.2.- Constitución *Gaudium et Spes*, sobre Iglesia en el mundo actual.

La Constitución Gaudium et Spes (GS) representa una novedad en la historia de los Concilios Ecuménicos celebrados en la Iglesia Católica, ya que por primera vez la Iglesia no sólo se dirigía a sus fieles, sino a todo ser humano. Este hecho obviamente implico un sin número de documentos y propuestas para formar parte sustantiva de la Constitución GS:

Así el Cardenal L. J. Suenens, que a la postre seria el Papa Pablo VI, propuso que el Concilio fuera un Concilio sobre la Iglesia Católica, integrado por documentos y análisis sobre *la Ecclesia ad intra y de Ecclesia ad Extra*; La Constitución Gaudium Et Spes se ubica en esta segunda dirección. Como Papa en funciones (21-VI-63), Pablo Vi coloco entre los principales fines del Concilio, "el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época". [61] Con el

---

[61] A este tema consagraria Pablo VI la 3ª. Parte de su *enciclica programática Ecclesiam Suam* (1964), pp. 637-659.

documento del Cardenal Suenens, "... Se invitaba a los padres para que, entre los 20 esquemas que quedaban, escogieran algunos temas principales, de modo que examinaran las cosas que afectan a la Iglesia Universal, a los fieles cristianos y a toda la familia humana". [62]

Ahora bien, de las intervenciones orales es importante resaltar la del Arzobispo Mons. K. Wojtyla, que tiempo después seria nombrado Papa bajo el nombre de Juan Pablo II, ya que estando de acuerdo con la necesidad de analizar el esquema sobre la Iglesia en el mundo actual, señalo que;

> "Hay que ser conscientes de que una parte del mundo quiere la presencia de la Iglesia, mientras que otra desea su ausencia. No se puede simplemente hablar del mundo actual como si fuera uno solo homogéneo. Hay diversidad de mundos" [63]

Esta posición ha marcado el papado de Juan Pablo II, ya que ha tratado de armonizar las relaciones de la Iglesia Católica con otras orientaciones religiosas. La exposición de K. Wojtyla no solo impacto por sus conceptos, sino que fue acompañada de un esquema que modifico el existente y propicio que;

> "Mons. Wojtyla (fuera) llamado al grupo de trabajo que había de redactar el nuevo texto, que se reúne en Ariccia del 31 de enero al 6 de febrero de 1965 y continua sus deliberaciones del 8 al 13 de febrero. El esquema de Mons. Wojtyla estará presente entre los documentos estudiados para elaborar el texto de Ariccia. El Arzobispo de Cracovia preside el Subgrupo que redacta el capitulo 4° de la primera parte de la constitución". [64]

La constitución GS fue aprobada en la novena sesión del 7 de diciembre de 1965, convirtiéndose en el último acto del Concilio Ecuménico Vaticano II, ya

---

[62] Concilio Ecuménico Vaticano II, *op.cit.*, p.229.
[63] *Ibidem*, p.233.
[64] *Ibid*, p.234.

que al día siguiente fue oficialmente clausurado. En el marco de esta constitución, la Iglesia Católica considera

> que "la humanidad, admirada de sus propios descubrimientos y su propio poder, se plantea, sin embargo, muchas veces preguntas angustiosas sobre la evolución actual del mundo, el lugar y la función del hombre en el universo, el sentido de su esfuerzo individual y colectivo y, sobre todo, el fin último de las cosas y de los hombres". (GS,3).

Sin embargo para la Iglesia Católica,

> "hay que salvar, en efecto, a la persona humana y renovar la sociedad humana. Por consiguiente, el hombre, pero el hombre en su unidad y totalidad, con cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, será el eje de toda nuestra exposición". (GS,3)

En este sentido la Iglesia se sigue abrogando el derecho de salvación universal de la "Sociedad humana", pero lo verdaderamente importante es el "eje" que se pretende discutir.

El análisis que la Iglesia Católica realiza del hombre obviamente abarca los aspectos económicos, políticos y socioculturales en el marco de su actuar religioso. Sin embargo el aspecto por destacar es hasta que punto la Iglesia se abroga derechos no estrictamente religiosos. Así el Concilio señaló que;

> "nunca ha tenido la humanidad tanta abundancia de riqueza, posibilidades y poder económico, y, sin embargo, todavía una enorme parte de la población mundial se ve afligida por el hombre y la miseria y es incalculable el número de los totalmente analfabetos. Jamas tuvieron los hombres en sentido tan agudo de la libertad como hoy, y sin embargo surgen nuevos tipos de esclavitud social y psicológica". (GE,4).

Con lo anterior la dualidad analítica de la Iglesia Católica quedaría definida al señalar riqueza y poder económico en contraste con el hombre y miseria, sin embargo la salida discursiva es referida a "nuevos tiempos de esclavitud social y psicológica". Sin señalar estos nuevos tiempos de esclavitud,

era obvio que la tendencia que asumiría la Iglesia estaría de lado de los pobres, que dicho sea de paso, son la gran mayoría. La dualidad asumida tiene como objetivo establecer la posición de la propia Iglesia, al señalar que "... se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el desarrollo espiritual". (GS,4). Es en este espacio, el que la Iglesia Católica considera insuficientemente atendido y al cual bajo la dualidad pretende superar. Sin confrontar el desarrollo de la ciencia, la iglesia considera que;

> "Los programas de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales no solo permiten al hombre un mejor conocimiento de si mismo, sino que también le ayudan a influir directamente, mediante la aplicación de métodos técnicos, en la vida de las sociedades... Así la humanidad pasa de una concepción más bien estática del orden de las cosas a una noción mas dinámica y evolutiva, de donde surge una nueva complejidad enorme de problemas que exige nuevos análisis y síntesis". (GE,5).

Lo expuesto aparece totalmente contradictorio ya que primero considera que son nuevos tiempos de esclavitud social y psicológico, y después aseguran que estas mismas ciencias permiten al hombre un mayor conocimiento de si mismo, hecho que sin embargo entraña la permanente oposición de la Iglesia conforme a la ciencia.

> "Ciertamente, el progreso actual de las ciencias y de la técnica, que en virtud de su método no pueden penetrar hasta las razones intimas de las cosas, puede comentar cierto fenomenismo y agnosticismo cuando el método de investigación utilizado por estas disciplinas se considera sin razón como la regla suprema para hallar toda la verdad. Más aún, existe el peligro de que el hombre confiando demasiado en los modernos inventos, crea que se basta a si mismo y no busque ya cosas más altas". (GS;57).

Al considerar el concilio que la dinámica social implica una nueva complejidad, señala que "por eso mismo, las comunidades locales tradicionales, como son familias patriarcales, claves, tribus, aldeas, otros

diferentes grupos, y las relaciones de la convivencia social, experimentan cambios cada vez más profundos... (de ahí que), sobre todos los apegados a tradiciones más antiguas, experimentan también el impulso hacia un ejercicio más maduro y más personal de la libertad". (GE,6).

Por lo expuesto es menester detenernos un poco para examinar la dualidad discursiva de las diferentes derivaciones esgrimidas. A partir de las contradicciones observadas líneas arriba, la Iglesia pretende ceñir el desarrollo de la ciencia y por ende, el cambio que este proceso supone, al de buscar más libertad individual o colectivamente sin precisar a que tipo de libertad se esta refiriendo. Todos estos grupos tradicionales buscan también obtener los mismos beneficios que otras sociedades, es decir, participar del desarrollo económico y político, pero no en términos de libertad sino de igualdad y oportunidad, en este sentido debe quedar claro que la libertad no es sinónimo de bienestar, hecho que la iglesia intenta imbricar.

El supuesto impulso a la libertad que la Iglesia pretende asignarse a los grupos tradicionales, es acotado cuando ella misma afirma que "Las instituciones, las leyes, los modos de pensar y de sentir, trasmitidos por nuestros mayores, no parecen adaptarse siempre y bien al estado actual de las cosas; de ahí la grave perturbación en el modo de actuar y en las normas mismas de conducta.., las nuevas condiciones afectan también a la misma vida religiosa". (GS,7).

Es claro que las generaciones actuales no podrán observar las mismas tradiciones que sus padres y abuelos, asimismo que el desarrollo de la ciencia

les posibilitara el acceso a otro tipo de satisfacciones que para la Iglesia provoca una "grave perturbación en el modo de actuar", sin embargo el hecho real es que afecta directamente al dogma católico. Esto se confirma cuando la Iglesia afirma que, "las supersticiones que aún permanecen,.. exigen, una adhesión más personal y activa de la fe;" (GS;7) discurso descontextualizado de lo arriba citado, referente a los modos de pensar trasmitidos por "nuestros mayores", dado que en las nuevas generaciones es mucho mas difícil caer en las supersticiones aludidas por la Iglesia.

Teniendo claro esto ultimo, la Iglesia considera que "...negar a Dios o la religión, o bien prescindir de ellos, no constituye ya, como en épocas anteriores, un algo insólito e individual; hoy en día aparecen muchas veces casi como exigencia del progreso científico y de cierto humanismo nuevo". (GS,7). Pareciera que para la Iglesia el progreso científico es sinónimo de enemigo del dogma católico y que, el negar a Dios o la religión, aparece como exigencia del mundo actual. El Concilio fue muy claro al separar lo terrenal de lo espiritual, razón por la cual en algunos momentos aparece el discurso propositivo y en otros sumamente lapidario.

Por un lado se afirma que "en la persona misma surge muy frecuentemente el desequilibrio entre la inteligencia practica moderna y una forma de pensamiento teórico que no es capar de dominar la suma de sus conocimientos ni de ordenarlos adecuadamente en síntesis". (GS,8) pero por el otro, la Iglesia ".. recuerda a todos que la cultura debe estar referida a la perfección integra de la persona humana, al bien de la comunidad y de toda la

sociedad..., el sagrado sínodo..., afirma la legítima autonomía de la cultura y especialmente la de las ciencias". (GS,59).

Pese a señalar que surgen nuevos tiempos de esclavitud social y psicológico, (GE,4), así como desequilibrios en la inteligencia práctica y pensamiento teórico. (GS,59), la iglesia plantea que "en el cuidado pastoral hay que conocer y aplicar suficientemente no solo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias y la sociología, de modo que también se lleve a los fieles a una vida de fe mas pura y madura". (S,62).

Ahora bien, dentro de la constitución GS la Iglesia señala que tanto obreros y campesinos desean no solo adquirir lo necesario para vivir, sino además "... participar en la ordenación de la vida económica, social, política y cultural... pero bajo todas estas exigencias se oculta una aspiración más profunda y más universal: Las personas y los grupos anhelan una vida plena y libre". (GS,9). Esta plenitud obviamente es referida al carácter espiritual y la vida plena al equilibrio económico que el mundo debe guardar para las clases menos favorecidas, que en este caso serian los obreros y campesinos. En el Vaticano II era clara la separación de los bienes materiales y espirituales, sin embargo el marco de referencia siempre fue entre el rico y pobre, es decir, entre los que tienen y no tienen para que a partir de ahí, la Iglesia perfilara una posición crítica de los sistemas económicos, políticos y socioculturales del mundo. Esta posición significaría en teoría, para la Iglesia un mayor número de fieles, hecho que no resultaría del todo cierta.

Así el Concilio señalo que "ciertamente, muchos, cuya vida es infectada (SIC) por el materialismo practico, se alejan de una percepción clara de este estado dramático, o bien, oprimidos por la miseria, no pueden darse cuenta de ella,... Otros esperan la liberación plena y verdadera del genero humano solo del esfuerzo humano..". (GS,10). Lo cual indicaría que la verdadera "Liberación" tiene que pasar necesariamente por el aspecto espiritual, es decir hay que mostrar a los oprimidos el origen de su miseria y demostrarles, según la Iglesia, que están "infectados" por un materialismo que los hace aún mas pobres. En este sentido la Iglesia "...cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentra en su señor y maestro". (GE;10).

Es importante destacar la connotación que la iglesia hace del concepto "Liberación", ya que en su opinión solo se podrá acceder a una mejor vida, no exclusivamente a través del esfuerzo del hombre, sino hace falta algo más que la simple vida material para realizarlo. En este contexto la Iglesia propone que las grandes naciones tomen en cuenta que, "el destino futuro del mundo está en peligro si no se forman hombres más sabios. Además, hay que advertir que muchas naciones, económicamente más pobres pero más ricas en sabiduría, pueden prestar a las demás una excelente aportación". (GE,15). Y en la práctica esto ha sido la constante, ya que ante la abundancia de fuerza de trabajo el gran capital puede deprimir aún más el salario sin importarles edad, sexo, idioma, raza y religión, siendo un hecho la falta de reciprocidad del país más desarrollado hacia el menos favorecido. Otro elemento importante que el Concilio Vaticano II discutió fue el referido al ateísmo, en donde se paso de una

posición dogmática irreductible, (la Santa Inquisición), a otra respetuosa y tolerante.

Para la Iglesia el ateísmo sigue siendo el problema más grave, razón por la cual es menester un examen especialmente atento. El examen de la Iglesia refiere que;

> "... mientras unos niegan expresamente la existencia de Dios, otros piensan que el hombre no puede afirmar absolutamente nada sobre el; hay otros que someten a examen el problema de Dios con tal método que parece carecer de sentido. Muchos, rebasando indebidamente los limites de las ciencias positivas, pretenden explicar todo solo con la razón científica o, por el contrario, no admiten la existencia de ninguna verdad absoluta ...El remedio que se ha de aplicar al ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de la vida de la Iglesia y de sus miembros, ...La Iglesia, aunque rechaza completamente el ateísmo, sin embargo reconoce sinceramente que todos, los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar para la correcta edificación de este mundo en el que viven juntos". (GS,19,21).

Ahora bien, si recordamos que el centro de exposición y análisis es el hombre, en esta constitución se perfilaría la teología de la liberación en América Latina.

> "conviene, pues, que se haga accesible al hombre todo lo que necesita para llevar una vida verdaderamente humana, como lo es el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a elegir libremente un estado de vida y a formar una familia... Es realmente lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía bien protegidos en todas partes. Pues las excesivas desigualdades económicas y sociales entre los miembros o pueblos... resultan escandalosas y se oponen a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y también a la paz social.." (GE,26,29).

El Vaticano II consideraría como inviolables las relaciones sociales en un contexto de libertad, que propicie la cooperación entre lo que llamo la comunidad humana. De ahí que la Iglesia observe que "Dios no creó al hombre

para vivir aisladamente, sino para formar una unión social". (GS,32). Insistiendo que las condiciones económicas, socio-psicológicas y civiles originan gran perturbación a la familia, el concilio hace votos para que el orden económico, político y sociocultural del mundo sea mas justo, dado que esto ayuda a la "comunidad eclesial" que depende de ellos.

Con referencia a la cultura el Concilio Vaticano II considero que está es:

> "..todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus múltiples cualidades espirituales y corporales; pretende someter a su dominio, por el conocimiento y el trabajo, el orden mismo de la tierra, hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, en sus obras expresa, comunica y conserva a lo largo de los siglos las grandes experiencias y aspiraciones espirituales para que sirvan de provecho a muchos, más aún, a todo el género humano". (GS,53).

En este sentido el espíritu humano más libre de la esclavitud de las cosas, según la Iglesia, puede elevarse más fácilmente al culto y a la contemplación del creador. Así el Concilio considera que independientemente del progreso actual de las ciencias, sus métodos no pueden penetrar las razones intimas de las cosas, lo cual "...puede fomentar cierto fenomenismo y agnosticismo,... más aún (cuando) existe el peligro de que el hombre, confiando demasiado en los modernos inventos, crea que se basta a si mismo y no busque ya cosas más altas". (GS,57).

Sin embargo y pese a lo anterior, el concilio enfatiza que la iglesia educa al hombre para la libertad interior, recordando que "...la cultura debe estar referida a la perfección integra de la persona humana, al bien de la comunidad

y de toda la sociedad". Bajo esta perspectiva, *"El Sagrado sínodo afirma la legítima autonomía de la cultura y especialmente la de las ciencias". (GS,59).*

Por otra parte y con referencia al progreso económico, el concilio considero que éste debe de estar al servicio del hombre, favoreciendo el progreso técnico, las innovaciones y los métodos productivos. Sin embargo de manera particular se refirió a los agricultores, tanto para aumentar como para vender su producción en un contexto de cooperación científica y técnica de carácter mundial, es decir, tener también acceso a las innovaciones tecnológicas que les permita mejorar sus condiciones de vida. En este sentido, *"los mismos agricultores, especialmente los jóvenes, deben esforzase por perfeccionar su preparación profesional, sin la cual no puede darse el progreso de la Agricultura". (GS,66).*

Para los países subdesarrollados, el concilio observo que,

> "... muchos mas el destino común de los bienes está parcialmente logrado por las costumbres y tradiciones propias de la comunidad que dan a cada miembro los bienes absolutamente necesarios. Sin embargo, hay que evitar que se consideren algunas costumbres como completamente inmutables si no responden ya a las nuevas exigencias de estos tiempos; pero, por otra parte, no se debe actuar imprudentemente contra costumbres honestas que, si se adaptan convenientemente a las circunstancias actuales, siguen siendo muy útiles". (GS,69).

El concilio Vaticano II, como tendencia general, argumento sus diferentes posiciones señalando transformaciones y profundos cambios socioeconómicos, políticos y socioculturales en el mundo. Aquí es importante señalar el periodo conciliar (1961-65), dado que proporciona una idea precisa

del contexto en el cual se desarrollaron los diferentes trabajos. Así la Iglesia observa:

> "en nuestro tiempo se advierten profundas transformaciones también en la estructura y en las instituciones de los pueblos que son consecuencia de su evolución cultural, económica y Social". En este sentido, "Aumenta en la conciencia de muchos el afán de que se respeten los derechos de las minorías de una nación, sin olvidar los deberes de éstas con respecto a la comunidad política; además crece cada día el respeto hacia los hombres que profesan otra opinión u otra religión". (GS,73)

Lo anterior implica que la Iglesia da un reconocimiento tácito a la democracia con el ánimo que en ese mismo sentido, la propia religión goce del mismo status, es decir, su reconocimiento pese a que puede ser minoría en algunos países. Sin embargo el Concilio preciso que; *"Se reprueban todas las formas políticas, vigentes en algunas zonas, que obstaculizan la libertad civil o religiosa". (GS,73).* En este contexto la Iglesia católica fue aun más clara al separar lo político de lo religioso, es decir, la separación necesaria de Iglesia y el Estado como forma de convivencia social.

"La comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo. Sin embargo ambas, aunque por diverso titulo, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres". (GS,76). Así el bien común de la sociedad aparece como elemento aglutinador de estas dos instituciones, aunque muchas veces alguna de ellas pretenda protagonismos más allá de sus funciones propias, es decir, llevar lo espiritual al terreno político y este, obtener beneficios directos de la iglesia.

Pese a lo anterior es evidente que el aspecto político juega un papel fundamental para la Iglesia Católica, ya que de su estabilidad depende su propia existencia espiritual, de ahí que "..., las realidades temporales y las que en la condición humana trascienden este mundo están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales cuanto su propia misión lo exige". (GS,76). La misión obviamente exige el considerar medios que la propia iglesia, motivo de sus propias funciones, no puede crear, hecho que motivo precisar el trabajo misionero de la Iglesia en el Decreto adgentes divinitus: Decreto que será analizado en el punto siguiente. Finalmente un punto importante a destacar es que el,

> "Concilio, teniendo en cuenta la inmensidad de las calamidades que oprimen todavía ahora a la mayor parte de la humanidad y para fomentar en todas partes justamente la justicia y el amor de Cristo hacia los pobres, juzga muy oportuna la creación de algún organismo de la Iglesia universal que tenga como misión estimular al conjunto de los católicos para promover el progreso de las regiones indígenas y la justicia social entre las naciones". (GS,90).

Esto implica la participación activa de la Iglesia en el terreno Político ya que a través de la opción preferencial por las regiones indígenas, pretende fomentar la justicia y el progreso como misión de esa institución, hecho que tendría como apoyo y sustento a los católicos comprometidos con su fe.

III.2.1.2.3.- Decreto *Ad Gentes Divinitus*, sobre la actividad misionera de la Iglesia.

La actividad misionera de la Iglesia estaba sometida a fuertes debates y controversias mucho antes del periodo conciliar, sin embargo dos eran los elementos fundamentales que serian discutidos en el concilio:

a).- Teológico:

- El fundamento teológico y la finalidad de la misión estaba discutido entre la escuela de Münster (insistía en la salvación de las almas, en clave personal/individual) y la escuela de Lovaina (insistía en la plantación de la Iglesia, en clave más bien juridico-institucional).
- La precisión de los términos misión y misiones o, a nivel más profundo, la conjugación de la misión una de la Iglesia con la actividad misionera en sentido estricto.
- La posibilidad de salvación de los no bautizados y el valor de las religiones no cristianas, con lo que ello significaba para el sentido y alcance de la mediación eclesial.

b).- Practico:

- La tendencia a acentuar que "la misión esta aquí" y el respeto a la libertad, lo que podía poner en peligro la urgencia de la actividad misionera.
- La conexión de las misiones con el colonialismo, y por ello las acusaciones de imposición, intolerancia y occidentalización; se pedía una mayor adaptación, inculturación y diálogo.
- La elección de la jerarquía nativa y la plena configuración de las nuevas iglesias particulares: por ello había que profundizar la identidad del misionero, su relación con el clero local y, sobre todo, el papel de las congregaciones religiosas.
- La organización administrativa central, conjugando una mayor presencia y participación de los obispos.
- Desde la misión única queda determinado el sentido específico de las misiones en función de las circunstancias (situación de los destinatarios y modo de actividad que la Iglesia desarrolla).
- Reconoce las vías de salvación que se pueden encontrar fuera de la visibilidad de la Iglesia, aunque sin por ello aceptar el valor salvífico de las religiones en cuanto tales. Se trataba de una de las cuestiones que más habían influido en la crisis de las misiones. Por eso el Concilio afirma que ello no disminuye la absoluta necesidad de la Iglesia y de su misión (tanto con el individuo como con las demás religiones).
- Es particularmente relevante la importancia concedida a las Iglesias particulares. Significa en gran avance al interior del desarrollo conciliar

mismo. Se destaca la teología de la comunidad y el reconocimiento del catecumenado.

- El proceso de la acción misionera se da gran relieve al primer anuncio y a la conversión, aunque asimismo se reconoce la importancia del respeto, del diálogo, de la libertad y de la inculturación en los diversos contextos socioculturales.
- El Decreto destaca la obligación por parte de los distintos miembros del Pueblo de Dios de cara a la empresa y a la cooperación misionera.
- En esta línea supone en gran avance eclesiológico la presentación del misionera como un enviado de la comunidad eclesial, que es el sujeto radical de la actividad misionera en cuanto modalidad de la misión de la Iglesia. [65]

Ahora bien, dentro de los principios doctrinales la Iglesia considero que al ser por naturaleza peregrina, aparecía como una Iglesia misionera, así;

> "como esta misión continúa y desarrolla en el curso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia, impulsada por el espíritu Santo, debe avanzar por el mismo camino por el que avanzó Cristo: esto es, el camino de la pobreza, la obediencia, el servicio. Esta tarea, que debe realizar el orden de los Obispos presidido por el sucesor de Pedro, con la oración y cooperación de toda la Iglesia, es única e idéntica en todas partes y bajo cualquier condición, aunque no se ejerza del mismo modo según las circunstancias". (AGD,5.6).

Es importante considerar que la Iglesia una vez más retoma su sentido misionero original, dado que se ubica como enviada a evangelizar a los pobres, asimismo las diferencias que hay que reconocer en esta actividad de la Iglesia no proceden de la naturaleza de la misión, sino de las condiciones de las propias comunidades a las cuales se dirige la misión.

Para el Concilio las iniciativas particulares del evangelio por todo el mundo, cumplen la tarea de predicar e implantar la misma Iglesia entre los pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo, esto es comúnmente conocido como misiones. "El fin propio de esta actividad misionera es la

---

[65] Concilio Ecuménico Vaticano II, *op. cit.*, pp. 548-549.

evangelización y la implantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en los que no ha arraigado aún". (AGD,6). Aquí es importante señalar que la actividad misionera de la Iglesia Católica está orientada hacia comunidades que aún no profesa esta religión, lo cual indica que no consideran a los fieles en activo, es decir, una actividad misionera permanente con los ya católicos. Se insiste en que "...esta actividad misionera de la Iglesia aparece a veces entre mezclada con diversas situaciones: Primero, las del comienzo o implantación, después, las de novedad o juventud. Sin embargo, cumplidas estas etapas, la acción misionera de las Iglesias particulares ya constituidas del deber de perseguirla y de predicar el Evangelio a los que todavía están fuera". (AGD,6).

> "De este modo, la actividad misionera entre los gentiles difiere tanto de la actividad pastoral que hay que realizar con los fieles como de las iniciativas que hay que tomar para restaurar la unidad de los cristianos. Por lo que no se pueden salvar aquellos hombres que, no ignorando que la Iglesia católica fue fundada por Dios por medio de Jesucristo como necesaria, se negasen, sin embargo, a entrar en ella o a preservar en ella. La actividad misionera, en última instancia, es la manifestación, Epifanía y realización del Plan de Dios en el mundo y en su historia, en la que Dios, por medio de la misión, realiza abiertamente "La historia de Salvación". (D,6,7,9).

Estos parágrafos nos muestran que para la Iglesia Católica sino es por amor es por la fuerza, es decir, siguen apareciendo como intolerante, ya que en primer lugar señala que la actividad misionera es para restaurar la unidad de los Cristianos; en segundo lugar que no se podrán salvar todos aquellos que se nieguen a entrar en ella y en tercer lugar, que esta actividad misionera es el Plan de Dios en el mundo, es decir, todo dentro de ella nada fuera en materia

religiosa, *"Pues todos pecaron y están privados de la gloria de Dios". (Rom 3,23).*

En este sentido la Iglesia insistiría en su primacía como orientación religiosa en el mundo y en donde la línea dura y conservadora de la Iglesia seguiría predominando. Bajo esta perspectiva el Concilio considero que la Iglesia debe;

- Familiarizarse con sus tradiciones nacionales y religiosas
- Estar atenta a la profunda transformación que se produce entre la gente y trabajar para que los hombres entregados a la ciencia y tecnología, no se alejen de las cosas divinas.
- Unirse a los hombres de cualquier condición, pero sobre todo a los pobres y afligidos.
- Trabajar y colaborar con todos los demás en la recta disposición de los asuntos económicos y sociales.
- Asumir su parte en los esfuerzos de aquellos pueblos que pretenden crear mejores condiciones de vida.
- Cooperar prudentemente con las iniciativas promovidas por instituciones públicas o privadas, incluso con religiones no Cristianas. (AGD,11,12).

Por otro lado y pese a la amenaza de que el hombre no se salvara si se niega a entrar a la Iglesia católica (AGD,7), esta señala que "La Iglesia prohibe rigurosamente que se obligue a alguien a abrazar la fe o se le induzca o atraiga por medios inadecuados, de la misma manera que reivindica con energía el derecho a que nadie sea apartado de la fe con vejaciones inicuas". (AGD,13). Hecho que implica obviamente una contradicción y queda aún más claro el dualismo discursivo del Concilio.

Habría que tener cuidado con las iniciativas de la Iglesia Católica, dado que al considerar el concilio que "según la antiquísima costumbre de la Iglesia, investíguense los motivos de su conversión y, si es necesario, purifíquense",

(AGD,13) no reaparezca la nefasta Santa Inquisición y como resultado de esta investigación, decidan los clérigos el método más adecuado para la purificación de los "infieles condenados". En este trabajo purificador la actividad el misionera es clave, de ahí que el decreto *Adgentes divinitus* que estamos analizando señale que este "deba estar dispuesto a preservar toda la vida en su vocación, a renunciar a si mismo y a todo lo que tuvo hasta entonces y a hacerse todo para todos". (AGD,24) Cualquier similitud con el discurso zapatista (todo para todos) no es mera coincidencia.

Así el Concilio Ecuménico Vaticano II considera que los misioneros deben:

- Dar a conocer con confianza el misterio de Cristo, cuyo legado es, de modo que se atreva a hablar del como conviene, sin avergonzare del escándalo de la Cruz.
- Persuadir de que la obediencia es una virtud peculiar del ministerio de Cristo, dado que con ella redimió al genero humano.
- Prepararse con una formación espiritual y moral especial para una tarea tan elevada, y ser capaz de tomar iniciativa constantes para terminar las obras perseverante en las dificultades.
- Conocer la historia, estructuras sociales y costumbres de los pueblos religiosos y las ideas intimas que estos se han formado sobre el hombre, el mundo y Dios según sus sagradas tradiciones (AGD, 24,25,216).

En este punto llama la atención que el Concilio considera importante que los futuros misiones realmente tengan una adecuada preparación, ya que contraria a su tradición con referencia a la ciencia, señalo;

> "Prepárense algunos de modo más profundo en Institutos misionologicos o en otras facultades o Universidades... Además, es muy de desear que las Conferencias Regionales de obispos tengan a su disposición abundancia de estos expertos y utilicen su ciencia y su experiencia en las necesidades de su cargo. Y no falten quienes sepan utilizar perfectamente los medios técnicos y de comunicación social, cuya gran importancia deben apreciar todos". (AGD,26).

Hecho que obviamente significa una reorientación de la preparación misionera de la Iglesia y que hoy en día puede verificarse en instituciones de educación superior como la UNAM, en donde muchos sacerdotes realizan estudios en la Facultad de psicología, antropología, economía y administración.

> "Corresponde al obispo, como sector y centro de unidad en el apostolado diocesano, promover, dirigir y coordinar la actividad misionera, pero de modo que se respete y se fomente la actividad espontánea de quienes participen en la obra... Para una mejor coordinación, el obispo tiene que establecer, en cuanto sea posible, un consejo pastoral en el que participen los clérigos, los religiosos y los laicos por medio de delegados elegidos. Procure, además que la actividad apostólica no se limite solo a los ya convertidos, sino que ha de destinarse una parte conveniente de operarios y recursos a la evangelización de los no Cristianos". (AGD,30).

Lo anterior bien puede ser origen de los llamados movimientos eclesiales de base tan difundido en América Latina, ya que incluso el Concilio señala que "traten las conferencias episcopales, de común acuerdo, las cuestiones y los problemas más graves, pero sin olvidar las diferencias Locales". (AGD,31).

Finalmente se establece que;

> "El recto y ordenado ejercicio de la autoridad misionera requiere que los obreros evangélicos se preparen científicamente par sus trabajos, sobre todo para el diálogo con las religiones y culturas no Cristianas... Por ello, es de desear que colaboren generosa y fraternalmente entre si, a favor de las misiones, todos los institutos científicos que cultivan la mitología y otras ciencias o artes sutiles a las misiones como la etnología y la lingüística, la historia y la ciencia de las religiones, la sociología, la pastoral y otras semejantes". (AGD,34).

III.2.1.2.4.- Declaración *Dignitatis humane*, sobre la libertad religiosa.

Sin ser el documento del Concilio más importante ni el más largo, podríamos ubicarlo como el más discutido en el Vaticano II y el más ampliamente acogido por la prensa internacional, por los gobernantes y por las

distintas Iglesia. Se quería conocer con precisión que libertad exigía la Iglesia Católica para sí y que libertad reconocía ella a las demás Iglesias y Religiones; Por otro lado, que actitud asumía la Iglesia católica como principio en sus relaciones con los Estados. Conforme a lo anterior tres fueron los problemas principales que se plantearon en el tema de la Libertad Religiosa (LR):

- El jurídico: cual es la naturaleza y el fundamento de la LR.
- El Político: Cual es el limite del ejercicio de la LR y cual es el criterio de intervención de la autoridad estatal.
- El Teológico: Si la LR tiene fundamento en la Sagrada Escritura y como se Concilia el Magisterio precedente con la declaración de la LR.

Bajo esta perspectiva,

> "se adoptan dos posturas por los padres conciliares, que en primer lugar, parten de dos experiencias jurídicas distintas, la anglosajona (especialmente la norteamericana) y la centroeuropea con la Latina; y que, en segundo lugar, surgen dos movimientos eclesiales, centrípeto el uno – que se fija en la Iglesia en si misma y tiende primordialmente a salvaguardar el depósito de la fe, y centrífugo el otro – que contempla a la Iglesia ante el mundo dirigida a los demás". [66]

Sin embargo las dos posturas parten de un mismo principio fundamental, el dualismo en sociedad-autoridad, es decir, la Iglesia y el Estado como dos comunidades distintas e independientes. La declaración *Dignitatis humanae* (DH) responde en quince párrafos proponiendo la Libertad Religiosa (LR), como derecho del ser humano y de las comunidades, como principio fundamental de relaciones entre la Iglesia y la comunidad política. Este dualismo dejaría la línea abierta para que la Iglesia Católica se siguiera abrogando el derecho de religión verdadera, dado que

---

[66] Concilio Ecumérico Vaticano II, *op. cit.*, p.649.

"...la libertad religiosa, que los hombres exigen en el cumplimiento de su deber de dar culto a Dios, se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil; por ello, esta libertad deja integra la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y de las sociedades respecto a la religión verdadera y a la única Iglesia de Cristo". (DH,1).

Pese a lo anterior,

"Este Sínodo Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la Libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar libres de coacción, tanto por parte de personas particulares como de los grupos sociales y de cualquier poder humano, de modo que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, pública o privadamente, solo o asociado con otros, dentro de los debidos limites... Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en derecho civil". (DH,2).

Los parágrafos 1 y 2 siguen mostrando que para la Iglesia Católica la libertad religiosa solamente existe para elegir a la única Iglesia de Cristo (DH,1), pero sin obligar al hombre a actuar en contra de su conciencia (DH,2). La Iglesia Católica movida en el campo psicológico pretendía solamente delimitar la separación Iglesia-Estado, sin dar ninguna alternativa, según esto, de salvación fuera de sus propios limites, es decir, una especie de libertad religiosa condicionada.

"Por lo tanto, cada uno tiene el deber y, en conciencia, el derecho de buscar la verdad en materia religiosa para, aplicando los medios adecuados, formarse juicios verdaderos y rectos de conciencia. El hombre, no debe ser obligado a actuar contra su conciencia. Ni se le debe impedir que actué según su conciencia, sobre todo en materia religiosa". (DH,3).

Si esto es cierto, porque argumentar que la Iglesia Católica es la única y verdadera, cuando en todo el mundo hoy en día el hombre aún sigue buscando una orientación que satisfaga su conciencia y que obviamente no esta apegada al catolicismo. Al señalar que la libertad religiosa es tanto individual como

colectiva, el concilio observó que a las comunidades religiosas tiene el derecho de no ser obstaculizadas por medios legales o administrativos del poder civil para la construcción de edificios religiosos, así como para la adquisición y disfrute de bienes convenientes. (DH,4).

Ahora bien, un elemento que consideramos importante es el referido a la familia ya que, como célula fundamental de análisis en el contexto religioso y motivo central de la conversión religiosa del indígena tzotzil al protestantismo, la Iglesia precisa su posición. El Concilio señaló que;

> "cada familia, en la medida en que es una sociedad que goza de un derecho propio y primordial, tiene el derecho a ordenar libremente su vida religiosa doméstica bajo la dirección de los padres. A éstos corresponde el derecho a ordenar libremente su vida religiosa domestica bajo la dirección de los padres. A éstos corresponde el derecho a determinar la forma de educación religiosa que se ha de dar a sus hijos, de acuerdo con su propia convicción religiosa". (DH,5).

En este sentido pareciera como un derecho universal, la elección familiar de cualquier orientación religiosa y que el poder civil no tendría ninguna objeción en aceptarlo. Sin embargo y pese a lo anterior la Iglesia va más allá de este principio general, al considerar que;

> "..., se violan los derechos de los padres cuando los hijos son obligados a asistir a lecciones escolares que no están de acuerdo con la convicción religiosa de los padres o cuando se impone un sistema único de educación del que se excluye completamente la formación religiosa". (DH,5)

Este hecho por ejemplo en México, implicaría considerar a cada familia el tipo de educación a impartir en las escuelas primaria, secundaria, etc., para ver si están de acuerdo, hecho por demás absurdo y en donde cualquier padre de familia puede elegir la institución que mas le agrade para educar a sus hijos.

Pretender invadir funciones propias del Estado, como el de la educación, señalando que si y que no es apropiado, es tanto como que la Iglesia aceptara modificar sus programas académicos misioneros o sacerdotales, en este sentido, ¿en donde quedo la autonomía Iglesia-Estado?

Siguiendo con el dualismo discursivo en el Concilio se precisó que:

> "., el poder civil debe procurar que no se lesione nunca, ni oculta ni abiertamente, por motivos religiosos, la igualdad jurídica de los ciudadanos, que pertenecen al bien común de la sociedad, ni exista discriminación entre ellos. De ahí si sigue que no es licito al poder publico imponer a los ciudadanos, mediante la violencia, el miedo y otros medios, la profesión o el rechazo de cualquier religión o impedir que alguien ingrese en una comunidad religiosa o la abandone". (DH,6).

Pese a la aceptación de la conversión religiosa, la Iglesia Católica en donde es minoría por regular exige esta libertad de culto, sin embargo en donde es mayoría hace un silencio ominoso por las minorías que no son católicas, hecho que mas adelante tratamos a detalle: por el momento y recordando que "El derecho a la libertad en materia religiosa se ejerce en la sociedad humana (SIC); su uso esta regulado por determinadas normas", (DH,7), las cuales siendo personales y civiles hay que acatarlas, la Iglesia exige que el poder civil cuide de su protección.

> "Por tanto, este Sínodo Vaticano exhorta a todos, pero principalmente a aquellos que tiene a su cuidado la educación de los otros, a que se esfuercen por formar hombres que, respetando el orden moral, obedezcan a la autoridad legitima y amen la autentica libertad; es decir, hombres que juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, dispongan sus actividades con sentido de responsabilidad y se esfuercen en apoyar todo lo verdadero y justo, asociándose de buena gana con los demás en su actividad. Por consiguiente, la libertad religiosa debe servir y estar ordenada a que los hombres actúen con mayor responsabilidad en el cumplimiento de su deber en la vida social". (DH,8).

Es claro que para la Iglesia Católica el único orden moral es el establecido por ella y que en consonancia con la autoridad legítima, se podrá entonces hablar de una autentica libertad religiosa en la vida social. Por su parte al referirse a la Libertad religiosa a la luz de la revelación, el concilio reconoció los métodos nefastos que otrora utilizo para atacar la herejía, al señalar que,

> "., la Iglesia... guardo y trasmitió, a lo largo de sus siglos, la doctrina recibida del maestro y de los apóstoles. Aunque en la vida del Pueblo de Dios, que peregrina a través de las vicisitudes de la historia humana, ha existido, algunas veces, un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico e incluso contrario a el, sin embargo, siempre se mantuvo la doctrina de la Iglesia de que debe ser obligado a la fe". (DH,12).

Lo expuesto simplemente es una manera coloquial de referirse a la Santa Inquisición y a los métodos utilizados en los países colonizados, ya que a través de una conversión obligada nunca se respeto la libertad religiosa de la comunidad conquistada ni mucho menos se respeto la dignidad humana. Sin embargo y pese a los hechos abrumadores que la historia refiere en contra de la iglesia católica, el concilio señala que *"Los cristianos, al formar su conciencia, deben atender con diligencia a la doctrina cierta y sagrada de la Iglesia. Pues, por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es maestra de la verdad y su misión es anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo, y, al mismo tiempo, declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana". (DH,14).* La declaración *Dignitatis humanae* termina señalando que "Por ello, para establecer y consolidar en el genero humano la concordia y las relaciones pacíficas, se requiere que en

todas partes se proteja la libertad religiosa con una eficaz tutela jurídica y se respeten los deberes y derechos supremos del hombre a desarrollar libremente en la sociedad la vida religiosa". (DH,15).

III.2.1.3.-Teología de la Liberación y Teología India.

La Teología de la Liberación aparece como una interpretación de la Iglesia Católica Latinoamericana en torno a la salvación del hombre pero recurriendo a diferentes teorías económicas, políticas y sociales. Actores y promotor principal de la teología de la liberación es el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, el cual en su artículo [67], señala las razones y el fundamento teórico y teológico de esta orientación religiosa latinoamericana.

Así el sacerdote ubica tres niveles de pobreza con sus consecuentes proceso de liberación. En el primero ante la pobreza real una liberación social y política; en la segunda ante la pobreza espiritual una liberación humana y en la tercera, ante la pobreza como compromiso religioso una liberación del egoísmo y el pecado. El primer punto es derivado directamente de la teoría de la dependencia, es decir, no recurre a ningún fundamento teológico o del propio Vaticano II. El segundo lo deriva de la Constitución Dogmática *Gaudium et Spes* parágrafo 55, por su parte el tercero es derivado de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* parágrafo 1. Estas constituciones fueron discutidas y aprobadas en el Concilio Ecuménico Vaticano II.

---

[67] Gutiérrez, G., 1999. *Labor y Contenido de la Teología de la Liberación* en Rowland, C.(ed), 2000. La Teología de la Liberación. Primer edición. Cambridge University Press. Madrid, España.

Sin embargo al no contar con la aprobación papal, la teología de la liberación fue objeto de duras críticas y definiciones por parte del Vaticano. Este hecho es suficientemente analizado por Peter Hebblethwaite[68] En su análisis el autor refiere que derivado de la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicado por el Vaticano, "... da la impresión de que se trata de uno de los documentos más radicales surgidos del Vaticano."[69]

Así Hebblethwaite observa que el aspecto central de la instrucción aparece contenido en el capítulo VII, que justamente trata del análisis marxista;

> "Los expertos distinguen tres elementos o niveles en el marxismo: puede considerarse un análisis pseudocientífico de una realidad, una estrategia para transformarla o una filosofía o visión global del mundo. Muchos teólogos de la liberación sugieren que cabe separar el análisis marxista de la visión del mundo, en todo caso, y quizá también de la estrategia. La Instrucción simplemente niega la posibilidad de hacer tales distinciones dentro del marxismo: solo hay un tipo."[70]

En este sentido y después de haber analizado las posturas del Vaticano y del Papa Juan Pablo II, el autor concluye señalando que;

> "La teología de la Liberación tiene a su alrededor un clima eclesial y teológico menos favorable; de hecho, el prefecto de la congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger, parece creer que ha puesto fin a los intentos de los teólogos de la liberación de convertir la religión (...) en sierva de las ideologías políticas".[71]

Es importante señalar que en 1984 la Congregación para la doctrina de la Fe vaticana, publicó la Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación, la cual lleva por nombre *Libertatis Nuntius* [72] Este documento fue

---

[68] Hebblethwite, p., 1999. *La Teología de la Liberación y la Iglesia Católica* en Rowland, C.(ed), *op. cit.*
[69] *Ibidem*, p. 239.
[70] *Ibid, p. 242*
[71] *Ibid., p252.*
[72] Congregación para la doctrina de la Fe, 1986. *Instrucción sobre: la teología de la liberación. Ed ABC. Madrid.*

señalado como ruinoso para fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurre, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista."[73]

Bajo esta perspectiva Denys Turner [74]señala que para la Iglesia Católica el problema con el marxismo se resume a que "... es una forma reduccionista de análisis social; por tanto, está intrínsecamente conectado con una praxis de odio y lucha social contraria a las normas cristianas de la caridad y con una negación de Dios y de la persona humana que choca frontalmente con la creencia cristiana en Dios y en el ser humano." Así y mientras que para el sacerdote Gutiérrez el análisis social, con o sin análisis marxista[75], es irrelevante para conocer de la situación de los pobres latinoamericanos, para el Vaticano es de vital importancia omitirlo. Esta última línea de pensamiento fue asumida por el entonces obispo Samuel Ruiz en Chiapas.

A raíz de la irrupción zapatista el primero de enero de 1994 en Chiapas, mucho se escribió en torno al origen de dicho movimiento y en donde surgiría toda una serie de comentarios con relación a la Teología de la Liberación y posteriormente, de la Teología India. En este sentido se hablo de la penetración teórica del marxismo en los planteamientos teológicos, sin embargo uno de los protagonistas principales y que desmiente este hecho, sería el entonces obispo

---

[73] *Ibidem, p. 9.*

[74] *Turner, D., 1999. Marxismo, Teología de la Liberación y la vía de la Salvación.*, en Rowland, C.(ed), *op. cit.* pp.256-257

[75] Gutiérrez, *op.cit.*, p 44.

de San Cristóbal de las Casas Samuel Ruiz García. En una larga entrevista[76] el obispo respondería a las varias interrogantes sobre el tema y argumentaría, que ni siquiera hay un concepto claro de lo que significa la teología de la liberación. Samuel Ruiz se apresura a desligarse del marxismo, pero prefiere hablar de una teología india en desdén de la teología de la liberación, asegurando que la base de ésta es la teoría de la dependencia y no el marxismo, (anexo XVII).

III.3.-El Protestantismo

III.3.1.- Antecedentes Históricos:[77]

Al principio del siglo XVI en Europa había señales generales de disconformidad contra la corrupción, el poder y el abuso de autoridad creciente (despotismo) del Papado. La Iglesia Católica Romana (ICR), tenía siglos de tratar de no ceder a los movimientos religiosos de protesta organizados por disidentes..., ó a los movimientos externos de presión socio-económico, político-cultural (conocidos ahora como el renacimiento, el humanismo el nacionalismo y el mercantilismo) que querían cambiar el orden establecido de Europa, es decir, el fundamentalismo y el absolutismo del Santo Imperio Romano.

---

[76] Marcos, S., 1998. *Teología India: La presencia de Dios en las culturas: Entrevista con Don Samuel Ruiz*. En Chiapas: El factor religioso. Revista Académica de las religiones, Tomo II, México, pp. 33-57.
[77] Holland, L.C., 1996. *Hacia una clasificación de Iglesias por familia del movimiento protestante*. Serie de informes analíticos no. 2, México, p. 24.

Significaba el fin de la Edad Media y el principio de la Edad Moderna.., en este contexto apareció un monje agustino rebelde en Alemania... que provocó una explosión religiosa revolucionaria gigantesca contra la ICR y los poderes temporales del Viejo Régimen. Martín Lutero, un escolástico bíblico y profesor de la Universidad de Wittenbury en Sajonia, hizo una protesta simbólica en 1517 cuando él clavó a la puerta de la capilla del castillo sus famosas "95 Tesis" contra el abuso de las autoridades eclesiásticas de Alemania y Roma.

Se inicio un movimiento de protesta, que empezó entre los clérigos y los profesores universitarios y sus estudiantes, con motivo de reforma la ICR (los reformistas o la Reforma y más tarde como movimiento protestante), que ha tenido un impacto radical mundial al cambiar el carácter del cristianismo (por la cosmovisión protestante) y la historia de la humanidad (por la democracia representativa, la tolerancia religiosa y los derechos humanos); mientras que el Santo Imperio Romano luchaba para defender su reino eclesiástico contra la revolución religiosa y civil en Europa durante los siglos XVI-XVII.

Martín Lutero, el fundador del movimiento protestante del Siglo XVI, movió a los hombres por el poder de una profunda experiencia religiosa (la comunión espiritual el nuevo nacimiento) que la inesperada una inalterable confianza en Dios y en la relación directa y personal con él, la cual... no dejaba lugar para las complicadas estructuras jerárquicas y sacramentales de la Edad Media. Desde el inicio de su conflicto con las autoridades eclesiásticas, algunos príncipes alemanes apoyaron a Lutero y sus colegas reformistas, en especial el

elector de Sajonia del que Lutero era súbdito, y ellos fueron opuestos por una Liga de príncipes católicos. Para evitar una guerra civil en Alemania, la Dieta de Espira decidió (1526) que, por el momento, cada príncipe introdujera o conservara en sus dominios la forma de religión que mejor le pareciera, hasta que el concilio general que se creía inminente resolviera definitivamente la cuestión.

En una nueva Dieta reunida en Espira en 1529, cuando se acordó que no se hicieran más reformas hasta la reunión del concilio, seis príncipes y catorce ciudades protestaron contra este acuerdo y de ahí les vino el nombre de Protestantes. Este impulso reformista de Lutero motivó a otros lideres religiosos a tomar cartas en el asunto, algunos en forma más radical que Lutero, y otros en forma más conservadora. Desde los años 1524-1525 comenzaron las separaciones y divisiones entre los lideres y territorios reformistas; los Luteranos seguían una postura conservadora (conservando muchos aspectos litúrgicos de la Iglesia Madre), pero otros lideres tomaron rumbos revolucionarios.

Los anabaptistas representan la causa mas "progresista" (eran pacifistas) de la Reforma mientras que los seguidores de Zuinglio y Calvino optaron por una postura moderada, conocidos hoy por "reformados". La Reforma en Inglaterra produjo la "Iglesia Anglicana" (conocida como la Iglesia Episcopal en Escocia y los E.U.A.), y las demás Iglesias Libres" (libres del control del Estado) o separatistas (Iglesias disidentes que se separaron de sus iglesias madres) que creen fuertemente en los principios de la tolerancia

religiosa, el derecho de la libertad de culto, la separación entre Iglesia y Estado, la democracia (autodeterminación) y los derechos humanos.

La Reforma significa una nueva manera de comprender el significado de la fe cristiana (una nueva cosmovisión o cambio de paradigma), rompiendo el viejo sistema sacramental que dominaba el cristianismo por muchos siglos y poniendo "el hombre", no las autoridades eclesiásticas (el Papa, los cardenales, los arzobispos, los obispos y los sacerdotes) o civiles (el Rey y sus representantes), y su libertad en Cristo, en el centro de la fe Cristiana.

Todas las iglesias que forma parte del movimiento protestante, tienen en común ciertas creencias que empiezan con el Credo de los Apóstoles (Siglo I) y el Credo de Nicea (325), los reformados tenían en común una convicción fuerte en "solo fe", solo Biblia y solo gracia. Las distintas agrupaciones Protestantes son conocidas como "denominaciones" que forman las partes componentes del cuerpo universal de Cristo en la tierra, pero ninguna "denominación" representa la totalidad de la Iglesia del Señor; la teoría del "denai-nacionalismo" significa que todos los creyentes verdaderos forman parte del Cuerpo de Cristo, y ellos se relacionan entre sí por medio de "congregarse" periódicamente.

Las congregaciones o Iglesias Locales se relacionan en distintas formas (tipo gobierno episcopal, presbiteriano o congregacionalistas), la mayoría de las cuales se agrupan en asociaciones de iglesias llamadas "denominaciones" (organizaciones con personalidad Jurídica y autodeterminantes) de tipo Luterana, reformada, anabaptista, anglicana, congregacionalista, bautista, pietista, metodista, Santidad, resturacionista, adventista, pentecostal, etc., que

representan las familias y subfamilias del movimiento protestante de todo el mundo. Con el fin de tener un contexto mucho más amplio de las diferentes denominaciones protestantes que operan en el estado de Chiapas, es menester mencionar sus principales características:

Familia Luterana.

Las características básicas luteranas son los sacramentos del bautismo, la confesión y absolución (la confesión de los pecados a un confesor, usualmente a un ministro ordenado, y la declaración del perdón por el confesor, y del altar (la cena del señor). La consubstanción (Cristo está "presente" en la eucaristía, pero su pasión no se repite); el libre albedrío del hombre (postura arminiano); el bautismo de infantes; la confirmación (el acto de recibir el creyente bautizado de niño como miembro adulto de la iglesia); el sistema de gobierno eclecial epis-copal; y se utilizan el calendario litúrgico, las vestiduras litúrgicas y otras tradiciones particulares.

Los primeros Luteranos que llegaron a las Américas son: la colonia de los Welser en Venezuela (1528-1546, Alemanes); Manitoba de Canadá (1619, Alemanes), la Colonia de Delaware (1638, Suecos) y Nueva Amsterdam (1640, Holandeses y Alemanes); a partir de 1824 en Brasil y en Argentina (1853, Alemanes).

Familia Reformada /Presbiteriana.

Los reformistas de la Suiza (helvéticos), bajo el liderazgo del presbítero de Zurich, Ulrico Zuinglio, y apoyados por el gobierno civil cantonal, formaron un rumbo moderado (1519-1531) y formaron alianzas con otras ciudades de

Suiza, Francia y Alemania, hasta la muerte de Zuinglio en 1531. El movimiento reformista Suizo siguió lentamente bajo Enrique Bullinger (1504-1575) y Guillermo Farel (1489-1565), pero fue modificado y desarrollado grandemente por el genio de Juan Calvino (1509-1564), y las iglesias protestantes de esta paternidad espiritual fueron reconocidas como "reformadas" para distinguirlas de loas Luteranas.

Calvino (un francés) llegó a ser un teólogo mas destacado..., desde Ginebra, Calvino desarrolló un ministerio amplio que incluyó la fundación (en 1552) de maestros del calvinismo que llevaron la nueva doctrina a Francia, Inglaterra, Escocia, los países bajos, Alemania y Hungría. El Sistema de gobierno eclecial definido por Calvino y otros lideres "reformados" es de tipo "presbiteriano" (la democracia representativa), que sirvió de modelo para definir el gobierno civil en Suiza Escocia y los EUA.

Eran llamadas "Iglesias Reformadas" para diferenciarlas de las luteranas; reconocen solamente dos sacramentos; el bautismo y la cena del Señor". De ahí que todas las Iglesias reformadas sean Calvinistas. La primera Iglesia reformada (holandesa) se formó en la ciudad de Nueva Amsterdam (ahora Nueva York) en 1628, entre 1630 y 1654, existía una colonia holandés en Pernambuco de Brasil.

Familia Bautista

El movimiento bautista nació en Inglaterra durante la primera década del siglo XVII como parte del partido de los puritanos que crearon iglesias "independientes" de la Iglesia anglicana, pero no separatistas. En 1602 Juan

Smyth, un joven predicador en Lincoln, graduado de la Universidad de Cambridge, renuncio como clérigo de la Iglesia Anglicana... y asumió el pastorado de una Iglesia Separatista en Gainsborough. Enrique Jacobo en Southwark se separó hacia 1638 para organizarse como "Iglesia bautista" de tipo calvinista (llamados Bautistas Particulares). En 1641, esta Iglesia bautista empezó a practicar el bautismo de creyentes adultos por "inmersión" solamente..., así formando dos de las subfamilias principales de tipo Bautista. La tercera subfamilia Bautista representa los bautistas sabáticos, que se fundo en Londres hacia 1617 por Juan Trask.

Las doctrinas distintivas de la familia Bautista..., como el principio básico... la Biblia como la única autoridad de fe y práctica, el bautismo de creyentes adultos, la autonomía de la congregación como sociedad voluntaria compuesta de creyentes adultos autodeterminantes, la separación entre Iglesia y Estado, y la Libertad de culto. Los Bautistas tiene otras creencias... como la formación de asociaciones de congregaciones autónomas, votar, ser miembros de un partido político, ocupar puestos en el gobierno militar.

Familia Pietista.

El pietismo fue una reacción contra un luteranismo escolástico (una interpretación dogmática fija, rígida, exacta y que exigía conformidad intelectual y una dependencia de los laicos al clero ordenado, que hoy en día se llama "la ortodoxia muerta". El pietismo significa una búsqueda de la piedad y espiritualidad".

Iglesias Metodistas.

El termino metodistas por su metodología de organizar a sus seguidores en cédulas y sociedades independientes para cultivar una vida cristiana de santidad. Era un movimiento de avivamiento dentro de la Iglesia Anglicana, que recibió su inspiración por el movimiento Pietista; en 1678 se formaron sociedades religiosas; células de estudio bíblico, oración, compañerismo y obra social.

Entre 1740 y 1784 la mayoría de los predicadores metodistas eran laicos y el metodismo era un movimiento de avivamiento dentro de la Iglesia Anglicana. Para 1877 habían algunos siete mil metodistas en las Américas con la mayoría en -Virginia y Carolina del Norte. Por causa de la Revolución Americana en 1776 se dividieron en las ramas (subfamilias) británica y Americana. La Iglesia metodista episcopal se organizo formalmente en 1784 en Baltimore, Maryland, con Tomas Coke y Francis Asbury como superintendentes (obispos) de las sociedades metodistas en América.

En 1844 antes de la Guerra Civil (1860), la obra metodista se dividió en dos: la Iglesia Metodista Episcopal del Norte (en contra del sistema de esclavitud) y la Iglesia Metodista Episcopal del Sur (a favor de la esclavitud). Estas dos Iglesias, más la protestante que se formo en 1830, se unieron en 1939 bajo el nombre de la Iglesia Metodista Unida. La obra misionera, logró establecerse en América Latina a partir de los 1870's en México, Argentina, Chile, Uruguay y Brasil.

Familia Adventista.

Dentro del movimiento Protestante había una variedad de opiniones sobre "el regreso del Señor y el fin del mundo" y otros temas proféticos. En 1831 en laico Bautista, Guillermo Miller, empezó a predicar sobre el retorno eminente de Jesús y puso la fecha del 14 de marzo de 1844, ... pero Cristo no vino; Miller y Samuel Snow ajustaron la fecha para el 22 de octubre, pero nada paso. Esta última fecha llegó a ser el momento de "la Gran desilusión" entre los "adventistas" (advento, que significa "La llegada del Señor")

Como consecuencia del desarrollo histórico del movimiento adventista, hoy en día hay tres subfamilias adventistas: subfamilia Millerista Sabática, que agrupa a la Iglesia adventista del séptimo día. (Washington, D.C.), Iglesia Adventista Movimiento de Reforma (Virginia), conferencia Cristiana Adventista (Carolina del Norte), Conferencia general de la Iglesia de Dios-Fe de Abraham (Oregón); subfamilia del movimiento de la Iglesia de Dios, integrada por la Conferencia General de la Iglesia de Dios del Séptimo Día (Denver, Colorado), Iglesia de Dios Séptimo Día (Idaho) y Concilio General de las Iglesias de Dio

Tradición Pentecostés.

Son conocidos como "pentencostales" por el uso de glossolalia (hablar en otras lenguas) por el poder del Espíritu Santo, lo que los pentecostales llaman "La llanura" o "el bautismo" del espíritu Santo. Por las diferencias doctrinales entre los líderes de diferentes denominaciones y tendencias teológicas, desde temprano se dividieron en varias familias.

Familia Pentecostés de la Fe Apostólica.

Tiene sus raíces en la Misión de la fe Apostólica de Carlos F. Parham (1873-1929), en topeka kansas y más tarde en Houston, Texas. En América Latina las primeras Iglesias fueron fundadas hacia 1904 por el Canadiense, Frederick Mebius, en el Salvador.

Familia Pentecostés de Santidad.

En 1907 con trasfondo en el movimiento de santidad empezaron a formar sus propias denominaciones de tipo episcopal: Iglesia de Dios (1907), Iglesia de Dios en Cristo (1908), el Concilio Latinoamericano de Iglesias Cristianos (Cladic 1923), entre otras.

Familia Pentecostés del Nombre de Jesús "Solo Jesús"

Tiene su origen en "1913-14 con R.E. Mc Alister y Frank J. Ewart en el campamento pentecostal del Arroyo Seco, entre los Angeles y Pasadena. Muchos ministros pentecostales prominentes fueron rebautizados durante 1915-16 y la doctrina de "solo Jesús" llego a ser un asunto conflictivo en las consultas entre los líderes que formaron "Las Asambleas de Dios" en 1914-1916 con la aprobación de la familia bautista trinitaria. Los líderes del movimiento "Sólo Jesús" tenían que salir del concilio y ellos empezaron a formar sus propias organizaciones; ejemplos: Asamblea General de Asambleas Apostólicos (1917), Asambleas Pentecostales del Mundo (1906), Asamblea Apostólica de la fe en Cristo Jesús (1914), Iglesia Pentecostal (1925),...Iglesia Pentecostal Unida (1945).

Familia Pentecostés Sabática.

Ernest William Sellers, conocido como "Daddy John", fundó la Iglesia Evangélica Internacional (IEI) en los 1920's, la iglesia también es conocida por Bando Evangélico Gedeón y los soldados de la Cruz de Cristo. desde 1969 la sede de la IEI está en Miami, Florida; Otros ejemplos son la Asociación de Asambleas Pentecostales del séptimo día.

Familia Pentecostés Movimiento de la última lluvia.

Tiene su origen en 1948 en Canadá, sus "Líderes fundadores eran G. Hawtin, P:G. Hunt y H. Holt., los cuales ponían mucho énfasis sobre la santidad divina y la profecía.

Familia Pentecostés Movimiento Carismático.

Tuvo su origen en las denominaciones principales de los EUA, siguió su rumbo entre otras Iglesias episcopales del Oeste y de Canadá, después entre los bautistas, luteranos, menonitas, metodistas y presbiterianos. Este movimiento de renovación espiritual tuvo gran impacto en América Latina, primero en Brasil, Colombia, Argentina y Guatemala en los años 1950's y 1960's, después se entendió a otros países entre 1965-1975.

Familia Pentecostés Movimiento Pastoral.

Originada en 1960 en Lauderdale, Florida, "definieron un sistema de descipulado autoritario basándose en un pacto de fidelidad (sumisión a la autoridad) el guía espiritual del discípulo.

Familia Pentecostés Movimiento Palabra de Fe.

Enfasis sobre la doctrina de "la afirmación de Fe", lo que otros llaman "el evangelio de la prosperidad", se formaron en confraternidad de Iglesias "Palabra de Fe" en los EUA.

La reforma del siglo XVI fue el acontecimiento más transcendente y beneficioso de la historia, dado que el protestantismo representa una reacción enérgica y vigorosa que dio lugar a un movimiento en oposición al catolicismo en dos aspectos: el de Reforma y el de Revolución. De una parte emprendió la modificación de la iglesia, y de otra limitó su poder autoritario y restituyó en el cristianismo su sencillez primitiva, minimizando la fastuosidad del culto externo.

Los precursores del protestantismo tuvieron su autor y apóstol en el fraile agustino Martín Lutero, considerado como un hombre estudioso y de espíritu anhelante. " La ocasión de exteriorizar Lutero su rebelión contra las doctrinas católicas fue el trafico inmoral que se hacia de las indulgencias: aquella fue la primera protesta, el primer paso por el camino de la rebelión...en abril de 1521, obligado a retractarse y a prometer no poner más en tela de juicio las cosas de la iglesia,...dijo al césar y a los congregados: Ya que vuestra majestad imperial y vuestras señorías exigen una respuesta categórica, voy a dársela escueta y terminante; si no se me convenciere con la Escritura en la mano y con razones decisivas, no puedo ni quiero retractarme en nada, pues es un peligro obrar contra mi conciencia; por otra parte, no creo ni en el papa, ni en los concilios solos, ya que es evidente que varias veces se han equivocado y contradicho;

La Sagrada Escritura me domina exclusivamente, y mi conciencia reposa en la palabra de Dios"[78]

Por lo antes dicho podemos decir que el protestantismo no aparece como un fenómeno espontáneo ni arbitrario, dado que incluso su nombre implica una oposición contundente contra el predominio y hegemonía del papado. El protestantismo fue el producto de muchas tentativas realizadas durante la Edad Media, que si bien tenían un mismo objetivo, habían fracasado al no contar con un ambiente propicio, sin embargo es importante considerar al protestantismo como una necesidad social de renovación.

La obra de Lutero salvó substancialmente el ideal cristiano, dado que sin la aparición de la "reforma" el credo cristiano difícilmente se habría mantenido como hasta la fecha."...con verdadera claridad de juicio la reforma, como revolución, llevo la religión a sus orígenes, restituyendo al evangelio la supremacía que había perdido casi por completo, así como restauró la vida religiosa al predicar la observancia de sus preceptos desconocidos de la muchedumbre, porque el clero, que se había convertido en un parásito, rehuía explicar al pueblo la doctrina construida en los libros Sagrados".[79]

Un aspecto fundamental que no se puede soslayar, es que el estudio de la historia de las religiones evidencia que la iniciativa reformadora significa no solamente una revisión de la doctrina, sino una rectificación de la conducta

---

[78] Valenti C, S. 1997., *op.cit.*, Tomo I. p. 548.
[79] *Ibidem*, p. 549.

poniendo un freno a la corrupción desmedida del clero. Lutero en el Siglo XVI aparece como el iniciador de la crítica reduccionista, al precisar que el cristianismo debería consistir sólo y exclusivamente en "La palabra de Dios", la cual quedaría sintetizada en dos principios: Creer y fiar en la posesión de un Dios misericordioso.

En su predicación conmovió a las gentes al sentar la tesis de la unión indisoluble con Dios; " Ahora sé yo, y creo firmemente y sin temor alardeo de esta creencia, que Dios, el sumo y el óptimo, es mi amigo y mí padre, y que en cualquier lance está El a mí diestra y calma a las tempestades y todo cuanto pueda hacerme padecer; el eje de la conciencia religiosa es el de suscitar la fe que es el principio, medio y fin de la religiosidad, siendo esto considerado como el principio fundamental en el cual se asentó La Reforma y que significo que merced a Cristo, llega el hombre a obtener la paz y la libertad en Dios."[80]

La reforma de cada iglesia siempre toma en cuenta el criterio de sus respectivos directores, situación que exigía adecuarse al modo de ser y a la constitución política de cada país. Así el protestantismo "...en las ciudades libres cuya organización era democrática, determino la agrupación de los elementos protestantes por parroquia, nombrándose para regirlas predicadores y administradores, y allí donde las autoridades municipales se asociaron al movimiento, ejercieron la dirección de las iglesias nacionales..."[81]

---

[80] *Ibid.* p. 552.
[81] *Ib.* p. 552.

En la historia del protestantismo se distinguen tres tipos de sistemas orgánicos eclesiásticos: el episcopal, el territorial y el colegial. En el primero corresponde a los tiempos antiguos y unida a la autonomía aristocrática, por su parte el sistema territorial fue consecuencia de la caída del feudalismo y de las grandes corporaciones, así mismo el sistema colegial pertenece a la época de reivindicación de los derechos del pueblo, afirmando el respeto a las mayorías y en donde la iglesia aparecía como correlativa en los regímenes fundados en la soberanía popular.

Bajo esta perspectiva la transformación iniciada en el culto individual termina por hacerse comunal, en donde la reforma protestante implico la apertura de los elementos otrora esgrimidos por la iglesia católica, es decir, se sacaron del olvido preceptos y máximas de los primeros tiempos del cristianismo. En este sentido la reforma protestante muy bien puede considerarse revisionista, dado que hace hincapié en el culto tradicional, ritualismo y practicas externas de la devoción, así como el negar el valor de los sacrificios, la misa y cuanto acto implicara la salvación del alma.

Respetando el bautismo y la eucaristía, los demás sacramentos se abolieron desechando incluso el concepto de que la gracia y la protección del Señor se obtiene mediante la oración, el sacrificio y la divinidad, hechos estos muy arraigados en la iglesia católica. En este sentido el protestantismo al negar el sacramento realizo en la practica una obra de contrastación de los valores, lo cual implico abrir nuevos causes a la espiritualidad.

Al formular el principio de que a la voluntad divina se deben todas las condiciones humanas, como el matrimonio, la autoridad y la servidumbre, fijo la máxima en virtud de la cual todas las funciones que realiza el hombre tiene un valor espiritual, ya que fueron instituidas al servicio de Dios. De ahí la relativa simplicidad y sencillez de la doctrina reformadora, y por esto no se halla en el protestantismo la serie de sutilezas, de peticiones, de principios, de logomaquias y artificios que en el catolicismo".[82]

No es difícil comprender que el protestantismo se enfrento a la iglesia católica en una época de mayor fuerza de ésta, resistiendo los embates del tiempo y del avance indiscutible del pensamiento filosófico. Así el protestantismo floreció en los países en donde la conciencia era más libre y en donde tanto la filosofía como la teología observaron más progreso; Alemania, Inglaterra y Holanda.

"Lo propio puede decirse de norteamérica, en donde el árbol frondoso del protestantismo tuvo más ramificaciones, permitiendo el desenvolvimiento de las ideas por modo siempre gradual y sucesivo, porque el libre examen no es una conquista política, sino un atributo inherente a los fueros de la personalidad humana."[83]

Es menester observar que uno de los puntos en que el protestantismo difiere del catolicismo es lo relativo al culto y veneración de Santos, dado que

[82] *Ib*, p. 552.
[83] *Ib*. p. 563.

son considerados inútiles como mediadores ante Jesucristo, además de no figurar para nada en las Sagradas Escrituras.

Instituto Lingüístico de Verano. ILV

Uno de los trabajos que sobre el Instituto se desarrollo fue el de Ma. Isabel Pérez E.[84], razón por la cual lo retomaremos de manera sintética. Para la autora los organismos interdenominacionales, son aquellos grupos que trababan en relación con instituciones eclesiásticas, aunque no son propiamente religiosos. Pueden coadyuvar a la unión de diferentes religiones a la emergencia de nuevas religiones o a la división respecto de las religiones existentes. El ILV estaría considerado en este tipo de organismos.

En el año de 1935, vino a instalarse en México, un grupo de estudiantes estadounidenses, dirigidos por Towsen quien fundó el Instituto Lingüístico de Verano. A partir de 1936, se empezaron a formar varios grupos de estudio, para irse dispersando por la República Mexicana, realizando estudios con laos nahuas y con los otomíes, en el Valle del Mezquital, Jalisco, Durango y Nayarit; con los huicholes en la Sierra Tarahumara; con diversos mayas del sureste, los tarascos de Michoacán y con los mixtecos, mexicas y totonacas de México.

En 1940, la Universidad de Oklahoma envío a estudiantes para colaborar en el ILV. Se dedicaron al estudio de las lenguas, iniciando el 1er Campo de entrenamiento en la Selva de Chiapas.

---

[84] Pérez, E. M.I., 1994, *Expulsiones Indígenas*. Ed. Claves Latinoamericanas, Primera edición. México. pp. 215-220.

En ese entonces, se hicieron varias investigaciones, desempeñando diferentes actividades:

a. prestando servicios profesionales,
b. realizando curso de capacitación,
c. preparando cartillas de alfabetización,
d. preparando cartillas bilingües,
e. traduciendo a lenguas indígenas, leyes, consejos sanitarios, labores agrícolas, curtido de pieles y otras manufacturas, así como libro de valor moral como el Nuevo Testamento, (formando líderes en las comunidades),
f. fomentando el deporte, y
g. desarraigando los vicios por todos los medios posibles.

El gobierno mexicano y el ILV, tuvieron un convenio en 1951, siendo Ministro de Educación, Manuel Guel Vidal, en el cual se otorga la responsabilidad a la Secretaría de Patrimonio Nacional, de respetar su establecimiento en el país.

La Universidad de Oklahoma, la de Washington, la de North Dakota, así como el gobierno de México, La UNAM, amigos y parientes, otorgaron un financiamiento para que el ILV continuara sus trabajos.

El 28 de julio de 1960, se publicó en el Diario Oficial un decreto de la Secretaría de Patrimonio Nacional, basado en el convenio de 1951 y en el que la SEP se comprometía con el ILV a :

1. Cooperar con la legalización de la estancia de los investigadores en el Territorio Nacional.
2. Cooperar con medicamentos a la acción sanitaria del ILV.
3. Facilitar la radicación de los hijos de los investigadores que trabajaban en México.
4. Tramitar la autorización para el el ILV pueda ocupar terrenos baldíos o federales en sitios en donde se encuentren Centros de Trabajo.
5. Gestionar permisos para importar aviones, helicópteros, autos, etc.
6. Gestionar permisos para importar radio-trasmirores.

El ILV pretende ser una agencia independiente; pero en realidad es parte integral de la Organización "Wycliffe Bible Translator" (traductores Wycliffe de la Biblia), agrupación religiosa que profesa la creencia en la redención a través de la muerte de Cristo, la justificación por la fe, la divina inspiración y la autoridad

de todas las escrituras canónicas. Con la composición del organimso WBT-ILV-JÁARS, autodefine una mística de servicio que vuelca sus recursos en contra de:

7. alcoholismo.
8. Brujería (signo de ignorancia patológica).
9. Monolingüismo.

Operan de diferente manera: el ILV, concreta contratos con los gobiernos y organiza los grupos de investigación para lleva a cabo el trabajo de campo; la WBT, alista a los voluntarios y representantes de las organizaciones de la Iglesia y de otras misiones y la JÁARS (Servicio de Aviación y Radio para la Selva), se especializa en el trabajo técnico, aviación, comunicación y también realiza trabajo misionero. Finalmente se ha planteado además, que este Instituto tiende a desmovilizar a la población indígena, difundiendo una ideología pro-norteamerida e individualista contrario a toda protesta política.

III.3.2.- El Protestantismo en México.

La presencia del protestantismo en México se ubica en los siglos XVIII y XIX que por sus características no han sido lo suficientemente sistematizado por la historia contemporánea, sin embargo uno de los autores que más aportes ha realizado en la materia es Jean Pierre Bastian[85] del cual

[85] Bastian, J.P., 1993. *Protestantes, Liberales y Francomasones*, Ed. F:C:E: 1ª reimpresión, México.

retomaremos los elementos más destacados en el proceso de penetración del protestantismo en el país.

Para el autor sería Sebastián Lerdo de Tejada quién radicalizo la posición liberal en materia religiosa, dado que su objetivo era desterrar la influencia política del clero católico. Entre el año 1873 y 1875 el gobierno de Lerdo expulso a las ordenes religiosas e implanto un estricto control para suprimir las practicas religiosas externas. Sin embargo, lo que se pretendía era liberar el camino del desarrollo y modernización de las "manos muertas" que eran de dos categorías: las propiedades de la iglesia católica y las tierras de las comunidades indígenas. Así con un contexto propicio en este período tres sociedades misioneras protestantes estadounidenses a saber Metodistas, Presbiterianas y Congregacionales iniciaron sus actividades en México. En este sentido Lerdo favoreció la difusión del protestantismo como base liberal radical en contra de la iglesia católica, sin embargo este proceso tuvo elementos importantes de lucha entre la iglesia y el Estado. Pese a ello las congregaciones protestantes se duplicaron, ya que para 1876 sumaban 129. En clara y obvia minoría, estas iglesias tenían como característica esencial ofrecer al individuo pautas y modelos organizativos en clara oposición a los modelos corporativos tradicionales ligados al catolicismo. "En este sentido, la penetración protestante -sí es que hubo tal penetración- fue más bien una continuidad con el liberalismo radical de las sociedades religiosas reformistas y un modelo asociativo portador de valores y prácticas modernas, que atrajo a minorías liberales radicales.". Así el autor reproduce la siguiente información

estadística[86] : Membresía Protestante en México: en el año 1882 eran un total de 40,396 miembros; en 1888 eran 39,102; para 1892 eran 65,762, en 1900 sumaban 53,667; en 1907 eran 59,502; en 1910 eran 68,839 y para finales de ese mismo año sumaban 70 mil.

Esto nos indica que en tan sólo ocho años, 1882-1900 los miembros de las diferentes iglesias protestantes se incrementaron en un 32.8% y de 1890 hasta finales de 1910, en un 30.4%, es decir, prácticamente la tendencia se mantuvo. Con relación a las Congregaciones Protestantes su evolución guardo la misma tendencia ya que para 1875 sumaban 125; en 1882 eran 239; para 1888 eran 393; en 1892 sumaban469; para 1897 eran 600; en 1903 eran 550 y para 1910 llegaron a 700.

De 1875 y hasta 1897 se observo un incremento del 380% en 22 años, sin embargo en tan sólo trece años el incremento porcentual fue tan sólo del 16.6%, tal vez como producto del proceso revolucionario. Ahora bien, un elemento importante referido por Bastian, es que entre 1877 y 1911 las diferentes iglesias protestantes se mantuvieron en la parte central del país, "si el protestantismo tuvo un fuerte arraigo en algunas regiones predominantemente rurales, se implanto de igual manera en las principales ciudades del norte y del centro del país,...Ciudades como la capital de la República, Puebla, Pachuca, Guanajuato, S.L.P., Chihuahua, Torreón, Saltillo y Monterrey, fueron lugares de importantes colegios secundarios, tecnológicos y

[86] *Ibidem*, p. 138.

escuelas normales protestantes."[87]. Sin embargo en su exposición el autor no refiere la presencia del protestantismo en Chiapas, hecho que parcialmente demostraría que la ideología desarrollada por estas iglesias protestantes de corte norteamericano, no alcanzaron en un primer momento a los indígenas chiapanecos.

III.3.3.- Evolución en las Comunidades Indígenas.

La presencia del protestantismo en el sureste del país la ubicamos en un estudio desarrollado por el Pbro. Hugo Esponda,[88] en donde señala que fue en el año de 1901 cuando dos laicos guatemaltecos llegaron a la zona del Mariscal. De ahí el autor documenta el desarrollo de la iglesia presbiteriana hasta el año 1985, es decir, 84 años de su historia. En el municipio de San Andrés Larraínzar el autor refiere el inicio de la iglesia presbiteriana en 1956; en 1972 en el Bosque y Chenalhó; en 1979 en Ixtapa y Bochil; en 1980 en Huitiupan y en 1981 en Simojovel. Esponda señala que la membresía presbiteriana para 1985 era aproximadamente de 5 mil indígenas tzotziles, razón por la cual la considera como la iglesia protestante más grande del estado de Chiapas. Es importante señalar que las primeras expulsiones masivas registradas en Chiapas corresponden justamente a la iglesia presbiteriana. Al estar los expulsados prácticamente en calidad de refugiados

---

[87] *Ibid.* p. 142.

[88] Esponda, H., 1936. *El Presbiterianismo en Chiapas*. Ed. El Faro, 1ª edición. México.

en San Cristóbal de las Casas, "*..el predicador Manuel Gómez Hernández aconsejo que dejaran de gastar dinero en las gestiones y lo emplearan mejor en la compra de algún terreno en el cual pudieran vivir.., en el año 1975 compraron un terreno de 4 hectáreas, situado a la orilla Norte de la ciudad de San Cristóbal de la Casas, Allí comenzaron a edificar sus casas...llamaron a esa colonia.. NUEVA ESPERANZA.*" [89] Esta sería la primera de 16 colonias de protestantes hoy existentes en la periferia de San Cristóbal

Las religiones protestantes presentes en el estado de Chiapas, estarían integradas por:

Protestantes históricos: incluye las llegadas a México durante el siglo XIX (presbiterianos, reformados, luteranos, bautistas, metodistas y nazarenos.).

Pentecostales o Pentecosteses: incluye a cristianos que creen en el renacimiento del espíritu santo, dones de lengua, profecía y sanidad. Con un desarrollo importante, se estima que aglutinan a más del 7% de los no católicos.

Neopentecostales: representan una fusión de teologías pentecostales reformadas y de teología de la prosperidad. Plantean una participación creciente en lo político y social, incluso proponen la creación de un partido político.

---

[89] Bastian, *op.cit.*, p.337.

Grupos paracristianos: posee estructuras sectarias y libros sagrados distintos a los de los protestantes y católicos, como los mormones y testigos de Jehová. [90]

Los evangélicos incluyen a las orientaciones del protestantismo histórico, a los pentecostales y neopentecostales. Estos evangélicos se han caracterizado por participar de manera creciente en todos aquello asuntos de índole político y social, siendo sensibles a las discriminaciones desarrolladas por los católicos tradicionalistas. La lenta integración y funcionamiento del protestantismo histórico en México, no fue motivo de estudio y análisis en las diferentes zonas indígeno-rural del país, sin embargo sería en la década de los años setenta cuando las contradicciones doctrinales hacían su aparición con nitidez.

> "Por su grado de influencia local es crucial estudiar el papel que ha jugado la teología calvinista protestante en relación a las décadas de expulsiones de evangélicos..., El calvinismo protestante y el catolicismo ... tienen mucho en común, particularmente en lo que respecta a su trasfondo agustiniano y neoplatónico ... ambos han incorporado elementos sincréticos afines, pero manteniendo diferencias litúrgicas y en determinados puntos dogmáticos. Como elementos comunes comparten históricamente proyectos políticos, teocráticos, formas de gobierno piramidales con estructuras autoritarias y una soterología ecléctica que incorpora conceptos del paganismo grecorromano a la tradición cristiana de la era preconciliar".[91]

En este contexto es importante señala que "una de las causas que mas han contribuido al conflicto de San Juan Chamula atañe a los mismos

---

[90] Masferrer E. 1999. *La Configuración del Campo Religioso después de Acteal.* En Chiapas: el factor religioso. INI. México. pp. 7-10.

[91] Erdely J. 1999. *Catolicismo Popular y Calvinismo Protestante.* En Chiapas: el factor religioso. INI. México. p.65.

evangélicos y se refiere concretamente al calvinismo. El presbiterianismo sostiene casi todos los puntos doctrinales del calvinismo y en este sentido la pasividad y el fatalismo mostrado durante décadas por los expulsados fue en gran parte resultado de dicha filosofía".[92] Sin embargo "el éxito que ha tenido el protestantismo en algunas comunidades indígenas se basa en su rescate como "culto de crisis", por parte de los sectores mas desprotegidos de la sociedad indígena". [93] Esta crisis se manifiesta en el rechazo al "sistema de cargos" que a través del sincretismo, las autoridades tradicionalistas tratan de seguir manteniendo.

El protestantismo brinda una respuesta a la crisis por la que atraviesa la comunidad, por las siguientes razones:

a) Su aceptación provoca una ruptura definitiva con las viejas estructuras comunitarias manipuladas y controladas por los caciques: el sistema de cargos y el trago como bebida ceremonial. La conversión al protestantismo es una abierta rebelión frente al poder caciquil, que finca su poder en el respaldo que le proporciona el estado.
b) El protestantismo proporciona una ideología de salvación y renovación de la sociedad; apuntando hacia una renovación de la vida social, religiosa, cultural y política.
c) El florecimiento del protestantismo ha permitido la formación de un nuevo liderazgo indígena, opuesto al liderazgo caciquil de la comunidad.
d) La nueva religión ha reorganizado la vida comunitaria.

Así el protestantismo y la problemática política unida a él, son de una vigencia actual, en donde Los Altos de Chiapas se convirtió en el semillero de la conversión evangélica.[94] El aspecto religioso se presenta ante la vida del

---

[92] *Ibidem*, p. 70.
[93] Robledo H, G. P. 1987. *Disidencia y Religión; Los expulsados de San Juan Chamula.* Tesis profesional. ENAH, SEP. México. p. 90.

indígena tzotzil como la "otra mitad" de su vida espiritual, dado que una parte irreductible lo representa el sistema de cargos, es decir, el sincretismo Tzotzil ha sido católico, sin embargo toda religión "externa" tiene que adecuarse a los dictados de las autoridades, tal es el caso que solamente se pueden oficiar misas cada 15 días y no como el credo católico lo dicta, de cada 8 días.

Al considerar el nivel de marginación que enfrenta el indígena tzotzil, cualquier situación que mejore esa condición aparece en el escenario existencial como la oportunidad de optar por el cambio, proceso que implica romper en parte con las tradiciones comunales." ...Se destaca la importancia de comprender posibilidades de su inserción en procesos de cambio y/o su refuncionalización ante el desarrollo que les impone el presente."[95]

Esto implica en un primer momento, que el indígena al verificar su condición interna de explotación y opresión, busque las formas y mecanismos de transformación dado que los aspectos materiales en el indígena son comúnmente asociados al aspecto espiritual, en este sentido el aspecto religioso figura como elemento detonador en la perspectiva de cambio de vida. "Algunos conversos cambian su religión, cuando mantienen una expectativa de aminorar condiciones de depauperación a las que se ven sujetos."[96]

Es en este contexto económico, político y sociocultural en donde el aspecto religioso adquiere una disputa de las conciencias, en donde los

---

[94] *Ibidem*, pp. 142.145.
[95] Pérez E, M. I., *op. cit.* p. 252.
[96] *Ibidem*, p. 259.

diferentes credos de conformidad con sus formas, liturgias y dogmas, plantean la transformación material-espiritual del indígena tzotzil. El punto fundamental aquí es observar que el indígena converso solamente rompe de facto el control establecido por sus autoridades, mas no con las "tradiciones" que por generaciones sus antepasados le han trasmitido.

El impacto de este proceso trae como resultado la diferenciación social, considerando que "... el sistema de cargo que resultaba de una institución que daba cohesión a la comunidad homogénea, perdió sentido en una comunidad diferenciada, sobre todo para la masa campesina indígena sumida en condiciones de semiproletarización, para la que la participación en el sistema de cargos resultaba demasiado onerosa."[97] Así mientras la iglesia católica acepta las condiciones de las autoridades comunales e intenta persuadirlos para su integración de la llamada teología india, además de no "opinar" en el sistema de cargos existentes; las iglesias protestantes no solamente cuestionan las liturgias y dogmas católicos, sino que hacen del sistema de cargos el punto de partida para la atracción de fieles.

Lo anterior tiende a ser reforzado por las religiones protestantes ya que sus "pastores" son indígenas comunales que, una vez educados en los credos, participan activamente en la conversión del indígena tzotzil. Esto explica en parte, porque tendencialmente las religiones protestantes han mostrado éxito

---

[97] Robledo H, G. P. 1987., *op.cit.*, p. 92.

en el reclutamiento de fieles. Por lo regular el "sacerdote" católico no proviene de la comunidad en donde profesa la fe, no así el "pastor" de las religiones protestantes que es nativo de su comunidad. Este hecho hace posible que se incorporen en el discurso religioso aspectos precisos de la vida material y espiritual, además de dar cuenta de su evolución como parte de su comunidad. En este sentido el "sacerdote" católico esta limitado ya que tiene que pasar algún tiempo antes de entender los usos, costumbre y tradiciones.

Este hecho fue perfectamente entendido por la iglesia católica, que como respuesta forma un movimiento eclesiástico de base, integrado por laicos comprometidos con la fe y que como característica son reclutados de su comunidad, es decir, incorporo el factor utilizado por las religiones protestantes. La actualización de los métodos de reclutamiento, liturgias y dogmas, han estado presentes en el desarrollo el catolicismo y protestantismo. En un principio el discurso de ambas partía de la aceptación de la "realidad existencial" del indígena, esto es, el reconocer que era la "voluntad de dios" soportar el estado de pobreza, sumisión y explotación imperantes.

Si al inicio el proceso evangelizador opera de esta manera, poco a poco las transformaciones socioeconómicas y política, transformaron los discursos religiosos. El protestantismo incorpora un cambio existencial a partir de la realidad indígena, teniendo como "pastores" de su creado a la propia comunidad nativa y mostrando en la práctica mejores condiciones de vida que aunque insignificantes propiciaban un ambiente de libertad de conciencia.

Por su parte el catolicismo al ver el éxito reclutador de los protestantes, incorpora "teología india", que para su interlocutor y principal promotor Samuel Ruiz, implica que el indígena sea sujeto de su propia historia, es decir, aquel discurso de sumisión y obediencia ahora ya no existe, sino que debe transformar su existencia a partir de reconocer su situación prevaleciente, "ser sujetos no objetos" de la historia.

Así en la disputa de las conciencias indígenas los cambios en el discurso religioso, antes intocados, se trastocan para adecuarse a una realidad cambiante. Tal sería el caso de los protestantes que ante las expulsiones por supuestos motivos religiosos, hoy están dispuestos a defender sus credos por medio de las armas, es decir, estar en igualdad de condiciones que los católicos tradicionalistas.

La oferta religiosa debe ser ideática para que en el proceso de disputa de las conciencias los credos puedan ofrecer una alternativa de vida material y espiritual mucho mejor a la existente. Este hecho es esencial tenerlo presente, dado que la existencia del indígena siempre ha estado asociada a su situación material-espiritual. Este binomio en la vida indígena es indisoluble, razón por la cual al platear porque la existencia del "converso" pese a las expulsiones por motivos religiosos, se olvida que desde la conquista española las diferentes étnicas del país han incorporado a su vida material y espiritual, todos aquellos elementos que le dan sustento a su vida existencial.

III.4.- El Sincretismo Religioso Indígena

Dado nuestro objeto de estudio, en este punto intentamos hacer una descripción del cristianismo que viven en lo colectivo e individual, los indígenas tzotziles del estado de Chiapas. Señalamos el cristianismo porque tanto católicos como protestantes provienen de la adoración del mismo Dios, asimismo porque cada comunidad lo a interpretado y adaptado a sus formas de vida cotidiana.

La conquista española no representó una conversión política y religiosa fáctica, sino que fue un proceso lento que implicó, "... no sólo la doble afiliación de la encomienda y el repartimiento, sino que también, dentro de un corto espacio de tiempo, significó el fin de su autoridad política tradicional."[98] En el terreno religioso, "... los españoles abolieron los sacrificios humanos, derribaron los templos aztecas, destruyeron los ídolos paganos y destituyeron a los sacerdotes nativos.... "[99] De ahí que lo político como lo religioso quedaron definitivamente sujetos a los mandatos españoles.

"Las causas principales del rechazo inicial del cristianismo fueron el rencor hacia los conquistadores y el conflicto directo entre el politeísmo indígena y el monoteísmo cristiano", en este sentido, "La discrepancia entre el paganismo y el cristianismo en Mesoamérica fue una razón de peso para rechazar la nueva religión."[100] El rechazo inicial poco a poco se torno en

---

[98] Wasserstrom, R., 1992. *Clases y Sociedad en el Centro de Chiapas*. Ed. FCE, 1ª. Reimpresión, p. 23.
[99] Madsen, W., 1982.- *Sincretismo Religioso en México*, en Lorenzen, D. , Cambio religioso y dominación cultural. El Colegio de México, 1ª edición, p. 141.
[100] *Ibidem*, p. 143.

aceptación, sin embargo se opero el sincretismo religioso, el cual entendemos como "... una clase de aceptación caracterizada por la adaptación consciente de una forma o idea extraña en términos de alguna contraparte indígena."[101] La fusión de formas y creencias religiosas se torna como el típico ejemplo de sincretismo. Este proceso transformó tendencialmente el comportamiento religioso de las diferentes comunidades indígenas del país.

Pese a la imposición española de las diferentes cofradías, se siguieron practicando de manera obviamente clandestina, la idolatría y los sacrificios humanos, dado que la aparente conversión no implicaba la aceptación tácita de los nuevos valores religiosos. Nuestro planteamiento consiste en señala que a raíz de la conquista española y hasta nuestros días, el sincretismo religioso ha estado presente en las diferentes comunidades indígenas del país, los cuales en el transcurso del tiempo ha retomado todo aquello que ha sido consustancial con su desarrollo espiritual. Es decir, podrán ser caracterizados como catolicismo popular, teología india, teología de la liberación, catolicismo indígena, catolicismo indio, pero todas se reducen a ser un sincretismo religioso de "lo católico" con "lo pagano".

En este sentido, es más importante destacar como fue que las diferentes comunidades indígenas lograron amalgamar una religión occidental con una, o varias, paganas, sin el control directo de la Iglesia Romana y sus sacerdotes. "Antes de la conquista cada pueblo indígena tenía su patrón divino, cuyo ídolo

---

[101] *Ibid*, p. 139.

estaba adornado con mantos y joyas y presentado con ofrendas. Después de la conversión cada pueblo adoptó un santo patrón católico cuya imagen también estaba vestida con ropas finas y presentada con ofrendas."[102]

Producto del establecimiento de las cofradías y con ellas, la de mayordomos y alférez, el control religioso fue total, sin embargo y "A fin de estimular la participación adulta en las celebraciones del calendario ritual católico, los franciscanos iniciaron sus formas propias de sincretismo religioso."[103] Sería Pedro de Gante que a través de la observación de danzas y canciones paganas, determinó introducir en las ceremonias católicas el mismos procedimiento, hecho manifiesto en la siguiente carta:

" Y es que toda su adoración dellos a sus dioses era cantar y bailar delante dellos, porque cuando habían de sacrificar algunos por alguna cosa, ansí como para alcanzar victoria de sus enemigos, o por temporales necesidades, antes que los matasen habían de danzar delante del ídolo; y como yo vi esto, y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse un cantar muy solemne sobre la ley de Dios y de la Fe, y cómo Dios se hizo hombre para salvar el linaje humano...; y también díles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque ansí se usaba entre ellos....; y luego cuando se acercaba la pascua, hice llamar a todos los convidados de toda la tierra..... y demás para que viniesen a la fiesta de la natividad de Cristo nuestro Redemptor, y ansí vinieron tanto que no cabían en el patio...; ansí que

[102] *Ib*, p. 152.
[103] *Ib*, p. 149.

desta manera vinieron primeramente a la obediencia de la Iglesia, y desde entonces se hinchen las Iglesias y patios de gentes...."[104]

No obstante y pese a lo anterior, la no existencia de sacerdotes indígenas y mestizos hasta 1588 trajo serias consecuencias, dado que "A partir el siglo XVII los sacerdotes españoles poco tendrían que ver con el desarrollo de la religión indígena en muchos pueblos mexicanos. Esta falta de supervisión clerical dio rienda suelta al genio azteca para el sincretismo religioso."[105] En los Altos de Chiapas, "Al principio, esa tarea debe haber correspondido a los caciques y principales nativos, quienes gozaban de una educación cristiana y de una fuerte influencia política. Sin embargo, a mediada que estos jefes sucumbieron a la ambición y a la avaricia de los colonos españoles, fueron remplazados por hombres cuya autoridad y experiencia no era fruto de su noble nacimiento, sino de su participación en las cofradías y en los cabildos nativos. Fue así que estos hombres se convirtieron en los portadores de una fe en Dios y en la comunidad sobre la cual los mismos curas de las parroquias ejercían poco control."[106]

En este sentido, el llamado catolicismo popular, tradicional o indígena, tendría como fundamento el hecho de ser un sincretismo diseñado y estructurado por la comunidad indígena. Así para Pedro Carrasco, el catolicismo popular tiene "... aspectos de las creencias y del ritual que, aunque

---

[104] Pedro de Gante, cartas de Pedro de Gante, citada por Madsen, *op. cit.* pp,. 149-150.
[105] Madsen, *op.cit.*, p. 154.
[106] Wasserstrum, R., 1992. *Clan y Sociedad en el Centro de Chiapas*. Ed. FCE, 1ª Reimp., México, p. 45.

relacionados con los de la Iglesia, están organizados localmente y son peculiares de la subcultura campesina local."[107] Sin embargo para Boff, " Es lo que no es oficial ni pertenece a las elites dirigentes de lo católico ...constituye un distinto sistema de traducción del cristianismo."[108] Estas concepciones tienen dos modos de observar el fenómeno, dado que para Carrasco son aspectos "relacionados" con la Iglesia Católica, pero para Boff, son "distintos". Esta aparente contradicción puede quedar superada en el análisis de Favre, cuando observa que ".... La cultura india no es la cultura prehispánica, ni una cultura formada de elementos prehispánicos y de elementos hispánicos."[109]

Es algo totalmente distinto, que en palabras de Nietzche[110] sería el resultado del choque de espadas. "De hecho, la cultura india es una nueva síntesis, radicalmente distinta, de las diversa fuentes en que se han inspirado y de la que el proceso histórico es incapaz de dar cuento por sí solo."[111]

Ahora bien, "La persistencia de la religión maya acompañada del rechazo al cristianismo estuvo casualmente relacionada con: 1) la larga duración del intento español de conquistar a los mayas; 2) el aislamiento y la descentralización de los mayas; 3) la naturaleza hostil de las relaciones

---

[107] Carrasco, P., 1976. *El Catolicismo Popular de los Tarascos*. SEPSETENTAS No. 298, 1ª Ed., México. p. 59.
[108] Boff, L., 1992. *Iglesia: Carisma y Poder*. Ed. Sal Terrae, Bilbao, España, p. 162.
[109] Favre, H., 1992. *Cambio y Continuidad entre los Mayas de México*. Ed. CONACULTA, INI, 1ª reimpresión. México, p. 387.
[110] Nieztche, F., 2000. *La Gaya Ciencia*. Primera edición. Ed. LIBSA. Madrid, España, p. 107.
[111] Favre, *op. cit.*, p. 387.

interpersonales entre los mayas y los españoles durante y después de la conquista; y 4) la sobrevivencia del sistema de valores maya."[112]

Así después de la conquista, "..el odio de los mayas hacia los españoles y su religión se vio profundizado por los métodos crueles e ineptos de los misiones católicos, (...). En consecuencia la enseñanza diaria del cristianismo en los pueblos mayas fue dejado a los maestros nativos que habían recibido poca instrucción de la doctrina cristiana. Los frailes visitaban los pueblos sólo ocasionalmente."[113] Lo expuesto adquiere relevancia si consideramos el paulatino abandono de que fueron objeto las comunidades indígenas por parte de los sacerdotes católicos y la creciente organización propiamente indígena, es decir, la refuncionalización de un sincretismo dirigido por la propia comunidad.

En síntesis y como hipótesis, diremos que el origen, conformación y desarrollo del llamado catolicismo tradicional (catolicismo indígena o catolicismo popular), es el resultado de la fusión de las creencias religiosas indígenas y la religión católica impuesta por los españoles, hecho que derivo en una interpretación indígena de lo católico, propiciado fundamentalmente por la falta de atención del sacerdote español en las diferentes comunidades indígenas. Aunado a las definiciones de Carrasco y Boff, los católicos tradicionalistas estarían definidos como aquella comunidad "que no reconoce la autoridad del obispo y practican una religión que amalgama creencias

[112] Madsen, *op. cit.*, p. 159.
[113] *Ibidem*, p. 159.

prehispánicas con ritos católicos."[114] Así quedaría claro que el incipiente sincretismo desarrollado por la etnia tzotzil en Chiapas a raíz de la conquista, tomo forma definitiva en el siglo XVIII.

"Sólo cuando las cofradías perdieron sus tierras, sus ganados y sus capitales - Lo que sucedió, según las regiones, entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX-, los curas presionaron a los indios para que las fiestas religiosas siguieran celebrándose con el mismo esplendor que antes, recurriendo para ello al patronazgo individual. Al mismo tiempo, el debilitamiento del Estado que siguió a la Independencia y los conflictos ente éste y la Iglesia católica permitieron que los indígenas gozaran de una mayor autonomía para expresar sus creencias religiosas y para ordenar la vida pública de las comunidades."[115]

[114] Viqueira, J.P., 2002. *Encrucijadas Chiapanecas*. Tusquets Editores, El Colegio de México, 1ª edición, oct., México, p. 29.
[115] *Ibidem*, p. 68.

CAPÍTULO IV

Intolerancia Religiosa y Derechos Humanos

Es evidente que hoy el fenómeno de la intolerancia religiosa sigue presente y en donde no es privativo de un Estado o región. Pese a ello no podemos negar el avance de la tolerancia, hecho que indica la tendencia de separación entre lo religioso y lo político, además de la libertad individual de decidir en materia religiosa.

La intolerancia religiosa que viven las diferentes comunidades indígenas tzotziles, es un fenómeno que tienen sus inicios en los años sesenta, de ahí y hasta la fecha se han continuado las expulsiones comunales por supuestos motivos religiosos, sin que ninguna autoridad estatal o federal haya dado una solución definitiva al problema el debate tiene como elemento central el llamado derecho consuetudinario indígena y los derechos humanos de los indígenas tzotziles expulsados por rechazar el cargo católico y por ende, convertirse a la religión protestante.

Por lo anterior en este capitulo analizaremos el Derecho Consuetudinario Indígena (DCI), los acuerdos internacionales y modificaciones constitucionales en materia indígena, para que finalmente analicemos la Intolerancia religiosa en el contexto de los derechos humanos del indígena tzotzil.

IV.1.- Breve esbozo histórico sobre la Intolerancia

Mientras que para Kawn la tolerancia es ".. la concesión de libertad a quienes disienten en materia de religión,"[1] para Voltaire la Panacea de la Humanidad y para Sironneau, " .., ha de ser expresión de una nueva fuerza religiosa positiva que debe brotar de la libertad misma del creyente; debe ser creación de una conciencia libre y autónoma, guiada por la razón".[2] Así contra lo que comúnmente se piensa, "La creencia de que la libertad religiosa es un logro exclusivamente moderno es por supuesto falsa, y no debería causar gran sorpresa descubrir que algunos países se encuentran en la actualidad más lejos de la libertad plena de lo que lo estaban hace cinco siglos."[3]

Sería "A finales del siglo IV (cuando) la Iglesia había llegado a aceptar el uso de la coacción positiva contra los cristianos heterodoxos (...). Como religión oficial, el cristianismo se encaminaba irresistiblemente hacia una alianza de interese con el poder secular. ..., la nueva alianza entre Iglesia y el Estado comenzó (con) un programa de persecuciones selectivas."[4] Lo anterior bien podemos ubicarlo como el inicio de la intolerancia religiosa, sin embargo "los historiadores dan como fecha la aceptación de las persecuciones en la campaña que San Agustín emprendió contra las donatistas del Norte de Africa, a principios del siglo V."[5]

---

[1] Kawn, H., 1987. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna*. Ed. Alianza, 1ª edición en castellano, Madrid, p. 9.
[2] Sironneau, J. P., 2001. *La Crisis Religiosa del Siglo de las Luces y la Secularización*, en varios autores, 2001. Tratado de Antropología de lo Sagrado. Ed. Trota, 1ª ed. Madrid, España, p. 327.
[3] *Ibidem*, p. 9.
[4] *Ibid*, p. 15.
[5] *Ib*, p. 15.

En este sentido, "La base de la intolerancia en el Edad Media fue la alianza entre la Iglesia y el Estado. Mientras la Iglesia predicaba el sometimiento resignado a los poderes terrenales, el Estado intervenía para erradicar la heterodoxia religiosa donde quiera que se produjera."[6] Esta alianza traería como consecuencia que la disidencia en contra del Estado fuera calificada de herejía y por ende fueran sometidos, es decir, se confundía lo espiritual con lo estrictamente terrenal.

Ahora bien, este proceso de intolerancia siguió manifestándose hasta el siglo XVI en el cual, "El ambiente intelectual de los círculos educados, la redistribución del poder político entre las naciones europeas, la expansión del comercio y el desarrollo de la banca, el ascenso al poder la burguesía en los países bajos y su debilitamiento en Alemania, Italia y España, formaron parte de este proceso,"[7] contexto que sin embargo, modificaría la radiografía religiosa de Europa. El problema de la tolerancia puede abordarse desde dos aspectos principales y en donde el debate es la libertad del hombre para discrepar de la verdad oficial: ¿tiene el Estado algún derecho a reprimir la herejía?; ¿tiene el individuo algún derecho a la libertad de conciencia?.[8] Así, "El ímpetu racionalista del renacimiento es relevante para el desarrollo de la tolerancia en dos aspectos, primero provocó un sentimiento anticlerical o no clerical definido generalmente como espíritu secular o laico; en segundo lugar, llevó a una búsqueda de valores humanos universales y, por tanto, a una actitud más

---

[6] *Ib*, p. 16.
[7] *Ib*, p. 19.
[8] *Ib*, p. 20.

benévola con los que tenían distintas opiniones religiosas."[9] En este sentido la separación Iglesia-Estado sería el requisito previo para la libertad religiosa. Los tres principales exponentes de la Reforma sin duda fueron Lutero, Zuinglio y Calvino, los cuales partiendo e la búsqueda de una libertad religiosa presentaron los mismo rasgos de intolerancia que la Iglesia Católica. Así, es claro que la intolerancia religiosa se presentó tanto en católicos como en protestantes, proceso que pese a la separación de la Iglesia y el Estado, este último siguió participando en su control y en donde la Iglesia conservó cierto status para su protección. Es de notarse que el desarrollo del protestantismo se conformó más a cuenta de las clases medias y altas, que en las masas rurales. Sin embargo, "Los reformadores protestantes, contribuyeron a reactivar un nuevo florecimiento del sectarismo entre las clases bajas; ellas dieron el primer impulso auténtico a la formulación y puesta en práctica de la verdadera tolerancia en la era de la Reforma."[10]

Ahora bien, el debate sobre la tolerancia se fue estructurando a partir de la Reforma en el siglo XVI y que puede darse por concluido a finales del siglo XVIII. En este largo proceso surgieron muchas voces a favor de la tolerancia, ya que "En el trasfondo está el convencimiento de que no existe una religión verdadera y que las disputas sobre ciertas creencias son materia de fe en las que la razón poco puede dilucidar."[11]

---

[9] *Ib*, pp. 22-23.
[10] *Ib*, p. 47.
[11] Martínez, P.J., 2001. *Tolerancia y Derechos Fundamentales en las Sociedades Multiculturales*. Ed. Tecnos, 1ª edición, Madrid, p. 33.

"La defensa que Lutero hizo de la libertad consintió en un ataque en dos frentes. El primero opuesto al constreñimiento de las conciencias, y el segundo en contra del poder del Estado para reprimir la herejía."[12] En 1523 al escribir sobre el poder del Estado un aspecto religioso, "corto de raíz la alianza medieval entre la Iglesia y el Estado, e intento desarmar a los príncipes católicos que pudieran intervenir contra sus propias doctrinas", y en 1525 señalo que " la conciencia no ha de estar sujeta a nada que no sea la Palabra de Dios"[13] Sin embargo, cuando se percató del alcance de sus planteamientos, ..., no tuvo más remedio que renunciar a la tolerancia."[14] Más aún, en 1526 señalo que "aunque no es nuestra intención dictar a cada uno lo que debe mantener o creer, sin embargo no toleraremos ninguna secta o división en nuestro principado, con el fin de prevenir revueltas nocivas y otros perjuicios."[15] De ahí que la transformación de Lutero ratificaría la estrecha relación con los príncipes, o sea, el Estado, para poder consolidar su proyecto, máxime cuando aseguraba que, "En un país sólo se debe permitir un tipo de predicación."[16]

"En 1522 se había opuesto a la supresión de la misa por la fuerza; en 1525 se reclamaba como un deber, pues la misa era una blasfemia pública contra Dios. Al principio había defendido los derechos subjetivos de la conciencia; en 1526 se negaba a aceptar únicamente el argumento de la conciencia, y en su lugar apuntaba a la escritura como criterio objetivo.

---

[12] Kawn, *op.cit.*, p. 30.
[13] *Ibidem*, pp. 30-31.
[14] *Ibid*, p. 32.
[15] *Ib*, p. 33.
[16] *Ib*, p. 34.

En 1528 había rechazado la pena de muerte para los anabaptistas, en 1530 la aprobaba. En 1523 había mostrado preocupación por los judíos; en 1536 aplaudía su expulsión de Sajonia del mismo modo que en 1532 aconsejaba de Prusia que desterrara a los seguidores de Zuinglio de su territorio, porque no estaban de acuerdo con los luteranos en la teología de la Eucaristía."[17] Lo expuesto simplemente mostraría que los acontecimientos políticos y las nuevas alianzas, poco a poco moldearon la ideología luterana, incluso afirmando en 1536 que "La autoridad pública está obligada a reprimir la blasfemia, las doctrinas falsas y la herejía, y a infligir castigos corporales a quienes apoyen tales cosas."[18]

Por su parte Ulrich Zuinglio en 1520 ya había empezado a adoptar algunas de las doctrinas de Lutero en Zukrich, y "Entre 1524 y 1525 las prácticas del catolicismo fueron constantemente restringidas y, al final, se suprimió la misa en abril de 1525. Asimismo, hizo obligatorio el bautismo de los niños, y al año siguiente se decretó la pena de muerte para los que rebautizaran",[19] hecho que implicó una sola religión en los diferentes lugares bajo su control, es decir, "Los católicos y los sectarios tenían que ser eliminados".[20]

La intolerancia de Juan Calvino partió de la independencia absoluta de la Iglesia y el Estado, pese a su probada interdependencia. "Calvino afirmó que sus ministros tenían derecho a ejercer poderes de policía espiritual sobre la

[17] *Ib*, p. 35.
[18] *Ib*, p. 36.
[19] *Ib*, p. 38.
[20] *Ib*, p. 39.

conducta y la moralidad de los ciudadanos. Así con ayuda de las autoridades estatales, se inició un estricto sistema de organización religiosa que convirtió a Ginebra en el prototipo de la intolerancia y, al mismo tiempo, en un modelo para otras iglesias reformadas que trataban de establecer el Reino de Dios en la tierra."[21] Por lo tanto, la autoridad civil y la eclesiástica se asociaron para aniquilar la disidencia religiosa.[22]

Por lo expuesto, no es difícil concluir que los tres lideres espirituales mencionados rechazaron el concepto de tolerancia religiosa, pese a que en un principio tal concepto formaba parte central en sus discursos reformadores. Advertimos que este proceso de cambio fue producto de los acontecimientos políticos y de la clara relación con los principados, en donde en la práctica siempre trabajaron conjuntamente en contra del enemigo común: el Papa. En este sentido, "El empleo inevitable de la fuerza por parte de los revolucionarios religiosos y su pronta dependencia de la ayuda estatal, se comprende fácilmente por la necesidad de autoprotección. Pero ¿fue la intolerancia un componente esencial de sus procedimientos?. El crítico inglés Hallam afirmo en el siglo XIX que: "La persecución es el pecado original y mortal de las Iglesias reformadas."[23] Lord Acton afirma que "el protestantismo estableció la intolerancia como precepto imperativo y como parte de su doctrina...", asimismo dice Lecky, "La tolerancia aunque incompatible con algunos de los principios mantenidos por los protestantes, es básicamente el resultado natural del

[21] *Ib*, p. 41.
[22] *Ib*, p. 42.
[23] *Ib*, p. 44.

protestantismo, porque es la consecuencia directa, lógica e inevitable de la utilización adecuada del juicio individual."[24]

El siglo XVII europeo fue escenario de la proliferación de los conflictos religiosos, hecho que propició una discusión más desfanatizada sobre la tolerancia religiosa y en donde la libertad del hombre para elegir sus creencias poco a poco se fue imponiendo. Este proceso propicio como tendencia general, la separación de la Iglesia y el Estado, en donde lo espiritual quedara perfectamente separado de lo terrenal, o sea, del control del Estado. Así en este siglo encontramos a importantes teóricos sobre la tolerancia como Hobbes, Locke y Spinoza, los cuales realizarían una contribución en favor de la libertad de conciencia religiosa. La obra de Locke[25] hará una aportación decisiva en torno a la historia sobre la tolerancia y que sin lugar a dudas, marco su ulterior desarrollo y conformación e las libertades individuales. Para Locke, "ningún hombre se encuentra por naturaleza ligado a ninguna Iglesia o secta particular, sino que cada uno se une voluntariamente a la sociedad en la cual cree que ha encontrado la profesión de la fe y el culto que es verdaderamente aceptable a Dios."[26] Aquí es importante señalar que el hombre por nacimiento, no puede ser sujeto de una religión impuesta, dado que figura como una decisión individual y totalmente voluntaria. En Locke, "El fin de una sociedad religiosa es el culto público de Dios y, a través de él la adquisición de la vida eterna."[27]

---

[24] *Ib*, pp. 44-45.
[25] Locke, J., 1985. *Carta sobre la Tolerancia*, Ed. Tecnos, Madrid,
[26] *Ibidem*, p. 13.
[27] *Ibid*, p. 16.

La intolerancia religiosa surgida en la Reforma aparecía en el seno de una misma Iglesia, de ahí que Locke señalara que la Iglesia Cristiana "no está instituida para exigir una pompa exterior, ni para alcanzar el dominio eclesiástico, ni para ejercer fuerza coactiva, sino para regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y de la piedad (...). De nada sirve usurpar el nombre de Cristo, si le falta la santidad de la vida, la pureza de costumbre y la humildad y bondad de espíritu."[28] Más contundente aún observa que, "sería muy difícil que quien no se preocupa de su propia salvación me persuada de que le interesa enormemente la mía. (...). Si se le da crédito al Evangelio y a los Apóstoles, ningún hombre puede ser cristiano si carece de piedad y de esa fe que actúa, no por la fuerza, sino por el amor. Pues bien, yo apelo a la conciencia de aquellos que persigue, tortura, destruyen y matan a otro hombre con el pretexto de la religión y les pregunto si lo hacen por amistad o bondad hacia ellos."[29] La separación Iglesia-Estado para Locke era fundamental, ya que "El Estado es..., una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios interese de índole civil"[30] De ahí que el Estado, "... se limita al cuidado de las cosas de este mundo y nada tiene que ver con el mundo venidero."[31] En definitiva, los magistrados no pueden entrar en el terreno de las creencias individuales sencillamente porque la naturaleza de su poder se basa en la fuerza exterior, es de naturaleza externa a la propia conciencia.[32]

---

[28] *Ib*, p. 4.
[29] *Ib*, pp. 3-4.
[30] *Ib*, p. 8.
[31] *Ib*, p. 13.
[32] *Ib*, p. 12.

La Reforma trajo consigo una manera de ejercer el poder religioso en las figuras tanto de los Papas, como de los reformadores Lutero, Zuinglio y Calvino, es decir, trajo como consecuencia una intolerancia religiosa de católicos y protestantes en donde la voluntad de un solo hombre estaba por encima de cualquier pueblo. Con este contexto Locke es contundente al señalar que, "ningún hombre puede aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre...Toda la vida y el poder de la verdadera religión consiste en la persuasión interior y completa de la mente, y la fe no es fe si no se cree."[33] Como elemento central en los planteamientos de Locke, podemos señalar una defensa de la tolerancia en el contexto de la libertad de conciencia del hombre, es decir, la libertad de elegir cualquier religión sin presiones externas. Esta libertad de conciencia individual aparece también en Spinoza,[34] dado que ésta es la pieza clave en la que está sustentando el poder del Estado, y por ende, de la sociedad. "Nunca se llega a que los hombres no disientan y no abunden en su propio criterio, siendo tan distintas las opiniones como los gustos (...) cualquiera que sea, pues, el derecho que los soberanos tienen sobre todas las cosas y a que se les crea interpretes del derecho y de la religión, nunca, sin embargo, ha podido hacer que los hombres no juzguen las cosas con su propio ingenio y que no sean por ellos aceptadas de este o del otro modo."[35] En este sentido para Spinoza "... es imposible arrebatar a los hombres la libertad de decir aquello que piensa."[36]

---

[33] *Ib*, p. 40.
[34] Spinoza, B., 1985. *Tratado Teológico-Político*. Tratado Político, Trad. y estudio preliminar de E. Tierno Galvan, Ed. Tecnos, Madrid,
[35] *Ibidem*, p. 122-123.
[36] *Ibid*, p. 132.

En esta línea de pensamiento encontramos en el siglo XVIII a teóricos, entre otros, a Voltaire, en donde observamos una vigorosa defensa de la tolerancia fundada en la razón y que en definitiva, propiciaría transformaciones fundamentales en el ámbito sociopolítico. Voltaire, señala que la tolerancia "Es la Panacea de la humanidad. Todos los hombres estamos llenos de debilidad y de errores y podemos perdonarnos recíprocamente, que esta es la primera ley de la naturaleza."[37]

Independientemente de la posición que se tenga con relación a la tolerancia, es importante señalar que figura como elemento central de interés mutuo entre naciones, pueblos o individuos. Lo contrario supondría que la tolerancia fuera exclusivamente considerada como una "concesión", es decir, pensar que es tolerante mientras no afecte intereses, es soslayar el proceso en beneficio de las libertades individuales. Sin embargo, al parecer el aspecto económico jugo un papel importante a favor de la tolerancia religiosa.

"Las necesidades de la burguesía y su organización de la paz y de la seguridad, fines inexcusables de un Estado moderno, no se podrían cumplir sin superar las guerras de religión. Esta razón económico-política estará en el origen de la mayor parte de las posiciones de defensa de la tolerancia, sin excluir otros fundamentos más directamente religiosos ideológico-culturales."[38] Si bien es cierto existe una razón instrumental en torno a la tolerancia, "La discusión sobre la tolerancia durante estos siglos no puede desligarse de la emergencia de las primeras teorías sobre los derechos y libertades individuales.

[37] Voltaire, 2000. *Diccionario Filosófico*. Ediciones temas de Hoy, 1ª edición, Madrid, España., p.589
[38] Peces-Barba, G., 1988. *Escritos sobre derechos fundamentales*. Ed. Eudema, 2ª ed., Madrid, p. 121.

La filosofía de la tolerancia abrió e impulso el camino para la elaboración de una teoría sobre los derechos humanos..., no se trata sólo de defender el reconocimiento del respeto y aceptación de la pluralidad de creencias, sino también de justificar la libertad del individuo para elegir la que crea más oportuna. Así, la tolerancia llevó a reclamar la libertad religiosa, y de ahí la libertad de pensamiento. Con razón se ha afirmado que la libertad religiosa fue la primera de las libertades reclamadas y que, de ella, provinieron las demás."[39] Es así como en "..., los albores del liberalismo están estrechamente unidos a la batalla y a la victoria del principio de la tolerancia religiosa, entendida no como mera concesión desde arriba, sino como verdadero y auténtico derecho del individuo a la libertad religiosa, en el cual reside el verdadero germen de la moderna libertad política."[40]

El cristianismo de ser perseguido se transformó en perseguidor, misma estrategia que siguieron los protestantes en las figuras de Lutero, Zuinglio y Calvino. En este sentido, ambos fueron sumamente intolerantes en materia religiosa y aliados de monarquías en materia política. Si bien es cierto que durante los siglos XVI al XVIII la intolerancia religiosa tuvo un papel central en la conformación de los Estados-Nación, éste proceso implicó acceder a la libertad del propio ser humano ante la religión y el Estado. Al estar ligado lo religioso con lo político, cada Estado-Nación ha impuesto su particular forma de ver la libertad de conciencia religiosa. Sin embargo, parece que le protestantismo al

---

[39] Martínez, P. J., *op. cit.*, p. 55.
[40] Matteucci, N., 1998. *Organización el Poder y Libertad; Historia del Constitucionalismo Moderno*. Ed. Trotta, 1ª edición, Madrid, p. 56.

no tener un centro espiritual regulador como el Vaticano, la libertad de actuación le permite una mayor adaptación a las características de cada país, región o comunidad.

IV.2.- El Derecho Consuetudinario Indígena (DCI).

Uno de los autores que más ha profundizado en el tema y análisis del Derecho Consuetudinario Indígena (DCI) [41], expone el concepto de la siguiente manera;

> "El derecho consuetudinario de los pueblos indios, es un concepto que se refiere al conjunto de normas y reglas que históricamente y por tradición oral se han venido reproduciendo al seno de las etnias indias del país, y cuyo fin ha sido el de regular, en buena medida las relaciones sociales y de reciprocidad de estos núcleos humanos"[42].

Destacando que es un conjunto de normas y reglas históricamente trasmitidas de forma oral, el derecho consuetudinario presentaría la siguiente estructura;

> "... es un concepto histórico que se conformó por los pueblos originarios de México y que a través del tiempo ha incorporado toda una serie de redeficiones, complementos y adecuaciones normativas, en combinación con diversas circunstancias socioeconómicas y culturales, como concepto, el derecho consuetudinario de los pueblos indios esta integrado por un conjunto de normas tradicionales de carácter oral que no se encuentran escritas ni codificadas, siendo socialmente aceptadas y acatadas por el grupo étnico".[43]

Aquí es importante resaltar que el DCI aparece como un conjunto de normas tradicionales de carácter oral, no escritas ni codificadas, **hecho que en nuestra opinión implica, en un momento dado, la discrecionalidad de la propia autoridad comunal para hacer valer su dicho en razón de este DCI.**

---

[41] Durand, A.C.H., 1998. en *Derecho Nacional, Derechos Indios y Derecho Consuetudinario Indígena.* UACH, UNAM, 1ª edición. México.
[42] *Ibidem*, P.200.
[43] *Ibid*, p.200.

Si bien es cierto que son normas socialmente aceptadas por la mayoría indígena, esto no implica que las minorías dejen de tener derechos y por ende, la libertad de cuestionar algunas normas establecidas como sería la religión comunal.

Al reconocer que a través del tiempo el DCI ha incorporado todos aquellos elementos que han sido consustanciales al desarrollo de las propias comunidades, se acepta que la comunidad bien puede ser permeada por elementos discordantes, es decir, no homogéneos para todos los indígenas. En este sentido es claro que compartimos con el autor, el hecho de que cada etnia y comunidad ha incorporado en su desarrollo infinidad de elementos tanto socioeconómicos como culturales ajenos a su ulterior devenir histórico, sin embargo, diferimos en cuanto a que estos no son de carácter homogéneo ni mucho menos toman en consideración la opinión de las minorías indígenas: hecho que se aprecia con mayor nitidez en Chamula.

Ahora bien, al considerar que a través del tiempo el DCI ha incorporado redefiniciones, complementos y adecuaciones, es obvio que gran parte de ello ha corrido a cuenta de un mundo occidentalizado hoy globalizado y que sin embargo no es cuestionado por la autoridad comunal, muy a menudo incorporado de manera fáctica dada la transmisión oral de la tradición: El caso típico seria Chamula, en donde, la autoridad incorporo el "refresco" en los rituales religiosos, incluso en la propia Iglesia como ofrendas a los espíritus.

Es importante precisar que nosotros defendemos todos aquellos usos, costumbres y tradiciones que hacen posible la existencia y riqueza de las diferentes comunidades indígenas del país, pero estamos

totalmente en contra de que la propia autoridad comunal sea la que imponga a las minorías una religión. *En este sentido consideramos que el DCI no aparece como un "derecho", sino como una imposición de una minoría caciquil, instrumentada y aplicada por la autoridad comunal*, es decir, se trata más bien de un discurso hegemónico del ejercicio del poder, y no de un sistema de usos y costumbres jurídico.

> "A diferencia del positivismo (derecho vigente), la normatividad consuetudinaria india surge de la reciprocidad social (así también de la contradicción) y se enmarca como una forma ritualizada de vinculación entre los indios, la naturaleza y lo sagrado. Como categoría analítica el derecho consuetudinario se dice que es: Múltiple, Complejo, Contradictorio, Histórico y Recíproco.
>
> a) Es múltiple por su diversidad, es decir, porque en México no existe solo sino por el contrario, existen 64 o más distintos derechos consuetudinarios correspondientes al mismo número de etnias, todos ellos aún por estudiarse y "sistematizarse".
> b) Es complejo en la medida en que cada una de las etnias no constituye un todo armónico en el que subsista una sola identidad, sino que en el seno del núcleo social pueden existir diversidad de fenómenos socioeconómicos, que permiten reconocer "identidades parciales", como pueden ser por ejemplo las confrontaciones entre jóvenes y viejos (nueva y vieja costumbre); cosmovisión, indígena chamánica vs. Penetración religiosa protestante e incluso la diferenciación sexual y de clase social.
> c) Es contradictorio el derecho consuetudinario indígena toda vez que "hibridiza" aspectos del derecho positivo incorporándolos en su estructura sociojurídica (derecho civil, penal, agrario, etc.).
> d) Es histórico el derecho consuetudinario indio toda vez que rompe con los moldes que otrora han pretendido visualizarlo como un conjunto de reglas y normas que se han mantenido estáticas.
> e) Es recíproco ya que reconoce un conjunto de principios, lealtades, valores, conductas, etc., que se sustentan de manera solidaria, las que permiten la reproducción social del grupo étnico, incluso en su propio universo complejo y contradictorio".[44]

En este sentido al persistir en el DCI la reciprocidad social y la contradicción en el marco de las categorías analíticas señaladas, todos estos aspectos bien pueden ser analizados como un proceso dialéctico en donde al

[44] *Ib*, p.201-202, Subrayado mío.

fluir de manera constante, hacen posible el observar una unión y lucha de contrarios permanente. Un aspecto importante que destacar es que muy pocos autores realmente reconocen el carácter múltiple del DCI, máxime cuando falta aún por estudiarse y sistematizarse este derecho en cada etnia del país. Otro elemento por destacar es que el DCI es complejo al no constituir un todo armónico intracomunal y en donde "...pueden existir diversidad de fenómenos socioeconómicos, que permitan reconocer identidades parciales, como pueden ser por ejemplo las confrontaciones entre jóvenes y viejos...".[45] Es precisamente esta categoría de "complejo", lo que en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles ha provocado un sistemático enfrentamiento entre los *jóvenes escribanos y los principales*, que tras haber obtenido un cargo religioso han obtenido el control político comunal a través de las presidencias municipales. Así el desplazamiento de lo nuevo por lo viejo adquiere un carácter muy diferente al asumido por estos viejos cuando de jóvenes llegaron al poder. Este proceso tiene la característica de que hoy el indígena joven en el poder es el cacique mas que un principal, es decir que la figura indiscutida de la comunidad poco a poco ha pasado a un segundo termino.

Prueba de lo anterior es la entrevista con el Sr. Diego Cruz,[46] el cual señalo que;

> "cuando era joven la situación no era como en estos tiempos que ya casi no hay *mayordomos,* ya no hay *capitanes*; en aquel tiempo eran bastantes, no como ahora. Cada fiesta tenía *mayordomos, capitanes*, pero era para dicha, pura borrachera; en cada fiesta había bastante trago, así

[45] *Ib*, p.202.
[46] Entrevista con Diego Cruz, ex regidor de CANCUC, Febrero de 1992, San Juan Cancuc, citada en E. Henríquez Arellano, *Los métodos censales ante la organización política de los Altos de Chiapas*, pp.112-114.

vivíamos antes aquí en el pueblo (...) el trabajo de un principal era pedir la contribución y cooperación ...El *principal* y los *bajcaviltos* eran las autoridades, eran los que organizaban y arreglaban las reuniones... no era como ahora que en cada paraje. Sino que todos eran el pueblo de Cancuc. Bueno, pero ni modo, teníamos que obedecer a los viejitos, porque antes había bastantes, había como 40 o 50 viejitos, y no como ahorita que ya no hay viejitos... Así fue pero poco a poco se vino cambiando, se cambiaron algunas costumbres... Llegaron los jóvenes y los viejitos fueron dejando de pedir cooperación... dijeron: Que mejor cada comunidad se ponga de acuerdo con sus representantes de verdad (sic), y que los viejitos ya no hagan nada, que descansen. Así se acordó con la gente de cada comunidad, así fue que quedaron los viejitos a descansar... Ya no sabían hasta donde abarcaban sus comunidades cuando eran principales, se olvidaron de todo..., así fue como se cambio. Se pusieron los comités, los agentes, ellos se hicieron cargo de las contribuciones y mejor así venía viviendo nuestro pueblo, pero antes era otra la costumbre".

Lo anteriormente referido demuestra que el DCI al ser contradictorio, ya que "hibridiza" aspectos del derecho positivo y los incorpora en su estructura sociojuridica (derecho civil, penal, agrario),[47] implica reconocer que las comunidades indígenas incorporan lo que les es consustancial a su desarrollo y pese a todo, son elementos occidentales controlados por el Estado. Por otro lado al ser el DCI histórico y recíproco, las reglas y normas se tornan dinámicas así como los principios, lealtades y valores quedan sustentados solidariamente.[48]

Al asegurar que *"Los procesos sociales concretos que se efectúan en los pueblos indios permiten constatar que la costumbre jurídica india existe como fenómeno cultural concreto, constituyendo un aspecto relevante en la reproducción social de dichos pueblos, y cuyos fundamentos radican en su cultura, que está diferenciada de los referentes occidentales";*[49] ¿cómo entonces explicar que en muchas comunidades indígenas la cultura occidental está

[47] Durand, A.C.H., 1998, *op. cit.*, p.201.
[48] *Ibidem*, p.201-202.
[49] *Ibid.* p.202, subrayado mío.

presente en prácticamente todas sus actividades socioeconómicas, políticas y culturales?. En la cultura occidental el aspecto socioeconómico queda delimitado por el capital, el trabajo y el mercado a lo cual el indígena tzotzil queda subsumido. En lo político tiene que recurrir a la aprobación externa de candidatos y a las normas "democráticas" occidentales, para poder ser aceptados por el Estado. En lo cultural, el aspecto religioso no corresponde a los dioses mesoamericanos, dado que ningún Santo patrono comunal tienen esas características, pero sí religiones "occidentales", como lo son la Católica y la Protestante. Ahora bien, dado nuestro objeto de estudio el papel de la "autoridad" adquiere una importancia relevante,

> así "La tercera categoría trascendente en el tratamiento del derecho consuetudinario indio es la de autoridad, diríamos bajo la técnica jurídica, "órgano aplicador" de este derecho. Es lógico suponer que si el derecho consuetudinario (y cualquier tipo de derecho) existe como sistema eficaz, existirá congruentemente, la instancia que regulará y administrará dicha normatividad".[50]

Este hecho es obviamente indiscutido, sin embargo el problema fundamental es saber quien es la autoridad y como regula y administra todas estas normas, dado que por lo regular es el cacique del pueblo quien determina el cómo, cuando y con quien. Pese a este señalamiento,

> "...estamos en presencia de normas que fueron, y en la actualidad son reglas regidas por una autoridad, que se determinan con base a un "patrón de conducta" en analogía al cual se "juzga" (sanciona – rechaza) el comportamiento de los individuos y de igual manera se puede otorgar la "aprobación" del sujeto".[51]

---

[50] *Ibidem*, P.214. El autor plantea cinco categorías analíticas para el estudio del DCI; a).-Las sociedades simples; b).-Las relaciones de propiedad; c).-La autoridad como órgano aplicador del derecho consuetudinario indio; d).-El lenguaje y e).-El parentesco. Durand, *op.cit.* p.203.
[51] *Ibid*, p.215

En este sentido sería importante, por ejemplo, saber quien y como se normó el uso de "refrescos" como parte de las ofrendas religiosas en Chamula, para así determinar de manera precisa este "patrón de conducta" presumiblemente no occidental.

"El ejercicio de la autoridad que regula y aplica el derecho consuetudinario guarda dos esferas, uno que lo ubica en los márgenes de la etnia y aquella que lo interacciona con la autoridad hegemónica (la del bloque dominante".[52] Sin embargo, por lo regular el ejercicio de la autoridad comunal aparece como una extensión del bloque dominante, ya que mediante el clientelismo político el cacique se disfraza de autoridad.

Prueba de lo expuesto es la siguiente entrevista con un ex presidente municipal de Mitontic;

> "cuando fue electo como presidente municipal, (el secretario) invitó al ayuntamiento que estaba en funciones (...) y a unos principales quienes controlaban cada paraje. Tal vez como unas 60, 70 gentes se juntaron en total. Y cuando el secretario municipal dijo: "Señores, vamos a nombrar al presidente municipal para el próximo año (sic), todos dijeron: "Está bien". Y él dice: "El que vino nombrado (PRI), según han conocido su trayectoria, su trabajo, su disciplina, es fulano de tal". Y así, sacaron mi nombre, y todos los asistentes levantaron acta y firmaron. Ya con eso fui al partido allá en Tuxtla a entregar mis documentos. Y así quedó "amarrado", como decimos".[53]

Pese a la probada existencia del poder caciquil en las diferentes comunidades indígenas, no podemos asegurar que, *"A diferencia del poder de clase, el sentido de autoridad de las comunidades y de algunas etnias surge de una aceptación recíproca en la que sus miembros reconocen que cualquiera de*

---

[52] *Ib*, p.218.

[53] Entrevista con Felipe Erasto López, ex presidente municipal de Mitontic. En Viqueira, J.P. y Sonnleitner, W., 2000. *Democracia en Tierras Indígenas*, CIESAS, COLMEX, IFE, 1ª ed. México, p.38.

ellos ulteriormente podrán formar parte de la estructura que aplicara el derecho consuetudinario".[54] La aceptación recíproca en la etnia tzotzil tiene sustento en el clientelismo que viven algunas comunidades indígenas tzotziles, además de no poder soslayar que muchas familias actualmente son las que disponen de las diferentes autoridades comunales; hermanos, primos, cuñados, compadres, ahijados detentan casi permanentemente las presidencias municipales, primeros regidores etc., además obviamente de algún cargo católico importante que le dé prestigio y honorabilidad en la comunidad: al respecto encontramos la experiencia de Chenalhó en donde los caciques locales son ejemplificados por la familia Arias Pérez.

En la investigación hemos sostenido que las formas de gobierno y poder generadas en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles, no son homogéneas, ni mucho menos podemos generalizar aspectos como la intolerancia Chamula para el resto de las comunidades, sin embargo se ha insistido en señalar que el derecho consuetudinario no debe ser pretexto para querellas, ni mucho menos al amparo de la "tradición" reprimir a una minoría indígena. En este sentido;

> "..., es indudable que la intensificación de la división de trabajo ha determinado que el sentido de poder y autoridad se "desdoble" en formas ya no propiamente tradicionales, en las que aparecen cacicazgos, terratenientes o simplemente formas recreadas por el Estado, que no corresponden a la trayectoria india, ..."[55]

Lo anterior adquiere relevancia si consideramos que las formas de gobierno del indígena tzotzil no son las mismas a las existentes en los inicios

---

[54] Durand, *op.cit.*, p.218.
[55] *Ibidem*, p.218.

del siglo pasado. Así con la instauración del municipio libre en la constitución de 1917, se inicio un proceso de control del Estado para todas estas comunidades y que tiene su expresión nítida en el cardenismo.

> " El momento importante del encuentro gobierno Federal – Campesinos chiapanecos ocurre en el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas... (que) valiéndose de agentes locales decididos, lleva a cabo un importante reparto agrario y, más importante aun, una enseñanza práctica de cómo alcanzar el reparto agrario".[56]

Uno de los principales agentes locales lo fue Erasto Urbina, el cual enseñó a campesinos e indígenas el modo de obtener tierras bajo el siguiente método:

> "a) decidir las Tierras a posesionar; b) conformar el número de capacitados; c) llegar al predio en compañía de los capacitados y muchos más acompañantes: una multitud armada con escopetas, pistolas, machetes, hachas y garrotes; d) invadir el predio y e) una vez completada la acción, llevar a cabo el trámite de Legalización, que bien en menor medida, una ampliación (...) el modelo apropiatorio[57] generado por Urbina, pronto se vio extendido a lo largo del Estado, apoyado por maestros rurales y por el naciente centro Coordinador Tzeltal –Tzotzil asentado en San Cristóbal".

Sin embargo para autores como García de León, refieren acerca de la actitud de Erasto Urbina;

> "..tenía todavía un carácter inminentemente populista... Para como, estas "defensas sociales" indígenas eran muchas veces armadas por el mismo gobierno Federal para ayudar a la recuperación de las tierras comunales arrebatadas o a la defensa de los ejidos recién construidos. Este rasgo del cardenismo, efímero y mucho más fugaz y tímido que en otras regiones del país, dejo sin embargo honda huella en la memoria de tzeltales, tzotziles y tojolabales, que hasta hoy recuerdan al Cárdenas que les dio (o pretendió darles) la tierra".[58]

Si bien es cierto que la estructura municipal en un primer momento no fue totalmente asimilada por las comunidades tzotziles, poco a poco los jóvenes

---

[56] Varios Autores, 1999. *La tierra en Chiapas*. Plaza y Valdez, editores, 1ª ed. México, p.21.
[57] *Ibidem*, p.23.
[58] García, L.A., 1985. *Resistencia y Utopía*. Ed. Era, 1ª ed. Tomo II, México, p.207.

indígenas fueran desplazando a los *principales* y apropiándose de la organización municipal como un vínculo importante con el exterior. De esta manera *"...reconoceríamos en el mejor de los casos una hibridación" de los poderes indios, en los que se ambientan, y recrean sistemas de autoridad que se encuentran diferenciados".*[59]

Esta diferenciación de poder es el que ha ocasionado la disrupción en varias comunidades de indígenas tzotziles, ya que solamente la "autoridad" es quién decide en tiempo y forma el derecho consuetudinario, además al establecer contacto con alguna autoridad estatal o federal por lo regular argumentan usos, costumbres y tradiciones que bien pueden no ser ciertas, máxime cuando el derecho consuetudinario no esta escrito ni mucho menos codificado.

Ahora bien, la minoría tzotzil que ve afectados algunos de sus derechos obviamente recurre a la autoridad estatal o federal para solucionarlos, dado que constitucionalmente así está consignado, sin embargo la "autoridad" comunal al no aceptar por conveniencia el derecho positivo, se ampara en la socorrida "tradición" para justificar su decisión. Así las minorías de indígenas tzotziles quedan en estado de indefensión, ya que hoy en día no se ha dado una solución integral al problema religioso. Por ello es menester el reconocer que existen "... contradicciones interétnicas que, en acciones, dan un sentido de fuerza para quien aplica el derecho consuetudinario, por ejemplo en los Altos de

---

[59] Durand, *op.cit.*, p. 219.

Chiapas, en los que llega a existir un poder represivo, como sucede en el caso de los conflictos religiosos".[60]

Estos conflictos religiosos son los que sistemáticamente se presentan cuando el indígena tzotzil rechaza el cargo católico comunal, de ahí que al asegurar "... por ejemplo, (que) mientras diversos pueblos indios procuran conciliar el interés social, la sociedad mayor aplica, con órganos especializados, la justicia a quienes así mejor lo demuestre llegando al absurdo de no reconocer la "verdad real" sino la verdad Jurídica..,".[61] Se pierde de vista que el problema no es con la sociedad mayor, sino se presenta de manera interétnica y en donde la verdad real, que es elegir una religión en libertad, es soslayada por la autoridad.

Es claro que el fenómeno de la intolerancia religiosa sigue provocando enfrentamientos no solamente físicos sino también de carácter judicial, que sin embargo no parecen tener visos de solución integral. Pese a ello estamos de acuerdo en que "..., las estructuras políticas de las que depende el derecho consuetudinario indio puede variar no solamente de una región otra, sino incluso, dentro de una misma etnia pueden subsistir micropoderes que, a su vez, recreen diversos derechos consuetudinarios".[62] Esta distinción es fundamental ya que no podemos tratar igual a los que por definición son diferentes, hecho que posibilita evitar caer en generalizaciones teórico-

---

[60] *Ibidem*, p .219.
[61] *Ibid*, p. 219.
[62] *Ibid*, p. 219.

conceptuales de la costumbre india y tratar de legislar sin observar las particularidades de las etnias y comunidades del país.

IV.3.- Acuerdos Internacionales y Modificaciones Constitucionales en Materia Indígena.

IV.3.1.- Convenio sobre pueblos Indígenas y tribales en países independientes, (convenio 169 de la OIT).[63]

La Conferencia General de la Organización Internacional del trabajo en su septuagésima sexta reunión, aprobó el 27 de junio de 1989 el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales. Este convenio contempla un total de 44 artículos, estructurados en los siguientes apartados; Política General, artículos 1 a 12; Tierra, artículos 13 a 19; Contratación y Condiciones de Empleo, artículo 20; formación Profesional, artesanías e industrias Rurales, artículos 21 a 23; Seguridad Social y Salud, artículos 24-25; Educación y medios de comunicación, artículos 26 a 31; Contactos y Cooperación a través de las fronteras, artículo 32; Administración, artículo 33; Exposición general, artículos 34-35; disposiciones Finales, artículos 36 a 44.

Al suscribir un convenio las partes obviamente aceptan su contenido asumiendo todo compromiso derivado del mismo, sin embargo como se podrá observar, la violación a los Derechos Humanos de las minorías indígenas conversas al protestantismo, aún no son respetadas ni mucho menos suficientemente protegidos por el Estado. Lo anterior queda definido en el artículo 2 del Convenio al señalar que "Los gobiernos deberán asumir la

[63] Ratificado por México en septiembre de 1990.

responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad".

En el artículo 3° se establece que "Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos". El hecho de que cada comunidad ostente ciertos usos, costumbres y tradiciones de carácter general, esto no significa que se violen los derechos humanos de una minoría, dado que si no es el Estado quien proteja estos derechos individuales, no habrá instancia que lo haga. Así las minorías de indígenas tzotziles expulsados de su comunidad, no podrán gozar plenamente de sus libertades fundamentales sin la participación activa del Estado.

El artículo 5° plantea ya una perspectiva más amplia al señalar que, "a) deberán reconocerse y protegerse los valores y practicas sociales, culturales, religiosas y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente" es decir, no solamente deben protegerse valores y prácticas colectivas de las diferentes comunidades, sino que deberá cuidarse y atenderse cualquier problema de las propias minorías comunales. En este sentido la voluntad política para tratar el problema a fondo y de manera sistemática, hoy es un proyecto inaplazable para el Estado que por medio del diálogo permanente, haga posible el ir suscribiendo acuerdos entre católicos y protestantes para poder superar definitivamente la intolerancia religiosa.

De particular importancia es el contenido del artículo 8° que, "1) Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario. 2) Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio. 3) La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes".

Pues bien, si observamos el punto uno del artículo podemos constatar lo disentido y señalado en el inciso anterior referido al derecho consuetudinario, que al no estar escrito y sistematizado, sino que es trasmitido de forma "oral", provoca permanentemente conflictos no entre el Estado y la comunidad indígena, sino que aparecen como un problema interetnico y en donde al amparo de ser tomado en cuenta, este derecho consuetudinario aparece contrario a las minorías comunales.

Sin embargo, el punto dos es claro al señalar que se respetará este derecho consuetudinario, siempre y cuando no sea contrario a los derechos fundamentales del sistema jurídico nacional, el cual para el caso que nos ocupa atañe directamente el no respetar la libertad de culto establecido en el artículo 24 Constitucional. El problema se magnifica si consideramos que es la propia

autoridad comunal la que viola los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Esta perspectiva implica, consecuentemente, un diálogo intracomunal que siente las bases mínimas para una tolerancia religiosa duradera y no como en la actualidad, en donde se lleva más tiempo la negociación que la inmediata expulsión.

Lo anterior aún queda más claro en el artículo 9, ya que "1) En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros. 2) las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia".

De lo cual queda establecido que el derecho de las comunidades indígenas para aplicar sanciones de tipo penal se sucederán, siempre y cuando no sean contrarias al derecho positivo así como a los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Sin embargo el problema de fondo persiste en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles, dado que independientemente de cualquier norma jurídica la autoridad indígena aplica la sanción que le dicta la "tradición", pese a pasar sobre los derechos humanos de miembros de su propia comunidad. Lo paradójico de este problema es que esta misma autoridad, soslaya el respeto a los derechos humanos de miembros de su comunidad y defiende hacia el exterior el respeto de estos mismos derechos, es decir, la ambivalencia en la aplicación del llamado derecho consuetudinario se torna inconsistente con la realidad.

IV.3.2.- Declaración Americana de Derechos de los pueblos Indígenas.[64]

La declaración consta de 24 artículos distribuidos en seis secciones a saber: Pueblos Indígenas; Derechos Humanos; Desarrollo Cultural; Derechos Organizativos y Políticos; Derechos Sociales, económicos y de propiedad y finalmente el de Provisiones Generales.

Así al referirse, el artículo II, a la plena vigencia de los derechos humanos, señala en el punto tercero que "Los Estados reconocen asimismo que los pueblos indígenas tienen derechos colectivos en tanto éstos sean indispensables para el pleno goce de los Derechos Humanos individuales a sus miembros...". Hecho que implica poner mucha mas atención en los conflictos interétnicos de las diferentes comunidades de indígenas tzotziles, ya que independientemente de los derechos colectivos, las minorías aún tienen derechos que hacer valer, mismos que el Estado está obligado a proteger.

Por su parte el artículo X, referido a la Libertad espiritual y religiosa, señala que "1) los pueblos indígenas tendrán derecho a la libertad de conciencia, religión y prácticas espirituales para las comunidades indígenas y de sus miembros, derecho que implica la libertad de conservarlas, cambiarlas, profesarlas y divulgarlas, tanto en público como en privado. 2) Los Estados tomarán las medidas necesarias para garantizar que no se realicen intentos de

---

[64] Borrador aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en su sesión 1278 celebrada el 18 de septiembre de 1995.

convertir forzadamente a los pueblos indígenas o se les imponga creencias contra la voluntad de sus comunidades..."

Con lo expuesto es claro que a ninguna comunidad y por ende, sus miembros, se les puede imponer una creencia religiosa, además de considerar la libertad de conciencia como parte consustancial de su libertad individual. Sin embargo y pese a ello, en el artículo XV la declaración señala que "Los Estados reconocen que las poblaciones indígenas tienen derecho a determinar libremente su *status* político..., y consecuentemente tiene derecho a la *autonomía o autogobierno* en lo relativo a sus asuntos internos y locales, incluyendo cultura, religión, educación...", hecho que contradice lo expuesto en el artículo X punto 2, dado que si no se puede imponer una creencia religiosa, el artículo XV reconoce el derecho a la autonomía para dirimir asuntos internos como el religioso y que en las comunidades tzotziles obviamente es defendido por la autoridad indígena.

IV.3.3.- Modificaciones Constitucionales en Materia Indígena.

El movimiento zapatista iniciado el 1° de enero de 1994 incorporó en la agenda política del país, un problema fundamental no resuelto desde la independencia de México, el asunto indígena. Desgraciadamente el proyecto de Nación que se diseño en la segunda mitad del siglo XIX, no contempló ningún tipo de uso, costumbre y tradición de las diferentes etnias del país, peor aún, el naciente Estado mexicano hizo tabla raza al tratar igual a los desiguales.

"La constitución liberal de 1857, al declarar ciudadanos iguales a todos los habitantes de la República, privó a los grupos étnicos del derecho consuetudinario que amparaba sus formas de vida comunitaria, los despojó de personalidad Jurídica para defender sus tierras y no proveyó ninguna legislación social en su favor".[65]

Así la Constitución desde sus inicios al soslayar el derecho consuetudinario indígena, trajo como consecuencia un proceso de aculturación forzado que implicó un despojo sistemático de vastos territorios indígenas que al amparo de la Constitución, dejo en la marginalidad económica, política y social a las etnias del país.

"En este siglo pródigo en calamidades los indígenas no sólo perdieron el fundamento legal de la propiedad comunal, sino también se convirtieron en parias políticas, pues ni el Estado ni los partidos políticos que se disputaban la conducción de la nación defendieron su causa o discurrieron procedimientos que permitieran su integración en el proyecto nacional. Por el contrario, puede decirse que la consigna que se impuso fue apoderarse de la tierra indígena, destruir las instituciones que cohesionaban las identidades étnicas y combatir las tradiciones, la cultura y los valores indígenas".[66]

En este sentido como señala J.R. Cossio,

"El que tradicionalmente se haya sostenido la tesis de que a cada Nación debe corresponder un Estado, aún en aquellos casos en los que se dan situaciones pluriétnicos, es un argumento del cual no es posible derivar uniformidad normativa. Esta última..., se deriva de otros elementos, si bien es cierto que, una vez establecido que, por un lado, a cada Nación corresponde un Estado, y que, por el otro, el derecho debe ser igual para todos los integrantes de la nación, se busca imponer una homogeneidad difícil de superar".[67]

Sin embargo, el problema fue que desde la concepción constitucional ningún elemento del derecho consuetudinario fue considerado para su

---

[65] Florescano, E., 2001. *Un conflicto de hoy y del futuro: Las relaciones entre las etnias, el Estado y la Nación en México.* En "Globalización, Indentidad y Democracia"; Labastida, M.C.J. y Camov. A. (Coord.),Ed. SXXI, 1ª. Edición, México, 2001, p. 394.

[66] *Ibidem*, p.396.

[67] Cossio, D.J.R., 2001. *La Ciencia Jurídica Contemporánea y la Difícil explicación del Derecho Indígena.* En Globalización, Identidad y Democracia", *op.cit.* p.408. Subrayado mío.

incorporación y si ha este hecho agregamos la nula representación indígena en los órganos de toma de decisiones, los resultados no podían ser diferentes a los obtenidos. Este hecho trajo como consecuencia una triple oposición contra las diferentes etnias del país:

> "La primera fue profundizada por las elites dirigentes y los partidos liberales y conservadores, que rechazaron a los indígenas como parte constitutiva a sus proyectos políticos. La segunda fue la oposición que se configuro entre el Estado y los diversos grupos étnicos, a los cuales el primero declaro la guerra cuando éstos no se avinieron a sus leyes y mandatos. La tercera fue una resultante de las dos anteriores: La exclusión de los grupos indígenas del proyecto nacional. La consecuencia de esta triple contradicción fue la desastrosa serie de explosiones indígenas que agobiaron al país en esos años y ahondaron las divisiones en el cuerpo social".[68]

Lo paradójico de esta triple contradicción fue que pese a ser México un país predominantemente rural, los diferentes órganos decisorios solamente consideraron a esta población como carne de cañón para establecer un control nacional a costa de ellos, es decir, aparecía como la población no deseable en el proyecto de Nación. De ahí que;

> "Derivado del intento por lograr la apuntada homogeneidad social, en el orden jurídico mexicano progresivamente se dejaron de hacer diferenciaciones en razón de atributos personales (hasta alcanzar en la reforma a los militares y al clero). En este proceso, los indígenas perdieron toda caracterización normativa, así como sus peculiares formas de manifestación comunal (tierra) a partir de 1857".[69]

Es importante señalar que si bien la ley y su aplicación deben ser de aplicación general, hecho que no se discute, el problema radica en que desde el inicio de las discusiones para definir el proyecto de Nación se soslayó a las diferentes etnias del país, es decir, no fueron escuchados ni en sus demandas

---

[68] Florescano, *op.cit.*, p. 396.
[69] Cossio, *op.cit*, p. 417.

ni mucho menos en sus condiciones. El problema se agravó cuando pese a no ser considerados constitucionalmente, la supuesta igualdad ante la ley tampoco se dio para con las comunidades indígenas, siendo así la aplicación de la ley sumamente selectiva.

De facto este proceso trajo como consecuencia un doble impacto a todas las etnias del país; por un lado se forzó una constitución de sujetos iguales sin considerar la posición indígena y por el otro, la aplicación de la ley se dio para todos, menos para el indígena. Así el proyecto de nación despojo a estas poblaciones no solamente de su identidad, territorios y tradiciones, sino prácticamente canceló la justicia para ellos, quedando aún pendientes muchos derechos consignados constitucionalmente y que hoy siguen estando sin la debida atención, tal sería el caso del artículo 24 constitucional sobre la libertad de conciencia religiosa. No se trata de abogar por un Estado de excepción, sino de propiciar la incorporación del derecho consuetudinario indígena en todos aquellos aspectos que resultan incompatibles con el derecho positivo, o sea, iniciar el proceso que nunca se inició con el proyecto de Nación.

Lo expuesto adquiere relevancia si consideramos que;

> "en ningún momento los aceptaron como pueblo con tradiciones distintas a las de los criollos y mestizos, y nunca aceptaron esas tradiciones como parte de la cultura y el patrimonio nacionales".[70] "El liberalismo doctrinario que caracterizó a la primera mitad del siglo fue reemplazado, de 1867 en adelante, por un Liberalismo pragmático, por una práctica política fundada en su capacidad para transformar la realidad".[71]

Este pragmatismo nunca transformó la realidad indígena, sino que propicio aún más el despojo y las desigualdades sociales, hecho que tiene su

[70] Florescano, *op.cit.*, p. 396.
[71] *Ibidem*, pp. 397-398.

expresión nítida en el proceso revolucionario y en donde todas estas poblaciones participarían activamente, por desgracia una vez más eran excluidos de la redefinición del proyecto de Nación.

> "Esta exclusión de los indígenas del proyecto nacional volvió a presentarse en el constituyente de 1916-17, (...) vistos como sujetos, los trabajadores y los campesinos "obtuvieron" el reconocimiento de ciertos derechos en la constitución; sin embargo los indígenas no lo lograron... El modelo constitucional derivado de la constitución de 1917 respecto de los indígenas los reconoció, por un lado, como sujetos integrantes de la Nación mexicana y por ello, con iguales derechos y obligaciones al resto de la población; por un lado, su único reconocimiento fue con motivo de lo dispuesto en el artículo 27 constitucional. En términos de este artículo los indígenas no fueron reconocidos propiamente como tales, sino como uno más de los sujetos del derecho agrario. En adelante, el derecho consideraría a los indígenas fundamentalmente a partir de la política indigenista, la educativa, etc., hasta llegar a la edición de un primer párrafo el artículo 4° constitucional en 1992".[72]

Sin embargo, no solamente el artículo 27 constitucional implicó el control del Estado de todas las etnias, sino que con la introducción del municipio libre en la organización política del país, toda forma de organización indígena desaparecía del contexto nacional hecho que obviamente enfrentaría en infinidad de ocasiones al Estado y las comunidades indígenas a lo largo del territorio nacional; al respecto Florescano señala:

> "En la medida que el Estado se fortaleció, cobró mayor fuerza el nacionalismo que propugnaba y se recrudeció su rechazo de los grupos étnicos que sustentaban sus propias ideas de identidad, y de las regiones, los pueblos y las comunidades rurales que se atrevieron a defender sus tradiciones particulares".[73]

En este sentido el hombre indígena dejaría de ser un sujeto pasivo y pasaría a ser un sujeto activo de su propio destino.

> "De las montañas del norte a las selvas húmedas del sur, el mundo rural se erizó de rebeliones, sublevaciones, movimientos religiosos, motines

---

[72] Cossio, *op.cit.*, p. 417.
[73] Florescano, *op.cit.*, p. 400.

> y airadas voces indias que en las lenguas más diversas demandaron la devolución de sus tierras respecto a los derechos ancestrales, castigo a los crímenes de los ladinos, reconocimiento de las identidades indígenas y comunitarias, protección legal para sus pueblos y lenguas, justicia..."[74]

Lo anterior hacía más evidente la existencia de dos ordenes jurídicos distintos, ya que por un lado demandaron devolución de tierras, derechos ancestrales e identidades, y por el otro en el marco constitucional, castigo a crímenes de ladinos y protección legal para sus pueblos, en una palabra, reclamaron justicia, que por lo regular nunca llegó.

Pese a lo expuesto para abogados como Cossio, el orden jurídico mexicano "*... se ha construido de manera tal que no tienen cabida demandas o modelos de carácter indigenista. Esto es así en tanto que el derecho en México se estableció de forma que una Nación homogénea correspondiente a un Estado u orden jurídico nacional*".[75] Sin embargo, aquí no es un problema de carácter "paradigmático", sino de concretas demandas de ciudadanos mexicanos que reclaman justicia y atención a sus necesidades. El hecho de que el orden jurídico mexicano haya sido construido a partir de un criterio de homogeneidad, esto no implica el cerrar la posibilidad a las etnias del país para ser consideradas en el proyecto de nación.

Este hecho adquiere relevancia cuando el mismo autor reconoce que;

> "..., a partir de los años cuarenta los juristas mexicanos desconocieron por completo el carácter normativo de la misma, por considerarla como la mera expresión del régimen político en que se vivía. (...), desde el momento en que la Constitución se vio como producto de la decisión política fundamental llamada Revolución, la administración de la

---

[74] *Ibidem*, p. 400.
[75] Cossio, *op.cit.*, p. 421.

> Constitución correspondió también a los órganos encargados de administrar la Revolución,... al régimen priista".[76]

La Revolución, en nuestra opinión, es administrada desde 1917 y que en función de ella es que se dio origen a la existencia del propio PRI, pero si además se reconoce que desde los años 40s se dio un uso perverso a la propia constitución, nuestro planteamiento en el sentido de ir incorporando en la Carta Magna aspectos del derecho consuetudinario indígena, resulta más que evidente y por demás urgente, máxime cuando *"... para finales de los años setenta, la interpretación había caído de tal manera que buena parte de los sentidos de las normas constitucionales se determinaban a partir de lo sostenido por el Presidente de la República..."* [77]

> "no es casual que a partir de esos años, cuando las condiciones de la legitimidad política y económica que habían sostenido al régimen comenzaron a decrecer, se haya incrementado el número de derechos sociales establecidos en la Constitución. ...Sin embargo.., desde el momento en que la constitución había "perdido" su normatividad, constitucionalizar derechos sociales era inofensivo. Tales derechos, en adelante, pasaron a tener sólo la categoría de "normas programáticas", es decir, un conjunto de postulados que debían irse desarrollando por los poderes públicos en la medida en que así lo dictara el sentido de la política y hubiera recursos para ello".[78]

En este sentido "cuando en 1992 se constitucionalizan una serie de derechos a favor de los indígenas en términos del primer párrafo del artículo 4°, tales derechos van a ser considerados también como sociales y, por ende, como programáticos".[79]

---

[76] *Ibidem*, p. 419.
[77] *Ibid*, p. 419.
[78] *Ib*, pp. 419-420.
[79] *Ib*, p. 420.

Por su parte Salinas de Gortari reconociendo que la población indígena de México ha vivido al margen de los beneficios constitucionales, planteó la necesidad de un cambio en la legislación federal y estatal, para adecuarla progresivamente a las condiciones de los pueblos indígenas.[80]

> De esta forma el "7 de abril de 1989..., empezó el proceso de reforma legislativa para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En esa fecha se instaló la Comisión Nacional de Justicia para los pueblos Indígenas de México. Formaban parte de la Comisión diversas personalidades comprometidas en el trabajo con los indígenas: Arturo Warman Gryj (como presidente), Gonzálo Aguirre Beltrán, Fernando Benitez, Guillermo Bonfil Batalla, Julieta Campos, José Carreño Carlon, José Dávalos Morales, José del Val Blanco, Leonel Durán Solís, Gustavo Esteva Figueroa, Jorge Fernández Souza, León García Soler, Andrés Henestrosa, Miguel Limón Rojas, Jorge Madrazo Cuellar, Ofelia Medina (...), Rodolfo Stavenhagen, Carlos Tello Macias..".[81]

Así y considerando a los integrantes de la Comisión, difícilmente se podría decir que las reformas constitucionales realizadas en 1992 carecían de sustento y conocimiento del medio indígena.

> "Durante los debates realizados entre los integrantes de la Comisión, se propuso que la enmienda constitucional incluyera varios puntos fundamentales: la declaración del carácter pluricultural del Estado mexicano; el reconocimiento al derecho inalienable de los grupos indígenas a la preservación y el desarrollo de sus culturas, lenguas, usos y costumbres; el compromiso de que, conforme a la ley reglamentaria emanada de la reforma constitucional, la competencia para legislar en materia indígena sea responsabilidad, en buena medida, de los estados; la declaración de que el juzgador debe tomar en cuenta las prácticas y costumbres de los indígenas, tanto en lo relativo al procedimiento como al resolver el problema de fondo; la necesidad de que recaiga en los estados la obligación de armonizar las leyes locales con las prácticas y costumbres jurídicas de los pueblos indígenas".[82]

Todos estos planteamientos no quedaron sustancialmente integrados en la reforma constitucional definitiva, además una vez más, se volvió a cometer el

---

[80] Salinas G.C. de, 2000. *México, un paso difícil a la modernidad*, Plaza y Jánes Editores, 1ª edición, Barcelona, p. 722.
[81] *Ibidem*, p. 723.
[82] *Ibid*, p. 724.

mismo error histórico con los pueblos indígenas, esto es, su participación en los diferentes debates y puntos de vista de la comisión. Sin embargo y pese a ello, el 3 de julio de 1991 la Cámara de Diputados la aprobó

> "... con 272 votos a favor, dos en contra y 50 abstenciones del Partido Acción Nacional. En diciembre del mismo año, la Cámara de Senadores aprobó la reforma por unanimidad. Así, el 28 de enero de 1992 se promulgó la reforma del artículo 4° Constitucional, luego de haber sido aprobada por los congresos estatales".[83]

De esta forma el citado artículo quedaría definido en su primer párrafo de la siguiente manera:

> "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 y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la Jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomaran en cuenta sus practicas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley".

Pese a esta reforma, el Estado no ha protegido a las minorías tzotziles de usos y costumbres que siguen atentando contra sus prácticas religiosas y sus derechos humanos, es decir, no ha garantizado a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. Si bien la reforma constitucional reconocía la composición pluricultural de la nación mexicana, de nueva cuenta se trataba igual a los desiguales, es decir, se considero que todos los usos y costumbres de las diferentes comunidades indígenas eran homogéneos, sin advertir que al interior de las mismas existían ya diferencias sustantivas que propiciarían dejar aún mas un estado de indefensión a minorías indígenas.

---

[83] *Ib.*, p. 725.

Este hecho fue ampliamente reconocido en el foro sobre Derechos Humanos de las comunidades indígenas", lugar en donde el entonces presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos" señalo que:

"A partir de esa adición constitucional que reconoce la naturaleza pluriétnica del Estado mexicano, es necesario revisar un conjunto de leyes en el fuero federal, en el fuero estatal y de muchas prácticas realmente materializase en la vida cotidiana de las comunidades indígenas. Creo que esto está muy lejos todavía de suceder. Me da pena que esas disposiciones constitucionales lamentablemente estén todavía en calidad de letra muerta. Se han hecho otras muchas reformas a disposiciones normativas secundarias como el Código Penal o el Código de Procedimientos Penales que también de manera lamentable están en calidad de letra muerta".

"Creo que el Estado y la sociedad deberíamos estar profundamente preocupados. Primero, para que estas normas que ya existen, realmente puedan ser llevadas a la práctica, pero además, para revisar todo nuestro aparato legislativo y conquistar la verdadera dignidad de los pueblos indígenas".

"Uno de los temas más importantes, a los cuales la Comisión Nacional se ha dedicado, es encontrar las reglas que permitan una cierta armonía entre el derecho consuetudinario de los indígenas y el derecho federal o local. Ciertamente en el derecho consuetudinario indígena hay elementos de una gran sabiduría, pero varias de esas normas transgreden derechos fundamentales internacionalmente reconocidos. Ahí está este dolorosísimo caso de las expulsiones por razones religiosas en comunidades de Chiapas y Oaxaca; a las comunidades indígenas tenemos que hacerles conscientes de que este derecho consuetudinario, como lo establece el convenio 169 de la OIT, no puede violar estos derechos humanos que se han reconocido a nivel internacional".

Pese a ser expuesto en 1995, toca uno de los factores disruptivos actuales más lacerantes en las comunidades de indígenas tzotziles en Chiapas, dado que aún las leyes federales y estatales no sancionan la intolerancia religiosa. En este sentido coincidimos en que el derecho consuetudinario indígena no puede seguir violando derechos humanos fundamentales, de ahí que mediante el diálogo permanente con los diferentes actores, sea prioritario armonizar el derecho consuetudinario al derecho federal y estatal, dado que estamos en presencia de un poder hegemónico y no jurídico.

Por su parte el abogado Ebecio Martínez Ramírez, fue puntual al señalar que;

> "los casos de abusos contra indígenas en lo individual y en lo colectivo son constantes, indignantes y cada día más abundantes, pero la situación se agrava ya que no solamente están desprotegidos, sin que sufren una terrible discriminación. Resultado de la intolerancia política, religiosa y cultural en que vivimos".

Si ha este hecho agregamos que esta intolerancia proviene directamente de las diferentes autoridades tzotziles, el problema toma otras dimensiones y en donde el indígena tzotzil queda en total estado de indefensión. Ahora bien, independientemente de la posición que se asuma, es evidente que tanto el movimiento zapatista como los Acuerdos de San Andrés, en nada cambiaron la situación respecto de la intolerancia religiosa de las comunidades tzotziles. Es claro que el propio alcance de estos acuerdos es mucho más amplio, no obstante, desde el contenido de los mismos observamos que la intolerancia religiosa no aparecía como un tema de importancia sustantiva para el EZLN y el Estado.[84] El hecho de sucederse un acuerdo amplio con las comunidades indígenas, aparecía como histórico, ya que por primera vez la "voz indígena" era considerada para acceder a reformas constitucionales con su participación. Este proceso iniciado en 1994 trajo como consecuencia reformas constitucionales en el 2001, y que pese a no ser aceptadas tanto por el EZLN, el CNI y varios actores políticos, fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto del 2001. El decreto adiciona un segundo y tercer

---

[84] Véase por ejemplo, *CONAI; San Andrés, marco jurídico y normativo del diálogo y negociación*. Serie Senderos de la Paz, Cuaderno No.2., México, 1999.

párrafos al artículo 1°, se reforma el artículo 4°., y se adiciona un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115.

En el último párrafo del artículo 1° se establece queda prohibida toda clase de discriminación, incluidas las religiosas y de opinión, sin embargo en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles esta garantía constitucional aparece de nueva cuenta como letra muerta dado que el indígena tzotzil converso al protestantismo siguen en Estado de indefensión.

En el artículo 2° apartado "A" la Constitución reconoce y garantiza diversos aspectos en materia de autonomía, sin embargo en la fracción II queda claro que esta tendrá que respetar las garantías individuales y los derechos humanos, hecho que en la práctica las diferentes autoridades comunales de indígenas tzotziles soslayan. Este hecho se agravará dado que al no estar sancionada la intolerancia religiosa en el derecho positivo mexicano y ser un "sistema normativo" en la comunidad, las garantías aludidas seguirán siendo letra muerta. Por su parte en la fracción VIII se dice, "Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sea parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta constitución...", pero, ¿Esta penada la expulsión indígena por motivos religiosos?. Bajo esta perspectiva al recurrir el indígena desplazado a la justicia del Estado, no puede aplicar ninguna sanción a la "autoridad" comunal expulsadora, dado que al tomar en cuenta las costumbres, estas ya han "legalizado" la intolerancia religiosa como un San Juan Chamula.

En el apartado "B" del mismo artículo segundo las diferentes autoridades federales, estatales y municipales deberán "velar por el respeto de sus derechos humanos..." (Fracción VIII), razón por la cual será menester el observar realmente que hacen estas autoridades en la materia, dado que hasta la fecha estos derechos humanos del indígena tzotzil converso al protestantismo sistemáticamente siguen siendo olvidados.

Ahora bien, el aspecto religioso hoy en día sigue causando diferentes posiciones, que sin embargo distan mucho de poder tener un acercamiento que propicie una libertad de conciencia. Como fue señalado, pese a existir ordenamientos de carácter nacional e internacional que regulan las actividades religiosas, la intolerancia religiosa en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles sigue presente, así es por demás evidente que la presencia del protestantismo en las comunidades toztziles ha replanteado la discusión en torno a la coexistencia del derecho positivo mexicano y el derecho consuetudinario indígena. [85]

Las contradicciones y conflictos sociales aparecen asociados en otras dimensiones de la vida comunal como lo es el aspecto económico, político y sociocultural, los cuales aparecen entrelazados y provocan que los conflictos comunales adquieran una adecuación transfigurada, en donde las expulsiones indígenas rebasan la dimensión estrictamente religiosa: el caso de Acteal es un ejemplo lacerante de este hecho. En este sentido es adecuado tipificar estas

---

[85] Durand. A. C. H., 1998 *Derecho Nacional, Derechos Indios y Derechos Consuetudinario Indígena.* Primera Edición, UACH-UAM, México.

expulsiones comunales como "supuestos motivos religiosos", dado que en realidad ocultan otro tipo de contradicciones existenciales en la comunidad. La organización político-religiosa tradicional de las comunidades indígenas, en muchos casos ya no responden a las expectativas de sus actores, por ello el protestantismo les ha dado la oportunidad de renovar liderazgos y formas de representación que lo tradicional impide.

La actividad religiosa adquiere una significación disruptiva del orden político tradicional, dado que incluso pueden atentar contra determinadas expresiones culturales de la comunidad, además de afectar intereses de autoridades y grupos económicos locales. La compleja realidad indígena sigue planteando un dilema ético y político para la sociedad y el Estado mexicano; ¿Cómo conciliar la vigencia de un orden jurídico federal con las normas derivadas de los usos, costumbres y tradiciones de las comunidades indígenas?. *En síntesis, el problema de fondo es la compatibilidad entre las normas e instituciones derivadas de las tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas, y por el otro, el sistema jurídico federal y estatal.*

IV.4.- La Intolerancia Religiosa Indígena.

IV.4.1.- La intolerancia religiosa.

La intolerancia religiosa ha sido el arma fundamental para justificar el poder de las autoridades comunales a través del sistema de cargos, que en todos los casos maneja la organización político-religiosa en función de controlar la vida económica y sociocultural de la comunidad.

"Esto provoca un choque entre los nuevos hábitos religiosos y éticos que adoptan los conversos a los intereses generales de la comunidad y los particulares de sus caciques....Estos hábitos "amenazan" a la comunidad básicamente a través de tres renuncias: la renuncia al pago de impuestos para el mantenimiento del ciclo festivo, la renuncia- en consecuencia la participación en las fiestas y en el sistema de cargos tradicionales y la renuncia al consumo de bebidas alcohólicas o a la compra de "candelas" (velas), profusamente utilizadas en las ofrendas a los santos de la comunidad".[86].

Bajo esta perspectiva el problema se presenta de manera tridimensional, a saber: Primero, la defensa de "la costumbre" por parte de las autoridades indígenas llamadas "tradicionalistas", en contra de los indígenas conversos al protestantismo llamados "evangélicos", lo cual ha provocado la expulsión comunal por supuestos motivos religiosos. Segundo, el problema "legal" que este proceso implica, es decir, las expulsiones por supuestos motivos religiosos apelan al derecho consuetudinario de la comunidad, aspecto no incorporado en sustancia en el derecho positivo mexicano. Tercero, la discusión en torno a la autonomía indígena, en donde figuran propuestas desde la creación de regiones autónomas pluriétnicas, hasta la autodeterminación comunal.

En el primer plano, el problema aparece como una condición necesaria en defensa de la "costumbre", en donde ninguna autoridad externa a la comunidad debe ni puede intervenir, sin embargo, este hecho supone la expoliación sistemática e incondicional determinado núcleo indígena tzotzil, a través del "sistema de cargos". En el segundo plano, el problema que enfrentamos se ubica en dos aspectos centrales: la creciente demanda por el pleno respeto a las formas de organización de las comunidades indígenas y la

---

[86] Cantón, *op.cit.* pp. 157-160.

vigencia del estado de derecho y el respeto de las garantías individuales de los disidentes. En el tercer plano, el problema se enfrenta al establecimiento real y concreto de la llamada autonomía indígena cuyas definiciones, propuestas y contenidos aparecen inconsistentes con todos los hechos y principios reguladores existentes en las comunidades tzotziles.

En el contexto tridimensional del problema subyace, sin embargo, lo que se considera como la génesis del problema estructural tzotzil: Desarrollo y conformación de un grupo de indígenas que detentan el poder económico, político y sociocultural de la comunidad, grupo que afianza y ratifica su poder a través del "Sistema de Cargos"; Que la disidencia religiosa, política y económica es reprimida por medio de la expulsión comunal por motivos religiosos; Que el converso tzotzil al protestantismo figura como la respuesta espiritual, económica y política a la continúa expoliación por parte de las autoridades "tradicionales", en donde la defensa de "la costumbre" aparece como la expresión nítida de querellas, que van más allá de las meramente religiosas.

El indígena tzotzil cambia su forma de organización religiosa, por la carga económica que representa el mantener los usos, costumbres y tradiciones comunales a través del llamado sistema de cargos. Ante esta realidad el indígena tzotzil busca no solamente mejores condiciones de vida, sino evitar ser el mercado cautivo que el sistema de cargos implica. Así una de las formas que el indígena tzotzil encontró para evitar su deterioro económico "mas allá de la subsistencia", ha sido el optar por una religión que no implique gastos y la

permanente sujeción a los dictados de las autoridades, las cuales bajo el amparo de defender "la costumbre" expulsan al tzotzil de su comunidad por supuestos motivos religiosos.

En el segundo, la libertad de conciencia aparece garantizada tanto constitucionalmente como en la suscripción de convenios y acuerdos de carácter internacional. Lo anterior viene a complicarse cuando a través de la confrontación del hombre occidental - hombre indígena se acentúan aún más las diferentes cosmovisiones. Si esta dualidad analítica-insoluble persiste hasta hoy en día; ¿cómo explicar por ejemplo, que el EZLN pretenda elevar a rango constitucional los Acuerdo de San Andrés, cuando es del mundo occidental?

Es irrefutable el hecho de que el DCI ha permitido a las comunidades indígenas subsistir ante el ladino y el occidente, sin embargo el hecho no puede ser eterno o inmutable El indígena tzotzil de hoy no es el mismo al del siglo XVIII, XIX o del XX, en lo individual como en lo colectivo han evolucionado, han incorporado a su cosmovisión elementos "occidentales" que les son consustanciales en su devenir histórico y que pese a ello, esto no significa una transmutación de cosmovisión. La dialéctica del tiempo y los procesos sociales que esto implica, no pueden soslayar que el indígena tzotzil puede transformar su organización, política y socio cultural, sin que en ello exista mediación y "autorización" del hombre occidental.

Ahora bien, ante el antagonismo analítico anteriormente señalado, nosotros optamos por el término de coexistencia, en donde pese al mundo globalizado tanto el hombre occidental como el hombre indígena pueden actuar e interactuar. Como señala Walzer,

"... la coexistencia pacífica de grupos humanos con diferentes historias, culturas e identidades, comienza aceptando que la coexistencia pacífica... es siempre una buena cosa. " [87] Lo anterior considerando que "Son los practicantes de la persecución religiosa, de la asimilación forzosa, de las guerras de las cruzadas y de "la limpieza étnica" quienes necesitan autojustificarse, y normalmente no lo hacen defendiendo lo que están haciendo, sino negando lo que hacen." [88]

Pero, "tampoco podemos decir que la neutralidad del Estado y la asociación voluntaria, ..., sea la única o mejor manera de abordar el pluralismo religioso y étnico. Es buena, se adapta a la experiencia que han tenido las agrupaciones de protestantes en cierto tipo de sociedades pero, más allá de esas experiencias y de esas sociedades, su posible alcance se tiene que argumentar y no se puede aceptar simplemente sin más discusión." [89]

En este sentido, aceptar que la intolerancia religiosa que viven las comunidades de indígenas tzotziles es consustancial a su derecho consuetudinario, es un argumento inconsistente con la propia existencia dignidad del mismo indígena tzotzil.

"Las formas de coexistencia nunca se han debatido con tanta amplitud como en la actualidad, porque la inmediatez de la diferencia, el encuentro cotidiano con la otredad nunca ha experimentado un tan alto grado." [90]

Hoy podemos observar a infinidad de indígenas conversos al protestantismo, que el hecho no implicó dejar de ser indígenas tzotziles, es decir, persiste el sincretismo que caracterizó a las diferentes comunidades indígenas a raíz de la conquista. Así y pese a la conversión religiosa forzosa del indígena al catolicismo, este hecho no implicó dejar de ser indígena ni mucho menos el conservar ciertos usos, costumbre y tradiciones. [91]

---

[87] Walzer, M. 1998. *Tratado sobre la tolerancia*. Ed. Paidos, 1ª edición, Barcelona, España, p. 16.
[88] *Ibidem*, p. 16.
[89] *Ibid*, p. 17.
[90] *Ib*, p. 20.
[91] Lorenzen, D. 1982. *Cambio religioso y dominación cultural; el impacto del Islam y del cristianismo sobre otras sociedades*. Primera edición. El Colegio de México, México.

Uno de los argumentos más importantes del DCI, es aquel referido a mantener su cosmovisión del mundo la cual a través de la transmisión oral, se han conservado desde la conquista y hasta la fecha. Sin embargo un hecho irrefutable es que la religión católica no es mesoamericana, sino proveniente del mundo occidental, de ahí que al considerar en el DCE a la religión católica como parte de su cosmovisión, sea simplemente aceptar que el mundo occidental está presente en el aspecto religioso en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles. En este mismo sentido aparece como hecho irrefutable, que en el Sistema de Cargos ningún Santo Patrono sea de origen mesoamericano, sino todos fueron impuestos por el catolicismo colonizador.

> ".. las comunidades en lo esencial son cerrada, imponen una u otra visión de la ortodoxia religiosa y mantiene un modo de vida tradicional. Es la medida en que están protegidos de las formas más severas de persecución y que se les permite dirigir sus propios asuntos, las comunidades de esta clase tiene un extraordinario poder de permanencia. Pueden ser muy severas con los individuos que le apartan de la norma, a quienes consideran como una amenaza a la cohesión y, a veces, a la propia supervivencia de la comunidad." [92]

Este proceso es justamente el que al amparo de la tradición, propicia que la intolerancia religiosa aparezca como una forma "natural" de su existencia. En el momento en que estas comunidades dejan de ser cerradas y se amplia la coexistencia con otras formas de organización económica, política y sociocultural, el indígena obviamente trata de transformar su condición, hecho que en la práctica como una decisión individual aparece casi como imposible.

> "Donde el pluralismo es un hecho social, como lo es habitualmente, algunos de los grupos competirán con otros a la hora de conseguir conversos o defensores entre individuos no comprometidos o entre quienes hayan abandonado sus compromisos. Sin embargo, su objetivo básico consiste en mantener un cierto modo de vida entre sus propios miembros, reproducir en las generaciones futuras su cultura y su fe."[93]

---

[92] *Ibidem*, p. 31.
[93] *Ibid*, p. 25.

IV.4.2.- Los Derechos Humanos.

Ahora bien, como anteriormente fue señalado, con las recientes modificaciones constitucionales en materia indígena, el problema de la intolerancia religiosa y por ende, las expulsiones comunales del converso al protestantismo, no parece tener visos de solución, antes bien tiende a legalizarlas. Así en el artículo 2, inciso A, fracción II se dice, "Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos...". Pues bien al no estar sancionada la intolerancia religiosa en el derecho positivo mexicano y ser un "sistema normativo" en la comunidad, las garantías individuales y los derechos humanos seguirán siendo letra muerta como en la actualidad.

En la fracción VIII se dice, "Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sea parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres especificidades culturales...". ¿Esta penada la expulsión indígena por motivos religiosos?. En este sentido al recurrir el indígena desplazado a la justicia del Estado, no puede aplicar ninguna sanción a la "autoridad" comunal expulsadora, dado que al tomar en cuenta las costumbres, estas ya "legalizaron" la intolerancia religiosa como en Chamula.

En este sentido es importante recordar que existen ordenamientos de carácter nacional e internacional que protegen la libertad religiosa, tal es el caso del convenio sobre pueblos indígenas y tribales.[94]

Con lo cual queda aún de manifiesto que no solamente se violan los derechos humanos de los indígenas tzotziles en el terreno internacional, sino que pese a ser considerados en le artículo 24 constitucional, las diferentes comunidades indígenas no pueden hacer valer sus. A mayor abundamiento encontramos que en la Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas. [95]

Es claro que los derechos humanos son protegidos individual y colectivamente para profesar la religión que se quiera, sin embargo con el socorrido derecho consuetudinario muchas comunidades de indígenas tzotziles siguen experimentando las expulsiones por buscar la libertad de conciencia. En este sentido la libertad religiosa, el respeto a los derechos humanos y la dignidad indígena son violentados por sus propias autoridades.

Este hecho fue ampliamente reconocido en el foro sobre Derechos Humanos de las comunidades Indígenas[96], lugar en donde el coordinador de asesores[97] del entonces Comisionado para la Paz y Reconciliación en Chiapas, señalo que,

> "la lucha por los derechos humanos es la lucha de los pueblos en su búsqueda por encontrar opciones normativas, racionales, civilizadas,

[94] Convenio 169 de la OIT, Ginebra, 1989.
[95] Aprobada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en su sesión 1278 celebrada el 18 de septiembre de 1995.
[96] Comisión de Derechos Humanos de la H. Cámara de Diputados, 18 de mayo de 1995.
[97] Dr. Walter Velez Taboada.

social y jurídicamente aceptables a la problemática de los conflictos entre las personas y los aparatos de poder, sea éste gubernamental, político o económico..., se puede decir que eta lucha comprenden dos grandes momentos: La defensa de los derechos de las personas, en tanto que individuos, y el momento del reconocimiento de los derechos grupales entre los cuales están los derechos humanos de los indígenas... En vigor, los derechos culturales no son derechos de grupo, cualquiera que sea el significado que se le dé a este término, puesto que ningún grupo los puede tener y ejercer en contra del individuo..., muchas de las consideraciones de tipo legal y a existen, de instrumentos legales tanto en el plano nacional como internacional, (sin embargo), todavía hoy son letra muerta para nuestras comunidades indígenas...".

Bajo esta perspectiva el problema no es reconocer la existencia de la intolerancia religiosa indígena, tampoco el seguir diseñando normas para que se respeten los derechos humanos en la materia, dado que esto último ya existe. El reto es armonizar de manera urgente el derecho positivo mexicano y el llamado derecho consuetudinario indígena, pero este proceso ni con mucho será a corto o mediano plazo, de ahí la necesidad de realizar una especie de "convenio de tolerancia religiosa" entre católicos y protestantes.

En este convenio las partes tendrían derechos y obligaciones, las cuales señalarían sanciones previamente concensadas y que la autoridad estatal y federal (gobernación) aplicarían, además de vigilar de manera permanente su aplicación. Este proceso daría la oportunidad de ir incorporando todos aquellos elementos del derecho consuetudinario a las diferentes legislaciones estatales y federales, asimismo implicaría un diálogo permanente con los actores y sobre todo, se tomarían en cuenta sus opiniones para poder legislar en la materia. *Considero que este diálogo permanente sería el principio fundamental para avanzar en la legislación indígena, en donde a través de la participación activa ante hechos reales y concretos, serían ellos los arquitectos de su propio destino y en donde ante la eventual incorporación en las legislaciones estatales y*

federales no se tendrán rechazos fácticos por imposiciones, es decir, dejarían de ser letra muerta.

> "Entendida como una actitud o un estado mental, la tolerancia cubre cierto número de posibilidades. En la primer de ellas es perciben sus orígenes en la práctica de la tolerancia religiosa durante los siglos XVI y XVII, y consiste simplemente en una aceptación resignada de la diferencia para intentar mantener la paz. Durante años y años los pueblos se ha matado unos a otros y, por suerte, finalmente se inicio cierto agotamiento: a esto le llamamos tolerancia. "...Una posible segunda actitud es pasiva, relajada, indiferentemente positiva ante las diferencias, toma todos los tipos y variantes para hacer un mundo,. Una tercera es el resultado de cierto tipo de estoicismo moral: reconocer por principio que los otros tienen derechos, incluso aunque ejerciten esos derechos en formas que nos resulten formas poco atractivas. Otra cuarta actitud expresa apertura hacia los otros, curiosidad, quizás incluso respecto, voluntad de escuchar y aprender."[98]

Es menester señalar que recientemente ante el triunfo de un no católico en la gubernatura de Chiapas, Pablo Salazar; el problema supuestamente religioso tiende a complicarse. Por un lado los católicos tradicionalistas sostienen que " no le temen ni a Dios porque si viene a matarnos nos morimos todos", el respeto a los usos y costumbres "..es la paz de todos los municipios; Cuando San Juan Chamula se levanta, se levantan los demás municipios de los altos de Chiapas. Por su parte los protestantes señalan que " se abre un panorama muy positivo para que se firme un acuerdo entre los grupos en pugna, porque ahora las cosas dan un giro total, estamos ante la posibilidad de que Chamula (símbolo de la intolerancia religiosa), ya no tenga el control total", es decir, para los protestantes " si habrá solución al problema porque Pablo va a aplicar la ley, que es lo que los gobiernos priístas no han hecho"[99].

---

[98] Walzer, *op.cit.*, pp. 25-6

[99] La Jornada, Diario, Septiembre 4 de 2000, p.31.

Si el gobierno federal y estatal de Chiapas no establecen un diálogo permanente con los diferentes actores indígenas, como un proceso de inclusión del derecho consuetudinario indio a las legislaciones estatal y federal, las perspectivas disruptivas de las comunidades Tzotziles, por medio del sistema de cargos implicarán mucho más expulsiones por supuestos motivos religiosos, en donde tendencialmente la extinción del indígena será por el indígena mismo.

Ahora bien, si los derechos colectivos en las diferentes comunidades indígenas son superiores a los derechos individuales, [100] como hacer respetar y proteger los derechos humanos de las minorías de indígenas tzotziles desplazados por su libertad de conciencia. Este hecho implica soslayar que justamente para proteger a las minorías, es que aparecen los derechos humanos para su protección.

Es claro que el derecho consuetudinario no protege a ningún tipo de minoría hacia el interior de la comunidad, sin embargo lo paradójico es que hacia el exterior la minoría nacional (comunidad) demanda el respeto a sus derechos humanos ante el mundo occidental, (por ejemplo, convenio 169 de la OIT). De ahí que, si no es el mundo occidental el responsable de proteger lo derechos humanos del indígena tzotzil desplazado, la autoridad comunal y su derecho consuetudinario, no lo harán. Lo contrario supondría la creación de reservaciones indias al estilo norteamericano, evitando así la intromisión del hombre y autoridad occidental.

---

[100] Durand, A. C. H., 2001, *Crítica a los Derechos humanos en un mundo unipolar* ", en Altamirano . revista del H. Congreso del Estado de Guerrero, año 4, segunda época, nov-dic. No. 23, pp. 22 y 25.

Insistimos, no se está en contra del DCI ni mucho menos se plantea la desaparición, lo que sostenemos es que este derecho consuetudinario debe de plasmarse en documentos por la propia comunidad para darlos a conocer tanto internamente como al mundo occidental. Este proceso implicaría que todo aquello que atente contra la dignidad y derechos fundamentales del indígena, con los indígenas conversos al protestantismo sea discutido y concensado con las diferente autoridades comunales.

Actualmente ante las expulsiones comunales por supuestos motivos religiosos, son atendidos por la Secretaría de Gobernación, la cual a través de la negociación con las partes (católico-protestanes), hacen posible llegar a una acuerdo de tolerancia y retorno de los desplazados. Pues bien, este tipo de acuerdos son los que se pueden ir incorporando en las leyes estatales y federales, hecho que propiciaría dejar a salvo del DCI en todo aquello en lo que no se oponga a la Constitución del país en materia de derechos individuales.

Esta propuesta tiene como fundamento el reconocimiento de la coexistencia de visiones del mundo distintas, además de que en definitiva se avanzaría en el reconocimiento de un tipo de cultura específico, en la cual el Estado sin dejar de velar por todos los mexicanos, tendría la responsabilidad de cuidar este tipo de especificidad. La primera gran oportunidad para acceder a lo anterior, se presentaría en la elaboración de la ley reglamentaria motivo de las recientes modificaciones constitucionales en materia indígena (publicada en el D.O.F el 14/08/2001), la cual concensada con las diferentes comunidades indígenas, permitirá un respeto integral de la misma; este respeto se fundamentaría tanto en la palabra como en el compromiso escrito por las

diferentes autoridades comunales. Un deber y obligación del Estado y por ende de la sociedad mexicana, es velar por el respeto y cuidado de las minorías de las minorías, es decir, familias de indígenas tzotziles conversos al protestantismo, dado que al no hacerlo los condenamos a un estado de indefensión total. Todo lo anterior no implica que las diferentes comunidades indígenas del país y sus autoridades, dejen de ejercer sus derechos constitucionales, antes bien el estado deberá vigilar junto con los gobiernos estatales que así sea. Infraestructura e instituciones existen para ello, el problema será que exista la voluntad política y el compromiso real con todas las comunidades indígenas del país. El hecho de que la defensa a los derechos humanos provenga del mundo occidental, no debe ser pretexto para la indefensión de los derechos humanos indígenas, ya que por medio de la coexistencia de éstos, dos ordenes distintos, DCI-DPM, pueden evitase el seguir soslayando querellas por la libertad de conciencia religiosa del indígena tzotzil.

En síntesis diremos que es un hecho que durante y posterior a la conquista española, el indígena tzotzil ha estado permanentemente expuesto al control y por ende sumisión de caciques, principales, autoridades municipales, estatales y federales en donde son expoliados en lo económico y obligados a no decidir en materia política y sociocultural. En este sentido generación tras generación, han sido trasmitidos ciertos valores de orden tanto culturales como de usos y costumbres. Sin embargo, el decidir individualmente un cambio ha sido vedado en las comunidades indígenas, es decir, se les obliga a respetar usos y costumbres que el propio indígena rechaza y pese a ello, las mismas

autoridades o representantes comunales persisten en imponer. Si bien el sistema de cargos puede ser analizado a partir del estructural-funcionalismo o del mesoamericanismo, el análisis desarrollado en cualquiera de los dos paradigmas tiene como resultado el rechazo del indígena protestantes al sistema de cargos, o sea, no es privativo de una sola corriente.

El indígena tiene el derecho a elegir su creencia religiosa, que sigue estando prohibida, solamente que hoy no es una imposición externa, sino propiciada y refuncionalizada por sus propias autoridades comunales. Esta última sigue argumentando que la libertad de elegir atenta contra la cohesión y tradiciones comunales, sin embargo, existen pruebas palpables de otras comunidades tzotziles en donde pese a existir la libertad religiosa, la comunidad funciona sin problemas; un ejemplo de ello sería Chenalhó. El confundir la material con lo espiritual sigue propiciando fuertes problemas interétnicos entre tzotziles, ya que el problema de fondo es que un sector de la comunidad rechaza el sistema de cargos de carácter estrictamente religioso, más no material, es decir, el indígena participa en las mejoras comunales como drenaje, agua, luz, pavimentos, carreteras, etc. como parte del bien comunal, situación que muchas autoridades rechazan dado que el dejar el sistema de cargos implica mermar la economía de los caciques indígenas por la venta de aguardiente, velas, flores y refrescos entre otros. El "mito"[101] de la

[101]. Siguiendo a Campbell el mito tiene cuatro funciones la mística, la cosmológica, la pedagógica y la sociológica. Esta última para el autor significa " fundamentar y validar un cierto orden social. Y aquí es donde los mitos varían enormemente de un lugar a otro. Puedes tener toda una mitología para la poligamia.... para la monogamia. Cualquiera de las dos pueden estar bien. Es esta función sociológica del mito la que se ha impuesto es nuestro mundo .... y ya está anticuada. "Campbell, J. 1999. *El Poder del Mito*, Emecé Editores, 6ª reimpresión, Argentina p. 65.

desintegración comunal del indígena tzotzil hoy se derrumba por su propio peso, máxime cuando existen comunidades que tendencialmente han armonizado la libertad de conciencia con la participación activa en el desarrollo comunal en lo económico, político y sociocultural. Las modificaciones constitucionales en materia indígena no van a solucionar el problema de la intolerancia religiosa, antes bien los legalizarán. En este sentido pensar que se erradicarán usos y costumbres "malas", simplemente es una falacia.

CAPÍTULO V

La Conversión del Indígena Tzotzil al Protestantismo

En este capítulo buscaremos dar respuesta a la interrogante central de nuestra investigación; ¿por qué el indígena tzotzil cambia de religión, cuando se supone que la defensa de los usos, costumbre y tradiciones comunales son parte fundamental de su existencia e identidad?

Para lograr lo anterior, en el análisis del proceso de conversión religiosa del indígena tzotzil al protestantismo, tomaremos como guía heurística la propuesta metodológica de Lewis R. Rambo[1] por considerarla muy adecuada para exponer nuestro trabajo.

V.1.- Marco Referencial.

V.1.1.- El Concepto de Conversión.

La palabra conversión proviene del latín *"conversio"* que significa "dar la vuelta", en este sentido la conversión aparece como la acción y efecto de convertir o cambiar. Sin embargo, para L.R. Rambo la palabra conversión puede significar varias cosas:

---

[1] Rambo, R. L., 1993. *Psicosociología de la Conversión Religiosa.* Ed. Herder, 2ª edición, Barcelona, España. En donde señala siete fases para el análisis de la conversión religiosa: contexto crisis, búsqueda, encuentro, intersección, compromiso y consecuencias.

"Podrá significar simplemente el cambio desde la ausencia de un sistema de fe a un compromiso de fe, de una afiliación religiosa con un sistema de fe a otra, o de una orientación a otra dentro de un mismo sistema de fe. Podrá significar un cambio en la orientación de uno mismo hacia la vida, pasando de los temporales de la superstición a la providencia de una deidad; el cambio de la confianza en la rutina y el ritual a una más profunda convicción de la presencia de Dios; de la creencia de una deidad amenazadora, que castiga y enjuicia, a una que es amor y soporte, y desea el máximo bien. Podrá significar una transformación espiritual de la vida, de ver al mal o al engaño asociados a todas las cosas de "este" mundo a contemplar la creación como una manifestación del poder y la beneficencia de dios; de buscar la gratificación personal al convencimiento de que el gobierno de dios es lo que da plenitud de los seres humanos, a la anulación personal de esta vida par obtener la gloria después. Podrá significar un cambio radical de valores que puede llevar a los espiritualmente indiferentes a un nuevo nivel de intensa implicación, compromiso y responsabilidad."[2]

En este sentido para el autor ".. conversión significa venir e ir hacia nuevos grupos religiosos, modos de vida, sistemas de creencias y modos de relacionarse con una deidad o con la naturaleza de las cosas."[3] El argumento del autor es que en todo ser humano existe un anhelo sistemático por alcanzar la plena significación que se asocia a una nueva vida, un nuevo amor, nuevos principios. Así "La conversión religiosa ofrece esta esperanza y proporciona esta realidad a millones de personas"[4] Sin embargo es importante señalar que el proceso de conversión difiere de una persona a otra, de comunidad a comunidad ".. pero las necesidades innatas de explicación y renovación son universales, y la atracción que ofrece la posibilidad de una transformación es tentadora."[5]

Ahora bien, en el proceso de conversión religiosa intervienen no solamente los principios de una determinada religión en la ideología del ser humano, sino toda una serie de hechos, expectativas, instituciones,

---

[2] *Ibidem*, p.23.
[3] *Ibid*, p.24.
[4] *Ib*, p. 25.
[5] *Ib*, p. 25.

orientaciones, etc., es decir, elementos que operan de manera dinámica en el entorno de un individuo y por ende, en la comunidad. De ahí que para Rambo la conversión religiosa sea un proceso en el tiempo y no un suceso singular, en donde dependiendo del contexto social aparece influenciada por una matriz de relaciones, expectativas y situaciones. Sin embargo, los factores que intervienen en el proceso de conversión son múltiples, interactivos y acumulativos, es decir, no existe una sola causa de conversión ni mucho menos un solo proceso y consecuencia.[6]

A partir de la definición que el autor hace de la conversión religiosa, es necesario establecer una distinción importante entre las aproximaciones normativas y descriptivas. En el enfoque,

> ".. normativo, una conversión genuina se formula de acuerdo a las convicciones teológicas de una tradición particular. La tradición es específica en la elaboración de lo que se espera o se requiere de la conversión para que sea valida."[7] Este enfoque normativo supone que la conversión primero tiene que ser probada, es decir, que el individuo demuestre una convicción "genuina" a la orientación religiosa que pretende acceder de lo contrario no podrá ser aceptado en el grupo. Por su parte "El enfoque descriptivo de la conversión, busca delinear el contorno del fenómeno, preocupándose poco de lo que la ideología del grupo dice que está sucediendo. El tratamiento descriptivo observa la naturaleza del proceso."[8]

En este sentido el autor explorará las variedades de la conversión en lugar de aplicar una perspectiva teológica específica. Esta distinción es importante dado que de no hacerlo así, solamente se tendría que analizar a una sola orientación protestante, cuando en realidad en las diferentes comunidades indígenas concurren los pentecostales, presbiterianos, nazarenos, etc. que pese a ser todas de corte protestante, tiene su

---

[6] *Ib*, p. 27.
[7] *Ib*, p. 28.
[8] *Ib*, p. 28.

especificidad. Por lo anterior al concentrarnos en el enfoque descriptivo estaremos en la posibilidad de abordar la conversión religiosa como un proceso de cambio dinámico y polifacético, ya que "para algunos, este cambio es abrupto y radical, para otros, es gradual y muy sutil en sus efectos sobre la vida de la persona".[9]

El fundamento para optar por el enfoque descriptivo es que en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles, concurren diferentes orientaciones religiosas tanto católicas como protestantes, además de que la conversión del indígena tzotzil no solamente se sucede, por ejemplo, a los presbiterianos o pentecostales, sino que dependiendo de la propia actividad misionera los resultados de reclutamiento son diferentes.

> "Es imperativo que los estudiosos de la conversión la conozcan como un fenómeno variable sometido a las demandas estructurales, ideológicas, teológicas y personales tanto de los proselitistas como de los potenciales conversos."[10]

Al considerar que la conversión religiosa es un proceso y no un hecho puntual, es menester observar que la conversión se estructura por una determinada orientación religiosa y por los deseos, expectativas y aspiraciones del potencial converso.

> "El proceso de la conversión es producto de las interacciones entre las aspiraciones, necesidades y orientaciones del converso, la naturaleza del grupo al que va a convertirse y la particular matriz social en el que este proceso está tendiendo lugar."[11] Por ello, "... el estudio de la conversión debe incluir, como mínimo, lo siguientes cuatro componentes: sistemas culturales, sociales, personales y religiosos." Asimismo, "Para que la conversión[12] sea entendida en toda su riqueza y complejidad se debe tener en cuenta la antropología, la sociología, la psicología y los estudios religiosos."
>
> "Así, los psicólogos tienden a centrarse principalmente en el individuo concreto que está convirtiéndose; los sociólogos tienden a ver la conversión como el resultado de fuerzas moldeadas y

---

[9] *Ib*, p. 29.
[10] *Ib*, p. 29.
[11] *Ib*, pp. 29-30.
[12] *Ib*, p. 30.

desencadenadas por instituciones y mecanismo sociales, y la persona religiosa enfatiza la influencia dominante de dios, minimizando el impacto de otros factores."[13]

Sin embargo al considerar al indígena tzotzil como el eje central de la conversión, es de observar que los cambios en sus pensamientos, sentimientos y actos caen en el dominio de la psicología.

Por ello "Podemos empezar teniendo en cuenta la ideología religiosa que modela el proceso de conversión, y las instituciones religiosas que son a menudo la matriz en las que la conversión tiene lugar."[14]

Es importante precisar que la conversión religiosa es fundamentalmente teológica y espiritual, sin embargo el hecho no implica soslayar que existen otros factores, pero para el converso el sentido, significación y objetivo son de carácter espiritual. La psicología considera la transformación del yo, la conciencia y la experiencia, tanto en sus aspectos objetivos como subjetivos, en este sentido la psicología teórica enfoca el fenómeno de la conversión bajo cuatro perspectivas centrales; psicoanalítica; conductivista; humanista y transpersonal; social y congnitiva.

En la perspectiva psicoanalítica, se centran en la dinámica emocional interna, y en especial en el modo en que ésta se refleja en las relaciones entre padre e hijo. En la conductista, enfatizan el comportamiento de la persona, y juzgan el grado de congruencia entre su comportamiento y las recompensas a los castigos del ambiente social inmediato. En la perspectiva humanista y transpersonal, se acentúan el modo en el que la conversión proporciona a la persona una más plena autorealización, resaltando las consecuencias beneficiosas que de ella resultan. Finalmente

---

[13] *Ib*, p. 31.
[14] *Ib*, p. 34.

la perspectiva social y cognitiva, examina el impacto de las influencias interpersonales e intelectuales sobres los individuos y los grupos.[15]

Ahora bien, es menester señalar que el proceso de conversión es muy diferente bajo distintas circunstancias históricas, de ahí que para L.R. Rambo, existan diferentes tipos de conversión; un tipo ideal, apostasía o defección, intensificación, afiliación, transición institucional y cambio de tradición.[16]

De particular importancia para nuestro objeto de estudio son la apostasía y el cambio de tradición, dado que la primera aparece como el rechazo de una tradición religiosa o de sus creencias, por parte de sus antiguos miembros. Mientras que le cambio de tradición supone el paso de un individuo o un grupo, de una de las grandes tradiciones religiosas a otra. En este sentido, el "cambio de un modo de ver el mundo, un sistema ritual, un universo simbólico y un modo de vida a otro es un proceso complejo que a menudo tiene lugar en el contexto de contactos y conflictos entre culturas."[17] Por otro lado para L.R. Rambo[18] por lo menos existen seis motivos de la conversión; intelectual, místico, experimental, afectivo, revivalista y coercitivo.

En la conversión intelectual el individuo busca conocimiento sobre temas religiosos o espirituales a través de textos, televisión, artículos, etc., que suponen un contacto social significativo. La conversión mística, es considerada el prototipo de conversión, inducida por visiones, voces o

---

[15] *Ib*, pp. 32-33.
[16] *Ib*, pp. 36-37.
[17] *Ib*, p. 37.
[18] Se apoya en los estudios de J. Lofland y N. Skonovd, *Conversión Motifs*, Journal for the Scientific Stuyy of Religión, 1981, pp. 373-385, páginas de las citas 38-39.

experiencias paranormales. La conversión experimental tiene como contexto una mayor libertad religiosa y una multiplicidad de experiencias religiosas que se han hecho accesibles. La conversión por motivo afectivo, acentúa los lazos interpersonales como un factor importante en el proceso de conversión. Por su parte el revivalismo utiliza el conformismo de la multitud para inducir el comportamiento, en esta perspectiva de conversión a menudo los individuos son requeridos por familiares o amigos, para que influyan directamente en el converso potencial. El último tipo de motivo es el coercitivo, que opera de acuerdo al grado de intensidad de la presión que se ejerce sobre el individuo para que participe, se integre y se confiese. En esta perspectiva, el temor, la tortura física y otras formas de presión psicológica son frecuentemente utilizadas para controlar la vida de los miembros del grupo.

V.1.2.- Fases de la Conversión.

La propuesta de L.R. Rambo, considera que un modelo heurístico que mantenga que la conversión tiene lugar en fases puede proporcionar un marco para integrar la investigación de distintas disciplinas, ofreciendo una comprensión más profunda y complejo de los multiformes procesos implicados en la conversión. En este sentido, se puede ver una fase como un elemento o periodo particular durante el proceso de cambio, en donde cada fase tiene una serie de contenidos, regularidades y procesos que la caracteriza.

El modelo propuesto es multidimensional e histórico, pero también aparece enfocado como un proceso, es decir, considera a la conversión

como una serie de elementos interactivos que se acumulan en el tiempo. El modelo esta integrado por siete fases: contexto, crisis, búsqueda, encuentro, interacción, compromiso y consecuencias.[19] A continuación son señaladas las características principales de cada fase.

Fase I, El Contexto.[20]

El contexto abarca una matriz global en la que el campo de fuerzas compuesto por la gente, los sucesos, las experiencias y las instituciones operan sobre la conversión. En este sentido, el contexto es más que una primera fase que simplemente se supera; es el medio ambiente en el que la conversión tiene lugar. Así el contexto da forma a la naturaleza, la estructura y el proceso de la conversión. "El contexto es la integración de la superestructura y la infraestructura de la conversión, e incluye dimensiones sociales, culturales, religiosas y personales."[21] Bajo esta perspectiva es que los factores contextuales delimitan los modos de comunicarse, las opciones religiosas existentes, recursos y oportunidades de los individuos, de ahí que estas fuerzas tengan un impacto importante sobre el sujeto converso y por ende, la manera como sucede la conversión.

Fase II.- Crisis.[22]

La crisis puede ser de origen religioso, político, psicológico o cultural, sin embargo dos aspectos básicos están en juego al tratar esta fase; la importancia de los aspectos contextuales y el grado de actividad o pasividad del converso. La crisis se debe ver como parte de un continuo, más que

---

[19] *Ib*, pp. 40-41.
[20] *Ib*, pp. 45-71
[21] *Ib*, p. 46.
[22] *Ib*, pp. 73-86.

como un estado absoluto de presencia/ausencia. En este sentido, esta fase se tiene que evaluar cuidadosamente, dado que; ¿cuál es la naturaleza de la crisis que estimula o facilita la conversión?; ¿son todas las crisis igualmente importantes para el proceso?; ¿cuál es su intensidad, duración y alcance?; ¿es la severidad de la crisis, más que su precisa naturaleza, lo que verdaderamente importa?.

Fase III, Búsqueda.[23]

Los seres humanos por lo regular aparecen involucrados en el proceso de construir y reconstruir el mundo, con objeto de alcanzar un significado y un propósito, mantener el equilibrio psíquico y asegurar una cierta continuidad. Este proceso de construcción de significados es la búsqueda. La búsqueda parte del supuesto de que el ser humano pretende maximizar el sentimiento de significado, propósito de vida, erradicar la ignorancia y de resolver las contradicciones; así la búsqueda aparece como un proceso continuo, intensificado en tiempos de crisis. Tres conjuntos de factores son aquí de utilidad para explorar la fase de búsqueda: tipo de respuesta, disposición estructural y estructuras motivadoras.

Fase IV, El Encuentro.[24]

El encuentro aparece como el vértice del campo dinámico de fuerzas en el que la conversión tiene lugar. Así el encuentro entre el proselitista y el potencial converso, puede ir desde el rechazo total a la completa aceptación en el otro. El encuentro entre el proselitista y el potencial converso es sumamente complejo, dado que este puede cambiar en el tiempo para las

---

[23] *Ib*, pp. 87-98.
[24] *Ib*, pp. 123-140.

dos partes, es decir, tanto uno como el otro tienden a modificar sus estrategias tanto de persuasión como de aceptación. En este sentido el trabajo misionero aparece como parte fundamental en el fenómeno de la conversión religiosa.

Fase V, Interacción.[25]

Derivado del encuentro entre proselitista y potencial converso, la interacción con la orientación religiosa de adopción tiende a intensificarse. En esta fase el potencial converso se involucra con las enseñanzas, estilos de vida y expectativas de la orientación religiosa, ofreciéndoles de manera formal e informal incorporarse plenamente. Es claro que esta incorporación dependerá de la intensidad con que la orientación religiosa actúe sobre el potencial converso. En esta fase, o el potencial converso decide continuar el contacto y participar de modo más intenso o el proselitista sigue haciendo todo lo posible por mantener la interacción, aumentando las posibilidades de conversión.

Fase VI, Compromiso.[26]

El compromiso aparece como el fruto del proceso de cambio, en donde después de la interacción, el potencial converso se enfrenta a la perspectiva de la elección y por ende, del compromiso. Es importante señalar que, en las diferentes orientaciones religiosas existen una serie de requisitos para aceptar a un potencial converso, sin embargo cuando el converso toma una decisión formal o informal, implícita o explícita de ser

---

[25] *Ib*, pp. 14-164.
[26] *Ib*, pp. 165-184.

miembro de su comunidad religiosa, requieren que se manifieste una aceptación de que ha de cumplir multitud de normas y reglamentos.

Fase VII, Consecuencias.[27]

Las consecuencias de la conversión religiosa son complejas y polifacéticas tanto en su estudio como en su explicación, sin embargo para analizar las consecuencias de la conversión religiosa, L.R. Rambo propone cinco aproximaciones: el papel que juega el sesgo personal en su valoración; las observaciones sobre la naturaleza en general; las consideraciones en profundidad sobre las consecuencias socio-culturales e históricas; las consecuencias psicológicas y las consecuencias teológicas.

Bajo esta perspectiva, las siete fases anteriormente descritas serán nuestra guía heurística para el desarrollo y exposición de nuestro trabajo. No obstante es menester indicar que el contenido de cada una de estas fases, atenderá a la especificidad de la etnia tzotzil y en consecuencia será nuestro aporte.

V.2.- El Proceso de Conversión.

Fase I.- El Contexto.

I.1.- El estado de Chiapas.

> "Las tierras chiapanecas suman más de 74,000 kilómetros cuadrados. Al norte, líneas imaginarias que cruzan ríos caudalosos, pantanos y húmedas llanuras las separan de Tabasco. Al oeste, las montañas todavía cubiertas en gran parte de selva de la Sierra Atravesada, límite colonial entre los reinos de México y Guatemala, las dividen de Oaxaca y Veracruz. Al este hay una frontera internacional marcada por líneas rectas y ríos que surgieron del tratado de 1882, dividiendo a Guatemala y a México. A Chiapas le corresponde más de la mitad de la frontera meridional mexicana. Al sur se encuentra con el mar, el océano Pacifico, uno de los límites que menor importancia ha

[27] *Ib*, pp. 185-210.

tenido en el desarrollo chiapaneco a pesar de los 200 kilómetros de litoral."[28]

I.1.1.- Contexto Socioeconómico.

I.1.1.1.- Tenencia de la Tierra.[29]

La superficie total agropecuaria en el estado de Chiapas es de 5,992,168 ha. De esta superficie la propiedad ejidal representa 4,147,866 ha. de las cuales el 56.1% esta parcelada y el restante 43.9% es de uso común o bien, se trabaja en forma colectiva. Por su parte la propiedad privada contempla un total de 1,844,302 ha., las cuales representan el 30.7% del total de la superficie agropecuaria.

De acuerdo con el VII Censo Agropecuario, de las 307,742 unidades de producción rurales (UPR), el 99.5% se dedican a actividades agropecuarias y forestales. Estas UPR ocupan una superficie total de 4,002,048 ha, de las cuales el 61.9% es sembrada para cultivos anuales y perennes; el 27.3% tiene pastos naturales, agostadero o esta enmontada; el 9.5% corresponde a bosque o selva, y el 1.3% es superficie sin vegetación.

De la superficie total que poseen las unidades de producción rurales en el estado de Chiapas, el 98.6% corresponden a derechos directos del productor (son tierras de productor por dotación ejidal o propiedad), y el 1.4% a derechos indirectos (tierras rentadas, prestadas o en aparcería). Es importante señalar que de las 4,002,048 ha. que poseen las unidades de producción rurales, el 51.9% son tierras ejidales y el restante 48.1% es privado. De las 307,742 unidades de producción rurales, el 79.8% posee

---

[28] Ramós, M.R., 1994. *Chiapas: Geografía de la Transición.* En Chiapas, una Radiografía, María L. Armendariz (compiladora), FCE, 1ª. Edición, México.

[29] Análisis realizado a partir del INEGI, 1991. *VII Censos agropecuarios.*

terrenos ejidales, es decir, 245,578 unidades que en promedio cuentan con 8.3ha. que las diferentes unidades e producción rurales utilizan exclusivamente en actividades agrícolas y 1,524,477 ha. para otros usos. De esta superficie dedicada a la actividad agrícola, el 97.6% es tierra de temporal y solo el 2.4% de riego, hecho que impacta de manera importante en los productores, ya que el 95.9% de UPR solo cuentan con tierras de temporal, el 1.3% solo riego y el 2.8% ambos.

La superficie promedio por unidad de producción con superficie solo de temporal es de 8.1 ha.; solo de riego 7.4 ha. y de riego y temporal 9.2 ha. En cuanto a los cultivos anuales o de ciclo corto, destacan el maíz, frijol, soya, cacahuate y ajonjolí. En cultivos perennes destaca el café con 280,597ha.; plátano con 64,435 ha.; caco con 35,015 ha.; mango con 22,150 ha. y la caña de azúcar con 19,028 ha. sembradas.

Por otro lado de las 307,742 unidades de producción rurales, el 57.8% destina su producción a la venta, el 37.1% al autoconsumo y solamente el 5.1% no reporta producción. Así de las unidades de producción cuyo destino final de la producción es la venta, el 80.8% tiene tierras ejidales; el 17.4% tierras privadas y el 1.8% mixto. Por su parte las unidades de producción destinadas al autoconsumo, el 82.2% son tierras ejidales; el 16.9% privadas y el 0.9% son mixtas.

Ahora bien, el alzamiento del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el primero de enero de 1994, no solo trajo consigo una actualización fáctica de los agravios históricos del indígena y campesino en Chiapas, sino además propicio la irrupción de toda una serie de organizaciones sistémicas e independientes en torno a un problema común:

la tierra. Así y en el contexto del movimiento zapatista surgió el 24 de enero de 1994, el Consejo Estatal de Organizaciones Indígena y Campesinas (CEOIC), como un órgano que aglutino a más de 200 organizaciones indígenas y campesinas del estado de Chiapas y que conformo un cuadro político para el Estado bastante complejo, ya que por un lado estaban las negociaciones con el EZLN y por el otro las pláticas con la CEOIC, así como la celebración de elecciones federales, presidenciales y para gobernador del estado de Chiapas.

1.1.1.1.1.- El problema agrario en Chiapas

El presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) valiéndose de agentes locales, lleva a cabo en Chiapas un importante reparto agrario y, más importante aún, una enseñanza práctica de cómo alcanzar el reparto agrario. Entre los agentes locales aparece la figura de Erasto Urbina, el cual enseñó a los indígenas y campesinos el modo de hacerse de tierras mediante el siguiente método:

a. Decidir las tierras a posesionar.
b. Conformar el número de capacitados.
c. Llegar al predio en compañía de los capacitados y muchos más acompañantes: una multitud armada con escopetas, pistolas, machetes, hachas y garrotes.
d. Invadir el predio.
e. Una vez completada la acción, llevar a cabo el trámite de legalización, que podría ser una restitución, una dotación, o una ampliación.

Sin duda un elemento fundamental para entender los diferentes conflictos suscitados a lo largo de la historia en Chiapas, es aquel referido al problema agrario.

" El núcleo de la compleja problemática del Chiapas actual está en el proceso de conformación de su sociedad rural, una sociedad que se forja, se moldea, por el accionar del gobierno federal, por las autoridades locales y por los llamados finqueros que cobraron enorme fuerza a finales del siglo pasado y hasta los años setenta." [30].

En este sentido fue evidente el creciente descontento de las diferentes organizaciones indígena-campesinas con relación al reparto agrario por un lado, y a los beneficios de un sector privilegiado por el otro.

En Chiapas se ha dado una práctica perversa mediante la cual se juego al clientelismo político y al enriquecimiento ilícito, cerrando las puertas a una expedición correcta de la justicia y el derecho.

- ✓ No se ejecutaron resoluciones presidenciales.
- ✓ No se practicaron deslindes correctos.
- ✓ Se dotó a diversos ejidos con las mismas tierras.
- ✓ Se politizó vía PRI, a las autoridades ejidales y sus asambleas.
- ✓ Se negoció la justicia y se politizó el derecho, se le transformó en arma política en vez de reconocerle su sentido jurídico.[31]

Esto trajo como consecuencia una cultura compartida de antagonismos y exclusiones: el indígena y campesino consideran a cualquier propietario como el permanente enemigo y el propietario o ranchero los considera como desleales, aprovechados, aquellos en quien no se puede confiar, pero que, merced al gobierno, cada día son más numerosos e influyentes, es decir, los indígenas y campesinos. Por otro lado y derivado de los repartos agrarios con las consecuentes afectaciones, los propietarios ven en el gobierno federal y estatal, a una autoridad caprichosa y débil, sometida a la presión de las diferentes organizaciones, y ven en los indígenas y campesinos a bandas de facinerosos, flojos y demográficamente incontenibles que sólo ansian, según ellos, aprovecharse de los bienes

---

[30] Varios autores, 1999. *La Tierra en Chiapas*. Ed. Plaza y Valdes, Primera edición. México. p. 65.
[31] Véase documento del Congreso Indígena, 1974.

ajenos y destruirlos. Como resultado, se generó anarquía en la posesión de la tierra y en este sentido perdió el derecho jurídico y se favoreció el uso de la fuerza, como presión política o como represión; así el gobierno dejaba de gobernar para convertirse en agencia resolutiva y de negociación. El gobierno federal propició la colonización primero y la dotación ejidal después, de la selva lacandona. Es así como el gobierno aprovechó la coyuntura para resolver las necesidades de dotación en Chiapas, y aprovechó para meter en el estado a los sobrantes del reparto agrario nacional. [32]

Siendo presidente de la República Luis Echeverría desconociendo resoluciones presidenciales previas, expide decreto expropiatorio de 614,321 ha. de la selva para beneficio de 66 familias lacandonas. (D:OF:, 6-III-72). Con el propósito incuestionable de explotar la madera preciosa a través del fideicomiso Compañía Forestal "La Lacandona S.A.", (COFOLASA). Hecho que propició la reacción de la "Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesino Solidarios de Chiapas (que) denunció la situación irregular en la cual se enfrentan 37 comunidades indígenas de la selva, a raíz de las resoluciones presidenciales del 6-X-71, y del 6-III-72 que entregaron simbólicamente 614,321 ha. a 66 familias lacandonas".[33]

En este sentido no es fácil conocer que motivo a los gobiernos estatales y federales a confrontarse de manera violenta con los indígenas y campesinos chiapanecos. Con frecuencia se ha enunciado la certeza de su

---

[32] Véase por ejemplo Aubry, A., 1979. *Los Campesinos en las luchas de liberación*. Lecturas número 5, INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, Chiapas; Viqueira JF y Ruz, M.H, 1995. Chiapas. Los rumbos de otra historia, UNAM, U de G, CIESAS, CEMCA, pp. 219-236.

[33] Véase por ejemplo, Marion, S. M. O, 1984. *El movimiento campesino en Chiapas 1983*. Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.

alineamiento con los finqueros y la burguesía local, lo cual favorecería la participación de un empresariado en la entidad. Sin embargo, un hecho incuestionable es que por lo regular los gobernadores han sido personalidades chiapanecas de origen, vinculadas a la política nacional, pero con desconocimiento y desarraigos mayores o menores en la entidad. Esta situación a traído como consecuencia:

a.- La sistemática represión que prevalece sobre la negociación o el diálogo.
b.- El desplazamiento de indígenas y campesinos para asentarlos en otras regiones.
c.- El servilismo del gobierno local con relación al federal, en demérito del desarrollo económico, político y cultural de la entidad, hecho que se traduce en la falta de interlocutor y por ende, en una crisis institucional local.

> "Desde la segunda mitad de la década de los ochenta el campo chiapaneco ha entrado en una profunda crisis como consecuencia de las restricciones en materia de subsidios, contracción de la inversión pública para el desarrollo rural, baja en los precios reales de los granos básicos, restricciones en materia de créditos y, en general, un contexto macroeconomico adverso y de bajos precios de productos agrícolas en el mercado internacional, en particular del café y el plátano.[34]

En este sentido el minifundio, la pobreza y la ausencia de una política de Estado en materia productiva y social, produjo que en el medio rural chiapaneco día con día se acrecentará el descontento social y que en última instancia no fuera sorprendente el levantamiento zapatista el primero de enero de 1994. La ruta del agrarismo en Chiapas, desde Lázaro Cárdenas hasta el alzamiento del EZLN, fue una ruta favorecida y propiciada por el gobierno federal. Lo movió a ello el interés por generarse una base social, por beneficiarse de la entidad y por apoyar el proyecto de desarrollo del país sin que Chiapas le importara; al menos es el sentimiento compartido por los chiapanecos. No era extraño que las diferentes organizaciones indígena-

---

[34] Varios autores, *La Tierra en Chiapas*, *op. cit.* p. 66.

campesinas tomaran decisiones y rutas muy diferentes para resolver tanto el reparto agrario como las diferentes alternativa de producción para salir de la pobreza. Así por lo general las llamadas organizaciones indígena-campesinas independientes, en las diferentes regiones, buscan deslindar su identidad y su práctica del gobierno. Las reivindicaciones en su origen no visualizaron oponerse al gobierno, tanto estatal como federal, de hecho la figura de un gobierno proveedor-protector puede ser reconocido en las demandas contemporáneas de las organizaciones independientes, incluido el EZLN.

Estas organizaciones independientes de diferente forma han trazado su estrategia para la obtención de beneficios de sus integrantes sin embargo en el largo camino de las luchas, una mala negociación, algún descuido, algún olvido fueron leídos como engaños del gobierno y como debilidad de los dirigentes o su venta. Asimismo hubo momentos en que se considero "vendida" a alguna organización, incluso radical, nada más porque no alcanzó el éxito total, cuestión que derivó en la expulsión de cuadros y en un resquebrajamiento de la propia organización.

En este contexto, muchas organizaciones llegaron al extremo de no sólo mirar en el gobierno al enemigo sino de no querer contacto alguno con él, pues cualquier contacto, por frío, distante o respetuoso que fuera podía ser leído como traición y deligitimar el papel que se jugaba en la organización. Así todo intento de negociación cuenta con dificultades de inicio, por lo que se ha vuelto de uso corriente la solicitud de una "mediación" sea política, de la sociedad civil o de la iglesia.

No obstante y pese a lo anterior, algunas organizaciones recurrieron a la llamada tercera opción la cual tiene como característica los siguientes elementos:

- Enfasis en proyectos productivos alternativos, como mecanismo para propiciar el desarrollo comunitario.
- Proyectos culturales y de concienciación hacia la defensa étnica y comunitaria.
- En el sustento discursivo lo caracteriza la lucha de clases, de solidaridad y defensa de los derechos humanos de indígenas y campesinos.
- Las bases le son identificables como indígena/campesino, campesino/indígena.
- A los lideres tradicionales se suman, directa o indirectamente, actores provenientes de la iglesia católica, evangélicos, ONG'S nacionales e internacionales.
- Aversión hacia el Estado y los partidos políticos.
- Recuperación de la "Sociedad Civil", como vértice para mejores alternativas económicas, políticas y sociales.

Otras organizaciones indígena-campesinas que siguieron el corte productivo aglutinadas en la CNOC, son las siguientes:

SIGLAS	DENOMINACIÓN
CNOC	Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras
ISMAN	Organización Indígena de la Sierra Madre de Motozintla
UNCAFESUR	Unión de Productos de Café de la Frontera Sur
CEDIAC	Centro Estatal de Derechos Indígenas y Campesinos
ORCAO	Organización Regional de Cafeticultores de Ococingo

1.1.1.1.2.- Consejo Estatal de Organización Indígenas y Campesinas (CEOIC).

Con el alzamiento zapatísta el 1º de enero de 1994, el gobierno federal y toda su estructura atendieron de manera inmediata todos aquellos elementos que, derivados de la primera declaración de la sierra Lacandona,

marcaron como prioridad. Así y a partir del 3 de enero de ese año la SEDESOL desarrollo todo un trabajo que implicó la reorientación incluso del llamado PRONASOL en la entidad, sin embargo tuvieron que transcurrir varias semanas antes de la constitución del CEOIC que en un principio se penso aparecía como el brazo social de movilización del EZLN, sin embargo a la postre sería el gobierno federal el que propició el poder sentar en la mesa de negociación a todas estas organizaciones indígeno-campesinas y así poder dar cause legal a sus demandas.

De esta manera nace formalmente el CEOIC, el 24 de enero de 1994, integrándose por más de 280 organizaciones. A continuación se señalan los siguiente elementos centrales de este Consejo:

Objetivos:

- Alcanzar la pacificación inmediata de las zonas en conflicto.
- Crear una instancia de coordinación a través de las organizaciones, y dar seguimiento a todos los acuerdos y demandas de los pueblos.

Metas:

- Elaborar una propuesta global de desarrollo integral de los pueblos indios.
- Participar en las instancias de negociación y formar comisiones de trabajo para implementar los temas y tareas acordadas.

Pronunciamientos iniciales:

- El cese inmediato al fuego.
- Desmilitarización en las zonas de conflicto
- Respeto a las partes beligerantes.
- Decreto de amnistía para los miembros del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional y su reconocimiento como fuerza política.

Temas planteados:

- La paz, derechos humanos y seguridad de comunidades.
- Situación económica, social y cultural de los pueblos.
- Tierra y territorio.
- Hacia la nueva relación entre los pueblos, el estado de Chiapas y la Federación.
- Nombramiento formal del CEOIC.

Comité Ejecutivo:

- Antonio Hernández Cruz. (CIOAC).
- Jacobo Nazar Morales. (SOCAMA).
- Margarito Ruiz Hernández. (FIPI).
- Wilmar Joachín López. (OCEZ-CNPA).
- Domingo López Angel. (CRIACH).

Por otra parte y en el marco del nacimiento de la CEOIC, surgieron dos planos contradictorios: el primero de ellos sería el referido a la dimensión colectiva, la cual situaba a todas las organizaciones en apoyo a las demandas del EZLN; por su parte la dimensión individual, estaría referida a las demandas de cada una de las organizaciones aglutinadas en el Consejo, es decir que no comulgaban con todas y cada una de las demandas zapatistas. Este hecho trajo como consecuencia la ruptura antes de los Comicios electorales de 1994 y la división del Consejo en: CEOIC "oficial" y CEOIC "independiente", esta última que a la postre se llamaría Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH).

La estructura de la AEDPCH quedaría integrada de la siguiente manera:

- Una pequeña elite de ONG locales adscritas política e ideológicamente a los principios neozapatistas.
- Un bloque de organizaciones con los mismos principios.
- Organizaciones cuyos lideres no cierran las posibilidades de negociación con las instancias estatales y federales.

En el terreno estratégico la AEDPCH se caracterizó por una tendencia maximalista, ya que estableció:

- Apuesta a un candidato de la "sociedad civil" para contender bajo las siglas del PRD, en las elecciones para gobernador del 21-agosto-1994.
- Candidato con metas definidas: elegirse como el EZLN lo proponía a nivel nacional, en un "gobierno de transición" que tras la victoria convocara a "nuevas elecciones" y a un "nuevo constituyente".

Era obvio que con los resultados electorales de 1994, esta estrategia no tuviera los efectos que incluso el EZLN había esperado, es decir su apuesta a que las elecciones tanto de gobernador como presidenciales, serían un fraude generalizado que permitiera el apoyo masivo a las

demandas zapatistas. Así el PRI al obtener el 48% de los votos para la elección presidencial y el 50.5 % para la elección a gobernador, era mas que evidente que no tenían sustento las demandas del PRD, dado que en el primer caso obtendría el 33.9% de los votos y en el segundo caso el 35.0%. Llama la atención el hecho de que pese a ser prácticamente el mismo porcentaje de votación en los dos casos, el abanderado zapatista a la gubernatura del estado (Amado Avendaño), solamente impugnara los resultados electorales para elección de gobernador, lo cual con la derrota electoral, trajo como consecuencia que:

- La AEDPCH convoca a la "resistencia civil", argumentando fraude electoral.
- Las invasiones de tierras aparecen con fuerza.
- Organizaciones como CIOAC, OCEZ-CNPA, OPEZ, UGOCP, ARIC democrática independiente, se adhieren a la estrategia de resistencia civil.

Todas las movilizaciones desarrolladas por la AEDPCH trajeron como consecuencia el resquebrajamiento de la misma, hecho que implicó que:

- Las organizaciones cuyos lideres no cierran las posibilidades de negociación con las instancias estatales y federales, en mayo de 1995, decide negociar sus demandas con el gobierno federal a través de la llamada Comisión de bienestar Social y Desarrollo Sustentable y, en noviembre del mismo año, decide su incorporación paulatina a las propuestas de los llamados Acuerdos Agrarios.
- El bloque de organizaciones con los mismos principios manifestara su apoyo del "gobierno en rebeldía" y en junio de 1997 anuncia la desaparición de la AEDPCH.
- Producto de la fragmentanción del bloque anterior, aparecen pequeñas convergencias con una aparente homogeneidad ideológica a favor del EZLN. Este bloque se llama Regiones Autónomas Pluriétnicas de Chiapas (RAP), integradas por:

SIGLAS	DENOMINACIÓN
CIOAC	Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinas.
FAC-MLN	Frente amplio para la Construcción del Movimiento de Liberación Nacional.
COAO	Coalición de Organizaciones Autónomas de Ocosingo.
UMOI	Unidad del Movimiento de Organizaciones Independientes.

En octubre de 1997, varias organizaciones deciden la creación de la Coordinadora de Organizaciones Autónomas del Estado de Chiapas (COAECH). Por su parte la CEOIC "oficial" se transformó en el legítimo Consejo Estatal y se creó el CEOIC A. C. formado por:

- CEC: Coordinadora Estatal Campesina.
- ALINCA: Alianza Campesina Independiente.
- CAM: Confederación Agrarista Mexicana.
- CONSUCC: Consejo Nacional de Sociedades y Unidades Campesinas.
- OPI: Organización Popular Indígena.
- OCCT: Organización de Campesinos Cafetaleros del Tacaná.
- CCI: Central Campesina Independiente.
- UEPROM: Unión estatal de productores de Maíz.
- ANTORCHA: Antorcha Campesina.
- UNEPROFH: Unión Estatal de Productores de Flores, Frutas y Hortalizas.

Así se constituyó en un espacio de negociación válido y legítimo frente al gobierno, hecho que les permitió obtener beneficios en los programas agrarios y recursos económicos para proyectos productivos. Este hecho implicó una estrategia fallida para el EZLN y en donde "Marcos" arremetería contra los lideres de las organizaciones sociales locales y por ende, a las organizaciones indígenas y campesinas, al afirmar:

> " No solo los oficiales, sino también las organizaciones sociales independientes se reagrupan en un nuevo bloque... con la bandera del "tercerismo" (ni gubernamental ni Zapatista), los "lideres" de siempre se mezclan con los honestos y se preparan para darle a los gobiernos federal y estatal el interlocutor que necesitan para simular soluciones y vender mentiras en el extranjero. Es falso que la llamada "opción tercerista" se construye entre el zapatismo y las posiciones progubernametales, la verdad es que se redefinen como un espacio anti-zapatista, pero no abiertamente, pues hay simpatizantes de la causa de los indígenas rebeldes". [35]

La respuesta, aunque cautelosa por parte de las organizaciones, dejo constancia de las diferencias sustanciales con el EZLN:

---

[35] El Tiempo, Diario, noviembre 1997

"No se puede decirle a la gente, luego de 20, 30 años de lucha por la tierra que ahora no la agarre porque es ¡contrainsurgente!. Lo mismo sería para los sindicatos, no se les puede decir a los trabajadores que no reciban aumentos salariales porque son contrainsurgentes. ¡Por favor![36]

La lectura de Marcos deja fuera un problema de fondo: que las organizaciones campesinas independientes y radicales, tienen en su origen una fundamentación política de izquierda y sus movilizaciones se estructuraron como lucha de clases. Estas organizaciones no hicieron suyas, como núcleo de actuación política y social, las demandas singulares, como lo es para el EZLN en su dimensión local, la bandera étnica. Así observamos emerger procesos de división de organizaciones de alguna manera consolidadas antes del neozapatismo, por ejemplo:

- La CNC se escinde en una oficial, otra democrática y otras unidades más pequeñas, locales y regionales adheridas a los principios corporativos, como la Coalición de Organizaciones Productivas de Chiapas, (COPDCH), el Movimiento Nacional Indígena y Grupos Marginados (MNIYGM)
- Salen organizaciones de la UGOCP y se crean la UGOCP-Centro y UGOCP-Selva.
- De la Central Campesina Cardenista (CCC), brazo del PFCRN, se desprenden la Unión Campesina de Chiapas (UCCH).
- De la Confederación Agrarista Mexicana (CAM), emergerá la Alianza Campesina Independiente (ACI).
- SOCAMA se divide y da origen a SOCAMA-Verde.
- La ARIC Unión de Uniones desde fines de 1994 se escinde, formándose la ARIC-independiente Democrática y la ARIC Unión de Uniones "oficial".
- Xl´nich´ a finales de 1995 se divide y da origen a la Xl´Nich¨independiente.
- Bajo este marco, a las desintegraciones de bloques de organizaciones como la CEOIC y la AEDPCH, les siguen las rupturas de alianzas menores, con coberturas regionales e intentos recurrentes de confirmar nuevos frentes estatales de las dimensiones que en un momento tuvo la AEDPCH, sin embargo, la fragilidad y los reintentos es una constante.
- En este contexto, de la ruptura del CEOIC nace la AEDPCH y de la ruptura de ésta surge la Coordinador de Organizaciones Autónomas del Estado de Chiapas (COAECH). Así en un intento por incorporar a las fuerzas civiles del FZLN y partidistas PRD, nace el llamado Foro de Convergencia de Organizaciones Sociales.

[36] Este Sur, Diario, noviembre, 1977.

El proceso de invasión de tierras que se desarrollo en Chiapas a partir del alzamiento zapatista quedaría distribuido de la siguiente manera:

Compra de tierras con fondos del Gobierno del Estado de Chiapas enero-julio de 1994

Organización	Has. Adquiridas	Has. Entregadas	Has. sin entregar
CNC	12,129	8,055	3,948
SOCAMA	787	594	283
ARIC-UNIÓN DE UNIONES	3,282	413	2,900
UCOPI	3,428	1,627	1,609
CONSUCC	652	283	-
CAM	80	80	463
ANTORCHA CAMPESINA	289	115	650
ALINCA	1,440	757	-
CEC	893	998	676
CCC	1,291	892	574
OCEZ-CNPA	1,259	652	33
OCEZ	455	417	-
OCEZ-NORTE	323	263	-
CNPA	113	265	200
UCD-CNPA	200	-	-
CNPA-NORTE	429	428	85
CNPA-UCD-OCEZ-SOCAMA	85	-	1,438
CIOAC	2,778	1,337	382
UGOCP	982	600	300
CENPI	300	-	97
UCD	97	-	-
XI-NICH	300	300	26
OPEZ	337	289	-
TOTAL	31,929	17,665	14,022

FUENTE: Oficialía Mayor del Gobierno del Estado de Chiapas, 1994, en Comisión Ejecutiva Agraria, Mimeo

De acuerdo con la información oficial, las hectáreas adquiridas beneficiarían a 19 organizaciones, sin embargo la información consigna 23. Asimismo que sólo se había entregado el 55.3% porque el resto observa serios problemas que impiden su entrega inmediata, por estar en la zona del conflicto, y que se adquirieron para beneficiar a organizaciones indígenas y

campesinas diferentes a las que tienen el control de la zona. Entre los problemas están:

- La inconformidad de los beneficiarios que manifiestan que dichos predios no están en la región ni son los que solicitaron.
- La existencia de predios que físicamente no existen.
- Predios que están en disputa entre los mismos poblados.
- Predios invadidos por otros grupos con anterioridad a la compra que se realizó para campesinos distintos a los que lo tenían en posesión.

Número de Predios y Superficie Invadida por Organización Campesina julio 1994

Organización	Número de Predios Invadidos	Superficie Invadida Has.
CIOAC	86	9,045.82
OPEZ	22	5,909.00
OCEZ	26	2,288.36
CNPA	6	1,132.60
OCEZ-CNPA	39	3,651.67
CNPI	12	1,372.00
ORCAO	12	1,366.00
XI-NICH	4	421.92
CNC	66	3,835.62
UCD	1	1,000.00
OPI	1	30.00
OPEZ-OCEZ	3	562.50
OCEZ-NORTE	7	204.00
CIOAC-CEOIC	3	125.00
CNPA-CNC	1	335.00
CNC-CIOAC	1	177.00
CNPI-CEOIC	1	
TOTAL	291	31,492.40

FUENTE: Comisión Ejecutiva Agraria, 1994, Informe de los Predios que fueron investigados. Informe al 12 de julio de 1994, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

De acuerdo al informe de la Comisión Ejecutiva Agraria, siete organizaciones independientes eran responsables del 70.5% del total de predios invadidos y del 78.7% de la superficie total ocupada: CIOAC, OPEZ, OCEZ, CNPA, OCEZ-CNPA. CNPI y ORCAO, se posesionaron en conjunto de 203 predios con una superficie global de 24,766 Ha. La comisión

ejecutiva agraria registro en las regiones fronteriza, selva y norte, 56.2, 18.1 y 17.4 % de la superficie invadida, es decir, más del 90% del total registrado.

Desocupación de Predios

Región	Total Predios	Desocupación voluntaria	Adquiridos	Desalojo	Superficie en Has.	%
Centro	268	95	49	124	16,975.4	16.69
Altos	64	29	15	20	4,800.9	4.72
Fronteriza	237	132	41	64	25,223.9	24.81
Frailesca	50	10	6	34	6,273.5	6.17
Norte	8	7	0	1	759.9	.07
Selva	137	70	41	26	7,864.0	7.73
Sierra	319	153	115	51	29,607.2	29.12
Soconusco	11	4	0	7	1,676.7	1.64
Itsmo-Costa	93	53	20	29	8,481.0	8.34
TOTAL	1,187	553	287	347	101,661.8	100.00

FUENTE: Secretaría de Desarrollo Agrario, 1998. Relación de predios desocupados en el estado de Chiapas.

En mayo de 1998 las autoridades agrarias informaron de 60 acuerdos firmados con organizaciones campesinas; 95 acuerdos firmados con grupos independientes; 1,209 grupos beneficiados con tierra; 243,191 Ha. acordadas y 60,199 campesinos beneficiados. De un total de 1187 predios desocupados, 1994-junio 1998, poco más del 70% se realizó de manera voluntaria y vía adquisiciones, es decir, por medio de la compraventa. El 30% restante implicó el desalojo vía judicial.

Principales Organizaciones Beneficiadas por el Fondo 1994

Organización	Superficie Autorizada	Superficie Adquirida	Beneficiarios Autorizados	Superficie Entregada
CNC	14,542	14,517	2,957	11,868
SOCAMA	14,018	13,346	3,305	12,067
ALINCA	2,578	2,373	865	2,320
ARIC-U.U	2,906	2,841	621	2,218
CAM	2,854	2,854	685	2,628
STAACH	2,020	2,006	492	1,991
CCI	1,210	1,141	257	979
A. CAMPESINA	952	953	200	971
CEC	2,627	2,613	641	2,180
C.TACANA	256	256	103	199
OPI	588	588	201	577
FIGACHIS	2,832	2,807	551	2,945
UEPRON	574	528	137	537
CONSUCC	1,916	1,916	434	1,927
PYAKALTIC	742	713	151	651
CEDIAC	801	801	206	844
TOTAL	51,426	50,254	11,806	44,903

FUENTE: Secretaría de la Reforma Agraria, Secretaría de Desarrollo Agrario, Procuraduría Agraria, 1997.

Dos organizaciones, CNC y SOCAMA, se beneficiaron con el 55.4% del total de la tierra adquirida, le siguen un conjunto de organizaciones de antiguas y recientes, pero que se definen como actores que se manejan dentro de los lineamientos institucionales: Antorcha Campesina, ARIC Unión de Uniones, STAACH y CAM.

Principales Organizaciones Beneficiadas por el Fondo 1995

Organización	Superficie Autorizada	Superficie Adquirida	Superficie Entregada	Beneficiarios Autorizados
ALINCA	3,650.3	3,480	3,265	1,024
ACI	1,765.0	1,790	1,842	540
ARIC.-UU	1,792.6	1,378	1,430	399
ARIC INDEP.	1,672.9	1,303	1,068	341
A. CAMPESINA	2,177.7	2,155	2,061	605
CAM	1,964.0	1,926	2,125	440
CCI	451.0	381	271	144
CNC	11,846.1	10,353	10,575	3,035
CNC-DEMOCRA	835.0	826	856	228
CEDIAC	2,367.0	1,889	1,793	589
CIOAC	9,167.5	7,480	6,216	2,427
CLCP	3,477.3	3,330	3,103	916
CNPI	3,588.5	3,091	399	1,288
CNOC	355.8	356	370	77
CONC.. SUP MAM	469.9	303	322	128
CONSUCC	1,542.9	1,349	657	335
FIGACHIS 95	6,527.4	6,484	6,606	1,452
MOCRI-CNPA	952.7	953	0	350
OCEZ-CNPA	9,337.6	8,937	8,378	2,278
OCEIV	1,683.8	1,193	1,736	462
OPEZ	6,872.7	4,010	3,773	1,471
OPEZ-BFP	3,474.0	3,295	3,964	927
ORCAO	1,606.2	1,492	787	951
ORIACH-FIPI	344.3	255	255	75
SCOPNUR	438.6	439	457	101
SOCAMA	869.8	1,691	1,754	420
SOCAMA-VERDE	1,152.6	1,110	902	264
UCD-CENTRAL	100.0	100	100	39
UCD-SOCONUSCO	1,182.20	823	856	253
UGOCP-CENTRO	1,024.8	1,025	1,037	205
UGOCP-SELVA	2,992.4	2,166	1,865	636
XI NICH	5,668.7	5,260	3,923	1,287
TOTAL	137,720	125,686	112,252	34,713

FUENTE: Secretaría de la Reforma Agraria 1998. Acuerdos Agrarios, Secretaría de Desarrollo Agrario, Procuraduría Agraria 1997. Las organizaciones campesinas y los acuerdos agrarios en Chiapas. Mimeo.

Lo que se observa en el Fondo '95 es la participación de las principales organizaciones campesinas de la entidad, sea por su cobertura geográfica o relevancia regional, sin embargo las organizaciones que

concentran la mayor superficie adquirida vía fideicomiso: CNC, CIOAC, SOCAMA, OCEZ, CNPA,ARIC U.U., OPEZ, ALINCA, Xi Nich y CNPI se beneficiaron con el 38.3% del total de la superficie autorizada y del 41.7% de los beneficiarios autorizados acordados por el comité técnico.

Los Fideicomisos Agrarios en Chiapas implicaron para el Estado el reto de presentar condiciones mínimas que permitieran recuperar legitimidad y credibilidad ante la sociedad. En este sentido un primer paso para tener un mayor control de la tierra adquirida y sus beneficiarios, fue la constitución de los fideicomisos agrarios, lo cual al canalizar los créditos a través de esta vía permitiría según los responsables de la política agraria en Chiapas, para solucionar las demandas por la vía legal; nació así el fideicomiso 1994.

La estructuración de una política agraria se da con el anuncio en 1995, de la llamada mesa interinstitucional responsable del diseño y aplicación de una estrategia de atención agraria, esto es, los fideicomisos agrarios, los cuales tienen como factores estratégicos:

- Poner un alto a las invasiones de predios y sentar a la mesa de negociación a las organizaciones invasoras.
- Hacer privar las negociaciones en los limites de la negociación agraria.
- Situar las negociaciones en el marco local, pero en apego al artículo 27 constitucional.

Se trato de un programa de adquisición de terrenos rústicos en el estado de Chiapas, en donde quedaría establecido que el tope máximo de financiamiento para la adquisición sería de veinte mil pesos considerando un máximo de cinco hectáreas a un precio unitario de cuatro mil pesos por cada campesino que formara parte de los fideicomisos. De esta manera quedaría resuelto el problema de invasión de terrenos en el estado de Chiapas a raíz

del alzamiento zapatista y de la creación del CEOIC, sin que la tendencia a solucionar el problema agrario de fondo quedara concluido.

1.1.1.1.3.- Comité de Reacción Inmediata Contra las Invasiones (CRICI).

Con el cambio de gobierno en el año 2000 en Chiapas se espero un cambio de rumbo en materia agraria, sin embargo con las primeras invasiones de tierras el Secretario de Gobierno, Emilio Zebadúa, aseveró que " se acabaron las invasiones en Chiapas, y como prueba de ello en los últimos días se desalojaron 11 inmuebles que permanecían en posesión de las organizaciones Xi-Nich y organización Proletaria Emiliano Zapata (Opez)...Pablo Salazar continuará las acciones en pos del restablecimiento del estado de derecho". En este sentido, "La política de la actual administración es establecer condiciones de certidumbre para los propietarios y las organizaciones sociales respecto a la tierra," razón por la cual "se creó el Comité de Reacción Rápida Contra las Invasiones; organismo que tiene como tarea permanente implementar acciones que permitan que las invasiones a los predios se resuelvan mediante la negociación, o si la cerrazón se impone, mediante la acción de la fuerza pública. La invasión de tierras en Chiapas acabo".

Se pretende resolver conforme a derecho los problemas de invasiones que se heredaron de la anterior administración, e incluso algunas que se registraron en los primeros seis meses del actual gobierno. Según la Secretaría de Regulación Agraria, existen 582 predios invadidos, 287 por zapatistas o prozapatistas en la zona de conflicto. Sin embargo Emilio

Zebadúa asegura que "...nuestra posición firme y contundente de que deben desalojar los predios invadidos, eso no está a negociación, eso es la Ley".

Del 8 de diciembre del 2000 (cuando Pablo Salazar tomó posesión como gobernador) a la fecha, ocurrieron 21 invasiones en predios cuya superficie es de 1,197 hectáreas. Por su parte Ruben Velázquez López, Secretario de Desarrollo Rural, aseguro que "no hay más compra de terreno y no más invasiones (sic). La oferta que hace el gobierno es la de respetar el estado de derecho..., este gobierno no tiene pensado comprar tierras. Lo que tenemos pensado hacer es aprobar proyectos productivos". [37] De esta manera y cancelando la compra de tierras, el gobierno del estado de Chiapas dará apoyo a la llamada "vía tercerista" que tanto fue criticada por "Marcos".

El CEOIC en sus inicios significó una fuerza real de negociación con el estado estatal y federal, sin embargo el origen propio de cada organización sistémica e independiente a la postre significo, una vez más, que las organizaciones sociales no siguieran su tendencia inicial. La experiencia del CEOIC puede tener dos lecturas posibles: la primera que fue un Consejo formado y estructurado por el gobierno federal; la segunda que siendo un Consejo auténtico de organizaciones indígenas y campesinas, no pudo sostener la organización original, prevaleciendo los intereses de grupo por encima de las propias organizaciones.

Sin embargo, por el propio desenlace, que el Consejo tuvo, todo parece indicar que fue el Estado quién estructuro y luego fraccionó este movimiento, dado que pudo ceñir a cada organización al marco

---

[37] La Jornada. Diario, 18-IV-01,p.30. y 4-VI-01,p.31.

constitucional y pudo hacer frente a la presión de finqueros mediante el pago de tierras. Pese a lo expuesto, no se puede negar que la gran mayoría de organizaciones obtuvo una superficie de tierras importante, máxime si consideramos que el reparto agrario terminó con la modificación del artículo 27 constitucional en 1992. La historia registra los hechos, pero el futuro de la tierra y de las propias organizaciones en Chiapas seguirá incierto, dado esto por la reciente creación del Comité de Reacción Inmediata Contra las Invasiones, que como su nombre lo indica, éstas no han dejado de sucederse.

I.1.1.2.- Población.

La evolución de la población chiapaneca ha tenido como característica que casi tiene el mismo porcentaje de hombres y mujeres.

Población Total por Sexo, 1930-2000

AÑO	POBLACION TOTAL			HOMBRES (%)	MUJERES (%)
	TOTAL	PARTICIPACIÓN EN EL TOTAL NACIONAL (%)	LUGAR NACIONAL		
1930	529,983	3.2	12º	49.9	50.1
1940	679,885	3.5	11º	50.2	49.8
1950	907,026	3.5	10º	20.5	49.5
1960	1,210,870	3.5	10º	50.7	49.3
1970	1,569,053	3.3	12º	50.6	49.4
1980	2,084,717	3.1	11º	50.5	49.5
1990	3,210,496	4.0	8º	50.0	50.0
2000 P/	3,584,786	3.9	8º	49.9	50.1

P/Preliminar.
FUENTE: SIC e INEGI. Censo General de Población y vivienda. México. Varios Años.
INEGI. Estados Unidos Mexicanos. Conteo de Población y vivienda, 1995.
Resultados Definitivos. México, 1966.
Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.
Resultados Preliminares. México, 2000.

Así el mismo porcentaje de hombres y mujeres que se observó en 1930 volvió a presentarse en 1995. Sin embargo el incremento poblacional

por década nos muestra que solamente de 1980 a 1990 el incremento de población alcanzó el 54.0%, dato importante si consideramos que el incremento medio porcentual de los otros periodos se ubica en el 29.8%

Lo anterior queda aún de manifiesto, si observamos las tasas de crecimiento promedio anual de la población entre 1950-1995, en donde la década de los ochentas marca una diferencia importante.

Tasa de Crecimiento Promedio Anual

PERIODO	NACIONAL	ENTIDAD
1950-1960	3.1	2.9
1960-1970	3.4	2.7
1970-1980	3.2	2.8
1980-1990	2.0	4.5
1990-1995	2.1	2.0

FUENTE: SIC e INEGI VI a XI Censos de Población y Vivienda, 1950 a 1990. México, varios años e INEGI Estados Unidos Mexicanos. Conteo de Población y Vivienda, 1995. Resultados Definitivos. México. 1996.

En cuanto a la distribución de la población total según tamaño de la localidad, observamos lo siguiente:

TAMAÑO DE LA LOCALIDAD	NACIONAL		ENTIDAD	
	ABS.	REL.	ABS.	REL.
Total	97,361,711	100.00	3,920,515	100.00
Menos de 2,500 habitantes	24,651,425	25.32	2,134,800	54.46
2,500 a 4,999 habitantes	5,469,041	5.62	266,136	6.79
5,000 a 9,999 habitantes	4,968,835	5.10	239,932	6.12
10,000 a 14,999 habitantes	2,891,227	2.97	159,321	4.06
15,000 a 49,999 habitantes	8,720,973	8.96	334,434	8.53
50,000 a 99,999 habitantes	4,596,372	2.72	70,213	1.79
100,000 a 499,999 habitantes	20,397,477	20.95	715,688	18.25
500,000 y más habitantes	25,666,361	26.36	-	-

P/ Preliminar.
FUENTE: INEGI. Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Resultados Preliminares. México, 2000.

De lo cual se desprende que la gran mayoría de la población chiapaneca se ubica en localidades inferiores a 2,500 habitantes.

I.1.1.3.- Educación y Vivienda.

El aspecto educativo en Chiapas presenta el siguiente panorama:

CONCEPTO	NACIONAL(%)	ENTIDAD(%)	LUGAR NACIONAL
Preescolar			
Atención a la demanda	69.5	65.4	27º
Primaria			
Tasa de deserción	2.3	4.9	1º
Tasa de reprobación	6.4	11.5	2º
Eficiencia terminal	84.5	66.7	32º
Secundaria			
Tasa de absorción	91.0	82.5	31º
Tasa de deserción	8.5	8.9	14º
Tasa de reprobación	20.7	13.7	32º
Eficiencia terminal	75.7	76.2	12º
Profesional media			
Tasa de absorción	12.3	5.8	26º
Tasa de deserción	27.5	22.4	23º
Tasa de reprobación	28.7	27.3	15º
Eficiencia terminal	42.4	42.6	19º
Bachillerato			
Tasa de absorción	80.7	97.8	7º
Tasa de deserción	17.1	18.9	9º
Tasa de reprobación	36.8	25.6	29º
Eficiencia terminal	59.1	58.5	19º
Superior a/			
Tasa de absorción	87.1	48.7	31º

NOTA: Atención a la demanda: Se obtiene dividiendo la inscripción total de inicio de cursos entre la población de 4 y 5 años de edad. Los datos de población se tomaron de las proyecciones elaboradas por CONAPO en agosto de 1996.
Tasa de absorción: Se obtiene dividiendo la matricula de primer grado del ciclo educativo de referencia ente el número de egresados del último ciclo escolar del ciclo educa5tuvio anterior, expresada en términos porcentuales.
Tasa de deserción: Es el cociente del total de bajas entre la inscripción total, multiplicado por cada cien casos. Identifica el número de alumnos que abandonan sus estudios sin concluir el ciclo escolar.
Tasa de reprobación: Es el cociente del total de alumnos reprobados entre el total de existencia, multiplicado por cada cien casos. Representa el número de alumnos que para un ciclo escolar y un ciclo educativo determinados, no lograron obtener una calificación aprobatoria por cada cien alumnos existente a fin de cursos.
Eficiencia terminal: Se obtiene dividiendo los egresados del ciclo escolar y ciclo educativo de referencia entre la matrícula del primer grado de "n" ciclos escolares anteriores, según la duración del ciclo educativo (para primaria se consideran seis ciclos escolares; para secundaria, tres; mientras que los demás ciclos educativos presentan una duración heterogénea). Identifica el porcentaje de alumnos que egresan de un ciclo educativo, con relación al total de alumnos inscritos inicialmente en el mismo.
a/ Incluye licenciatura en educación normal. La fuente no presenta información para los demás indicadores.
FUENTE: Presidencia de la República. Ernesto Zedillo Ponce de León. Sexto Informe de gobierno. Anexo Estadistico. México, 2000.

Al considerar que la demanda es atendida en 65.4%, obviamente que una cantidad importante de niños no tiene acceso a la educación, máxime

cuando observamos que la mayor tasa de deserción opera en la primaria. Llama la atención que salvo la primaria y la secundaria, la eficiencia terminal en el nivel de profesional medio es inferior al 50%; nivel que incluso contempla el mayor porcentaje de deserción, seguido del nivel bachillerato.

Los índices más altos de reprobación curiosamente recaen en estos dos niveles, es decir, los jóvenes chiapanecos enfrentan serios problemas para mantener su estancia en el nivel de profesional medio y bachillerato. Sin embargo el problema sigue siendo complejo, dado que lo más preocupante lo observamos en el nivel primario, en donde Chiapas es el primer estado en la tasa de deserción de este nivel.

Lo anterior adquiere relevancia al conocer la población de 15 años y más según su condición de alfabetismo:

CONCEPTO	ABSOLUTOS	ESTRUCTURA %
Total	2,083,317	100.0
Hombres	1,030,621	49.5
Mujeres	1,052,696	50.5
Alfabetas	1,538,046	73.8
Hombres	831,157	39.9
Mujeres	706,889	33.9
Analfabetas	542,215	26.0
Hombres	198,974	9.5
Mujeres	344,41	16.5
No especificado	3,056	0.1

FUENTE: INEGI. Estados Unidos Mexicanos. Conteo de Población y Vivienda. 1995. Resultados Definitivos. México. 1996.

Con referencia a las principales características de las viviendas particulares habitadas, la situación es la siguiente:

CONCEPTO	NACIONAL	ENTIDAD
1990		
Total De viviendas particulares	16,035,233	594,025
Con piso diferente de tierra(%)	79.9	50.8
Con agua entubada(%)	79.4	58.4
Con drenaje (%)	63.6	41.2
Con energía eléctrica (%)	87.5	66.9
Con cocina exclusiva (%)	74.2	62.4
Con excusado (%)	74.8	53.5
1995		
Total de viviendas particulares	19,361,472	689,848
Con piso diferente de tierra(%)	84.5	61.1
Con agua entubada(%)	85.6	66.8
Con drenaje (%)	74.7	55.9
Con energía eléctrica (%)	93.2	78.5
Con cocina exclusiva (%)	88.8	89.9
Con excusado (%)	82.9	72.1

NOTA: Excluye "viviendas sin información de ocupantes" y refugios.
FUENTE: INEGI. CODICE 90. Resultados Definitivos. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. México, 1992. Estados Unidos Mexicanos. Conteo de Población y vivienda, 1995. Resultados Definitivos. México, 1996.

Lo anterior muestra que aún existen más del 38% de viviendas con piso de tierra; el 33.2% no cuentan con agua entubada; el 44.1% no cuenta con drenaje; el 21.5% no tiene energía eléctrica y el 28% no cuenta con excusado. No sería nada extraño el constatar que todas estas carencias operan en las diferentes comunidades de indígenas del estado de Chiapas.

I.1.1.4.- Población Económicamente Activa (PEA).

En el estado de Chiapas la población de 12 años y más según condición de actividad económica para el año 2000, muestra la siguiente situación.

CONCEPTO	NACIONAL	ENTIDAD
Población de 12 año o más	71,191,339	2,728,749
	%	%
Población económicamente activa a/	55.7	60.8
Ocupada	98.4	98.8
Emplacadores	4.2	3.0
Trabajadores por su cuenta	23.5	34.5
Trabajadores asalariados	56.8	37.4
Trabajadores a destajo	6.3	5.1
Trabajadores sin pago	9.1	19.9
Otros trabajadores b/	NS	NS
Desocupada abierta c/	1.6	1.2
Población económicamente inactiva d/	44.3	39.2
Estudiantes	33.8	30.2
Quehaceres domésticos	52.8	60.5
Pensionados y jubilados	3.8	1.2
Incapacitados	0.9	0.8
Otra inactividad e/	8.7	7.2

NOTA: Datos correspondientes al trimestre abril-junio.
NS No significativo.
a/ Total de personas de 12 años y más que durante la semana anterior a la entrevista, realizaron algún tipo de actividad económica o formaron parte de la población desocupada abierta.
b/ Incluye no especificado.
c/ Son las personas de 12 años y más que sin estar ocupadas en la semana de referencia, buscaron incorporarse a alguna actividad económica en el mes previo a la semana de levantamiento, o entre uno y dos meses, aún cuando no lo haya buscado en el último mes por causas ligadas al mercado de trabajo, pero que estén dispuestos a incorporarse de inmediato.
d/ Total de personas de 12 años y más que durante la semana anterior a la fecha de la entrevista, no realizaron ninguna actividad económica, ni buscaron trabajo.
e/ Incluye los inactivos no clasificados en categorías anteriores y al no especificado.
FUENTE: INEGI. Encuesta Nacional de Empleo. 2000. México, 2001.

La información anterior muestra que solamente el 37.4% de la PEA es asalariada, llamando la atención que a más de 300 mil chiapanecos los ubican como "trabajadores sin pago" 19.9% de la PEA, hecho que supondría la población que trabaja en el campo y en la venta de sus productos. Sin embargo esto último aparece contemplado en el rubro de "trabajadores por su cuenta", razón por la cual consideramos impreciso el término aludido. Los rubros de "trabajadores sin pago" y "desocupación abierta", forman un mismo grupo, es decir, que más de 350 mil chiapanecos están desocupados, dado que estos dos rubros formarían parte de un mismo hecho, es decir, no ingresos.

Ahora bien, de la población económicamente inactiva es de notarse que más de 640 mil chiapanecos se dedican a las actividades domésticas y que solamente 323 mil sean estudiantes. Es importante señalar que la información así presentada, incluye a niños de entre 12 y 15 años de edad, cuando se supone un límite de edad para acceder al mercado de trabajo asalariado.

Así al verificar las tasas específicas de participación económica por grupos quinquenales de edad, el panorama es muy diferente:

GRUPO QUINQUENAL POR EDAD	TASAS ESPECÍFICAS DE PARTICIPACIÓN ECONÓMICA		
	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
ENTIDAD	60.8	83.2	39.6
12-14 años	31.0	40.2	22.6
15-19 años	51.9	71.1	31.4
20-24 años	61.3	85.6	40.0
25-29 años	70.4	96.9	47.1
30-34 años	72.6	98.5	48.0
35-39 años	74.7	98.4	54.6
40-44 años	75.6	99.8	54.9
45-49 años	71.7	96.9	45.6
50-54 años	66.4	96.7	39.0
55-59 años	56.8	92.6	28.4
60-64 años	65.2	89.2	40.8
65 y más años	47.4	68.3	21.3
No especificado	-	-	-

NOTA: Datos correspondientes al trimestre abril-junio. La tasa de participación económica es la proporción de la población de 12 años y más, disponible para la actividad económica.
FUENTE: INEGI. Encuesta Nacional de Empleo, 2000. México, 2001.

Lo cual muestra que más de 500 mil chiapanecos de entre 12 y 14 años forman parte de un mercado de trabajo en claras desventajas salariales, lo cual indicaría incluso al estar empleado, un nivel salarial inferior al oficial, que para enero del 2002 se ubico en los 35.85 pesos diarios. Sin embargo, si a este hecho le agregamos que el 31.8% de la población asalariada gana menos de un salario mínimo y el 19.1% de 1 a 2, es de

suponer las razones de pobreza de la población, que suman el 50.9% de la PEA.

I.1.2.- Contexto Político.

El estado de Chiapas puede ser caracterizado por una polaridad de riqueza natural y cultural y otra, de pobreza y marginación estructural. Esta polaridad en el contexto político toma una forma cotidiana de control a través de las necesidades sociales en todos los órdenes, es decir, el control corporativo del expartido de estado el PRI. En este sentido los niveles de pobreza y marginación de la gran mayoría chiapaneca, nos indica que es por medio del clientelismo e incluso la violencia, como en el estado se mantuvo el control político. En este sentido, uno de los autores que de manera importante puntualiza los aspectos políticos el estado de Chiapas es Diana Guillén[38], razón por la cual retomaremos algunos de sus principales planteamientos.

A partir del 1 de enero de 1994 la ruptura del orden político chiapaneco es innegable. Quienes en el pasado apostaron a la capacidad de las elites locales para manejar con firmeza las riendas del poder, se equivocaron. Así el control político estatal y federal poco a poco fue mermándose y los partidos políticos que estaban estructurados para este propósito, sucumbieron en la cotidianidad de las figuras caciquiles y por ende, del clientelismo imperante. La estabilidad política que las cifras electorales parecían apoyar era una verdadera ficción. El PRI arrasaba en

---

[38] Guillén, D., 1998. *Chiapas 1973-1993 Mediaciones, Política e Institucionalidad.* Instituto Mora, 1ª Edición, México, pp. 173-221.

los comicios estatales y locales, e incluso recurría a incrementar los resultados federales favorables a su causa, sin embargo, su oferta como espacio de intercambio político resultaba limitada.

No es un secreto el hecho de que el sistema se caracterizó por el fraude y la manipulación de las urnas y en el que, desde el poder, se utilizaban los recursos y las estructuras de cooptación estatales a favor del PRI. En el análisis que realiza D. Guillén, señala que,

> "... las posibilidades de participar políticamente de una ciudadanía con altos grados e marginalidad económica y social, eran limitadas y , para comprobarlo, recurrimos a parámetros cualitativos (el control de la sociedad a través de un sistema institucional plagado de prácticas corporativas y caciquiles) y cuantitativos (los resultados electorales). En esta última parte, llama sobre todo la atención, los índices de abstencionismo prevaleciente y el descenso en los niveles e apoyo con que contaba el Partido Revolucionario Institucional (PRI), antes de que el Ejercito zapatista de Liberación Nacional (EZLN) apareciera."[39]

Sin embargo, como lo veremos más adelante, en las elecciones más vigiladas en la historia reciente en Chiapas, las de 1994, el PRI obtuvo la mayoría de votos para diputados federales, la presidencia de la República y ganó la gubernatura del estado, elección en donde solamente se demando fraude en los resultados para gobernador. Pese a ello, el señalamiento de la autora en cuanto a los índices e abstencionismo y pérdida tendencial de apoyo al PRI, parecen verificarse en la partición ciudadana en las urnas y sobre todo, con la pérdida de la gubernatura del estado en el 2000.

Chiapas constituía una zona de reserva para la votación priista , pero los sufragios emitidos estaban lejos de reflejar un sentir de la mayoría de la población.

---

[39] *Ibidem*, pp.173-174.

"Quizá lo primero que salta a la vista es el descenso que habían sufrido los municipios cuya votación era 100% para el PRI; en 1979, 80 se encontraban en tal situación; en 1982, eran 64; para 1985 ya eran 56; y en 1988 ya habían llegado a 45".[40]

Lo cual sería indicativo de una pérdida sostenida del control caciquil en los diferentes municipios chiapanecos y por ende, pese a lo contradictorio del asunto, de una participación más activa de la población. Si bien la tendencia del voto municipal favorecía la PRI, en varios de ellos su triunfo ha sido fuertemente cuestionado, pese a ello, han sido pocos los casos en donde la oposición al PRI se tradujo en derrotas electorales para el mismo. Es importante señalar

"... que los procesos electorales, más que canal ciudadano de participación, constituían un espacio capaz de medir la eficiencia de los mecanismos de control existentes. Resulta claro que no todos los chiapanecos acudían a las urnas, y que quienes lo hacían no disponían de libertad plena para elegir a sus representantes".[41]

Este hecho implicó que en 1988 el PRI tratara, según esto, de impulsar una apertura para designar a los candidatos que contenderían por los puestos locales, sin embargo y dada la cultura política mexicana, el ritual de dicho proceso estuvo marcado por la capacidad de la dirigencia partidista a la hora de decidir quienes sería los elegidos. La participación política ciudadana era más activa cuando se trataba de elegir al responsable de solucionar los problemas comunales, que para la elección de candidatos a diputados federales y estatales, presidente gobernador. *"En el mismo sentido, el ámbito municipal solía ser el primer blanco de las protestas y el descontento contra la administración pública...."*[42] De ahí y en atención

---

[40] *Ibid*, p. 176.
[41] *Ib*, pp. 178-179.
[42] *Ib*,pp. 179-180.

exclusivamente al discurso político, Patrocinio González Garrido en su campaña para gobernador del estado, señalo:

> "Vamos a incursionar en procesos de selección democrática de nuestros candidatos a presidentes municipales. Respetaremos al pueblo en su derecho a elegir asumiendo ustedes la responsabilidad de decir quiénes son los mejores para conducir los destinos e cada municipio (...) Desde este momento me haré a un lado y exigiré (sic) a todos quienes tengamos representación política, nos hagamos a un lado para que sea el pueblo y sólo el pueblo quien elija la instancia básica que es el ayuntamiento."[43]

Dicho discurso parece más de un gobernador en funciones que de un candidato a la gubernatura lo cual de entrada pone en duda la capacidad de sus "escribanos" políticos. Además como puede "exigir" algo que el propio sistema de partido demanda y que de manera permanente exige se cumpla. Aquí lo importante es señalar que el descontento prevaleciente en los diferentes municipios chiapanecos era tal, que el señor Patrocinio !se olvido de su propia candidatura! Y proponía una selección democrática de candidatos a las presidencias municipales, hecho que verificaba lo antidemocrático del PRI en dicho proceso. Para D. Guillén, este discurso era consecuencia

> "... de la pugna entre los miembros de la dirigencia priista nacional. El desgaste de las prácticas que durante tanto tiempo habían cimentado el poder del PRI, había provocado el surgimiento de posiciones encontradas acerca de cómo resolver el problema y mientras un sector de la clase política se inclinaba por modernizar la estructura y los procedimientos del partido, otro insistía encerrar filas y robustecer los mecanismos que, hasta ese momento, se habían utilizado con buenos resultados."[44]

Si bien es cierto la existencia de esta pugna interna, el hecho es que no era nueva ni mucho menos privativa del estado de Chiapas. En el fondo,

---

[43] Discurso de Campaña, 8 de abril de 1988, en Juan José Rodríguez P., "!Que ellos decidan!, un reto al rezago de Chiapas." Tenanitla, México, 1989, p.71. Citado por D. Guillén, *op.cit.*, p.181.
[44] *Ibidem*, p. 181.

el problema era la cercanía del candidato a la gubernatura de Chiapas y el propio candidato del PRI a la presidencia, que dicho sea de paso, fue el Secretario de Gobernación en el gabinete salinista cuando hizo su aparición el EZLN.

En este sentido, Chiapas se representaba como un laboratorio adecuado para ensayar alternativas de apertura a la participación política municipal, sin embrago lo irónico del asunto, como bien lo señala la autora;

> "la entidad que históricamente se había caracterizado por mantenerse al margen de buena parte de los progresos nacionales y que, después de la revolución, se había empeñado en mantener estructuras arcaicas donde la violencia y el control caciquil sustituían a las formas políticas más avanzadas, se convirtió e la noche a la mañana y sin que los cimientos en que se erigía el antiguo estado de cosas se trasformaran, en pionera de esa modernización política que el discurso oficial propugnaba para todas las localidades del país."[45]

I.1.2.1.- Comportamiento Electoral 1991-1998[46]

Durante el periodo de 1991 a 1998 el comportamiento de la participación tanto de partidos políticos como de la propia ciudadanía chiapaneca, mostró la tendencia a la baja del PRI, así como el incremento de simpatizantes para el PRD y el PAN. En el siguiente cuadro podemos observar lo elocuente de dicha tendencia, así como la preferencia del electorado por tipo de comicios.

---

[45] *Ib*, p. 182.
[46] Análisis propio a partir de los datos electorales de cada año publicados por el IFE Y CEE.

TIPO DE ELECCIÓN	PORCENTAJES					
	PARTICIPACIÓN	ABSTENCIONISMO	PRI	PRD	PAN	OTROS
Federal						
Legislativa '91	65.6	34.4	76.2	5.9	6.2	11.7
Legislativa '94	66.0	34.0	49.4	33.3	10.8	6.5
Legislativa '94	67.1	32.9	48.0	33.9	12.3	5.8
Legislativa '97	35.2	64.8	50.9	29.6	13.1	6.4
Estatales						
Gobernador '94	65.7	34.3	50.5	35.0	9.2	5.3
Municipal '95	44.6	55.4	47.9	30.2	15.3	6.7
Municipal '98	46.3	53.7	48.8	28.9	14.5	7.8

La tendencia observada nos indica que los votos y simpatizantes del PRI se trasladaron tanto al PRD como al PAN, sin embargo esta tendencia, parece haberse estabilizado a partir del 1994, es decir, entre 1994 y 1998 la media porcentual de votos captados por el PRI es de 49.2%, del PRD 30.6% y del PAN 13.4%. Lo cual muestra que estos tres partidos políticos aglutinan en promedio el 93.2% del chiapaneco que asiste a las urnas, además de constituirse en el voto duro de cada partido.

Sin embargo un factor que juega un papel relevante es el nivel de abstencionismo, dado que ello supone un mayor control del PRI y el hecho de que sigue teniendo bases importantes de apoyo en el estado, pese a la pérdida de la gubernatura en el año 2000. En este sentido, es a partir de 1995 cuando el nivel de abstencionismo se incremento, superando con mucho el 50%. Este hecho no implicó ningún problema para el PRI, ya que en esos años ganó las elecciones referidas con el 47.9, 50.9 y 48.8 % de la votación, es decir, a mayor nivel de abstencionismo triunfo seguro del PRI.

Ahora bien, 1994 significó en la vida política del país y del estado de Chiapas una transformación importante, dada la aparición del EZLN y el resurgimiento de movimientos indígena-campesinos como la CEOIC. En este sentido las elecciones de ese año aparecieron como las más vigiladas,

tanto nacional como internacionalmente, de la historia chiapaneca y suponían una derrota contundente del PRI; lo irónico del asunto es que esto sucedió seis años después.

En 1994 con una participación del 66.3% del padrón electoral y un nivel de abstencionismo del 33.7%, el PRI ganó las diputaciones federales, la presidencia de la República y a gubernatura del estado, es decir, la apuesta del EZLN y de la oposición chiapaneca a la derrota del PRI no se sucedió, llamando la atención que la única impugnación de "fraude electoral" fuera dirigida en la elección de gobernador, como si las urnas para sufragar el voto estuvieran en otro sitio deferente a la presidencial y diputados federales.

Por otra lado y pese a la derrota del PRI a la presidencia de la República y de la gubernatura en Chiapas en el 2000, no parece existir cambio en el control caciquil priista en los diferentes municipios del estado. Como contraparte, el actual gobernador no parece dar elementos de cambio estructural en el abigarrado conjunto de factores políticos de la entidad. Es obvio que esta transformación no puede ser obra de un día para otro, sin embargo no se aprecia una tendencia política que involucre a la sociedad chiapaneca en un proceso verdaderamente democrático. Así el aspecto central por fortalecer en Chiapas, será el responder al descontento social y sobre todo, acabar con los "gobiernos interinos" que tanto daño han causado en la vida política del estado.

El cambio de partido en el poder, no implica una transformación automática en la vida política del estado, ni mucho menos estar de manera fáctica en un sistema político democrático. Este proceso por la especificidad

estatal, implica sentar las bases para un cambio estructural en los usos, costumbres y tradiciones electorales. El hecho de que el PRI ya no esté en el poder estatal y federal, puede propiciar que el tejido político municipal construido por los caciques, pueda cambiar la coyuntura política; como de hecho sucedió en el municipio tzotzil de Zinacantán, en donde por primera vez en su historia ganó un partido diferente al PRI; indígenas del municipio señalaron que no salieron a votar, en protesta al líder estatal del partido que no cumplió las "promesas".

En todo caso, los diferentes municipios tendrán que evaluar las ofertas partidista sin tanta presión del poder caciquil, sin embargo este grupo sabe perfectamente que el voto corporativo y utilitarista será su arma fundamental para mantener el control comunal a través de prebendas partidistas que será difícil erradicar, dada la cultura política impuesta en la entidad. Bajo esta perspectiva el costo económico del voto a favor el PRI que, en teoría, históricamente obtenía los recursos del erario público (por ejemplo PRONASOL), se incrementará sustancialmente dado que no existe fuente económica para hacer frente al voto utilitarista.

I.1.3.- Contexto Religioso.

I.1.3.1.- Católicos y Protestantes.

El estado de Chiapas figura como la entidad menos católica de la República Mexicana, ya que solamente el 63.82% [47] de su población profesa dicha orientación religiosa. Este hecho es de llamar la atención dado el Concilio Ecuménico Vaticano II, la aparición de la Teología de la Liberación,

[47] INEGI, 2000. *XII Censo General de Población y Vivienda.*, México.

la Teología India y sobre todo, por la actuación de los obispos en el estado Las diferentes iglesias protestantes en la entidad, han ganado terreno y tendencialmente incorporan cada vez más a fieles que ha dejado de profesar la religión católica. Este hecho en un futuro puede implicar que en el estado de Chiapas el protestantismo represente más del 50% de la población.

La religiosidad en el estado de Chiapas puede subdividirse de la siguiente forma:[48]

Católicos indígenas: Han desarrollado lecturas singulares del catolicismo a partir de la visión del mundo indio; Católicos Tradicionalistas Indios, tienen la peculiaridad de que el peso de las religiones étnicas es dominante sobre la parte católica. Suelen ser sumamente intolerantes y en el estado de Chiapas son los que han protagonizado expulsiones y graves violaciones a los derechos humanos de protestantes e incluso de católicos de teología de la liberación. Católicos mestizos (coletos), desarrollaron una visión del mundo a partir de reelaborar ideologías de dominación y supremacía racial en el periodo colonial e independiente. Católicos mexicanos, la mayoría de los católicos tienen un perfil mariano, un gran énfasis en cuestiones devocionales y tienden a separar lo político de lo religioso. Católicos de la Teología de la Liberación, organizados en comunidades eclesiales de base y parten de la noción de pecado social. Católicos de la Teología India, están vinculados a los anteriores pero se caracterizan por configurar una síntesis el catolicismo étnico con la teología de la liberación. Los operadores principales son los catequistas , laicos

---

[48] Masferrer, E. 1998. *La Configuración del Campo Religioso después de Acteal.* En Chiapas: El factor religioso. Revista Académica de Estudios de la Religión, México, pp. 7-10.

comprometidos que operan como especialistas religiosos locales, pero por ser laicos pueden desempeñar un liderazgo político. Protestantes históricos, los llegados a México durante el siglo XIX (Presbiterianos, Luteranos, Bautistas, Metodistas, Nazarenos). Pentecosteses, incluye a todos los grupos cristianos que creen en el Renacimiento en el Espíritu Santo, profecía y sanidad. Tienen un desarrollo importante y junto con los neopentecostales se estima que aglutinan más del 7% de los no católicos. Neopentecostales, es una fusión de teología pentecostal reformada y de teología de la prosperidad. Se plantean un involucramiento creciente en cuestiones políticas y sociales, e incluso proponen la creación de un partido político y por su dinamismo, liderean a los pentecostales en cuestiones sociales y políticas.

Es importante recordar que a partir de los años cuarentas, el gobierno mexicano apoyo el desarrollo del protestantismo en las zonas indígenas para contrarrestar la influencia de la iglesia católica. El Instituto Lingüístico de Verano auspició a las denominaciones históricas, en particular presbiterianos, bautistas y nazarenos. En la década de los años sesentas se incrementaron los conflictos entre evangélicos y católicos tradicionalistas, estos últimos y particularmente en el municipio Chamula, expulsaron a los evangélicos despojándolos de sus tierras, propiedades y llegando incluso al asesinato.

Es por demás evidente que el movimiento zapatista trajo como consecuencia la agudización[49] de los conflictos entre los diferentes actores

---

[49] Marie Odile M., 1994. *Entre símbolos y disparos: una descodificación del estallido social*, en Chiapas hoy. CNI, ENA, 1ª Ed. México, pp. 55-62.

de la religiosidad en Chiapas, los cuales no solamente han actuado en función de su visión del mundo, sino por su propia experiencia histórica en el plano regional, cultural y por supuesto de clase social. Como balance del proceso religioso vivido en el estado de Chiapas, es claro que está en proceso de expansión, diversificación y que tiende a transformar sus propios límites, estructurando un nuevo espacio social: el campo político-religioso.[50]

La pluralidad religiosa que se vive actualmente en el estado de Chiapas, implica una auto-valoración de cada orientación religiosa y por ende, de una profunda revisión de su actividad misionera. Es claro que tanto católicos como protestantes afinan sus diferentes estrategias de penetración en cada comunidad, sin embargo el problema se presenta cuando de manera permanente la población abandona el catolicismo, ya que como resultado de la conversión forzosa a raíz de la conquista española, muestra el grado de deterioro que esa orientación religiosa presenta en la entidad. Como es natural, la curia católica justifica de muchas maneras esta pérdida permanente de fieles a través de criticar a las diferentes orientaciones protestantes, es decir, el fenómeno de la conversión para la dirigencia católica en la entidad, corre a cuenta exclusivamente de ellos, sin considerar al propio creyente y por ende, la actuación católica.

La conferencia episcopal mexicana presenta el siguiente diagnóstico:[51]

---

[50] Leyva, S.X. 1994. *Identidad Etnica, Política y Religión en la Región del Conflicto.* En Chiapas hoy", op.cit pp.85-91.

[51] Cuadro elaborado a partir de la CEM, sobre *La Iglesia ente los nuevos grupos religiosos* (NGR). Toluca, Estado de México, 12/16 de abril de 1988. Documento de la Iglesia Católica No. 17, 1988. pp.313-329.

Grupos exitosos por su importancia: ➢ Testigos de Jehová. ➢ Mormones. ➢ Pentecosteses. ➢ Bautistas. ➢ Adventistas. ➢ Evangélicos. ➢ Luz del Mundo. ➢ Presbiterianos. ➢ Evangelistas.	Razones de su éxito: ➢ Ignorancia religiosa. ➢ Pobreza material y poca cultura. ➢ Ayuda material que ofrecen las sectas (alimentos, medicinas, ayuda económica). ➢ La tenacidad del apostolado. ➢ La falta de agentes pastorales y su antitestimonio.
Sectores más afectados: ➢ Campesinos. ➢ Marginados urbanos. ➢ Amas de casa. ➢ Obreros. ➢ Estudiantes.	
Medidas adoptadas por las Diócesis. ➢ La propaganda y distribución de impresos. ➢ Catequesis con la Biblia. ➢ Formación de círculos bíblicos y difusión de la Biblia. ➢ Evangelización en pequeños grupos y pastoral de evangelización.	Líneas pastorales a nivel nacional y diocesano. ➢ Aumentar el número y la preparación de laicos. ➢ Evangelización integral (abarcando aspectos sociales, económicos y políticos). ➢ Usar al máximo los medios masivos de comunicación. ➢ Polarizar el Kerigma.

Para la iglesia católica tanto el protestantismo histórico como otras orientaciones religiosas simplemente son sectas, es decir, todas guardan el mismo status. Otro elemento es que abrogándose la "titularidad" religiosa del país, caracterizan a los diferentes sectores en donde el protestantismo ha proliferado, como "los más afectados" y la iglesia católica aduce que es consecuencia de la ignorancia religiosa, pobreza material y poca cultura, es decir, todo mexicano que no profesa el catolicismo tiene estas características ominosas.

Sin embargo, como se podrá observar, la iglesia católica no hace una evaluación de su actuar ni mucho menos cuestiona sus métodos reclutadores, limitándose a señalar la falta de agentes pastorales. Más aún,

para el Vaticano el problema de la pérdida de fieles es de origen externo, ya que el éxito de las sectas estriba en:

> "Las necesidades y aspiraciones a nivel social, cultural, existencial y religioso, que surgen en el hombre por el impacto con la situación de crisis de la sociedad moderna y que aparentemente no alcanzan respuesta dentro de la iglesia católica. Relacionadas a estas, las formas de reclutamiento y educación de las sectas."[52]

Pese a lo anterior la visión que del fenómeno tienen otros obispos y sacerdotes, es muy diferente a la "oficial", ya que se llega incluso a cuestionar el actuar de la propia iglesia católica, como a continuación es señalado.[53]

Mons. Adalberto Almeida	**Sacerdote Ignacio Díaz de León**
Causas del éxito de las sectas: ➢ Falta de evangelización de muchos católicos. ➢ Insatisfacción de las necesidades religiosas del pueblo. ➢ Fraternidad religiosa y social entre sus miembros. ➢ Una comunidad de culto. ➢ Participación activa de todos los miembros en la liturgia. ➢ La oración y cantos populares. ➢ La devoción centrada en la Biblia. ➢ Prevalencia del testimonio. ➢ Encuentro personal con Cristo. ➢ Una vida centrada en Cristo. ➢ Gran participación de los laicos en los misterios. ➢ Abundantes medios económicos.	Causas del éxito de las sectas: ➢ Un espíritu misionero acentuado. ➢ Ofrecimiento de fraternidad religiosa y convivencia en pequeñas comunidades. ➢ Un culto espontáneo, alegre y participativo. ➢ Participación de los laicos. ➢ Grandes medios económicos. ➢ Uso masivo de los medios de comunicación social. ➢ Predicación sencilla y fuerte insistencia en la predicación del Kerigma.

[52] Informe de la Santa Sede; *Sectas o Nuevos Grupos Religioso. Desafíos Pastorales*. Documento de la Iglesia Católica No. 24, junio 1986, México, pp.337-383.

[53] Elaboración propia a partir del análisis del documento de la *XXXIII Asamblea Plenaria de la CEM.* México, D. F., celebrada del 28 de mayor al 2 de junio de 1984", documento analizado en, "Política Pastoral de la Iglesia Católica frente a los Sectores Religiosos", de Marinella Miano Borruso; publicado en "Religión y Sociedad en el Sureste de México. CIESAS del Sureste. Cuadernos de la Casa Chata, No. 167, Vol. VII, 1ª edición, México, 1989.

Principales características de las sectas protestantes. ➢ Reduccionismo bíblico. ➢ Fundamentalismo. ➢ Salvacionismo. ➢ Predicación del fin del mundo. ➢ Evasión del mundo. ➢ Parcialidad y fanatismo.	
Propuesta de medidas pastorales: ➢ Evangelización en diócesis y parroquias. ➢ Proclamación fuerte del kerigma (el mensaje evangélico en vista de la conversión personal) ➢ Catequesis continuada. ➢ Integración de pequeñas comunidades cristianas. ➢ Mayor uso de los medios de comunicación social. ➢ En cada diócesis un centro de orientación. ➢ Revivir una sana apologética. ➢ Impulsar la lectura de la Biblia. ➢ Acuerdo ecuménico con aquellas sectas más sensibles: pentecosteses y metodistas.	Propuesta de medidas pastorales: ➢ Proclamación fuerte del Kerigma. ➢ Catequesis continuada. ➢ Formación de pequeñas comunidades cristianas evangelizadas y evangelizadoras. ➢ Organización de círculos bíblicos. ➢ Atención y apoyo a los jóvenes. ➢ Uso de los medios de comunicación. ➢ Una sana apologética. ➢ Avivar en los fieles la devoción a la virgen. ➢ Hacer un buen censo en las diócesis. ➢ Estudiar mejor el problema pastoral y sectas.

De lo cual se desprende que el éxito del protestantismo corre más a cuenta de los errores de la iglesia católica que de los propios méritos, destacándose lo que el obispo Almeida señala como "insatisfacción de las necesidades religiosas del pueblo". Es obvio que esta insatisfacción espiritual corre a cuenta exclusivamente de la iglesia católica y si el pueblo es quien decide en conciencia el abandono de la misma, no existe argumento para calificarlo como "ignorante" en materia religiosa. Sin embargo y pese a lo expuesto por estos dos prelados, la propuesta pastoral de cada uno de ellos, tiene elementos de las propias iglesias protestantes, y que si observamos los factores del éxito que ellos mismos señalan, son

retomado en sus planteamientos, tal sería el caso de la "fraternidad religiosa y convivencia en pequeñas comunidades".

Es importante señalar que en el informe elaborado al Vaticano sobre el problema de la proliferación del protestantismo, se preciso que;

> "Estas, por estructurarse en comunidades pequeñas, centran el interés en el individuo, brindándole una atención personal, la posibilidad de salir del anonimato social y religioso, así como oportunidades iguales para el ministerio y la dirección. Asimismo a nivel cultural ofrecen un amplio espacio para la herencia cultural/religiosa tradicional, en forma de oración y de predicación muy cercana a los rasgos culturales y a las aspiraciones del pueblo. En lo religioso impulsan el conocimiento de las Sagradas Escrituras, y apoyan y fomentan la experiencia personal de lo trascendente y el testimonio; proporcionan un contexto social "seguro" y lenguaje y conceptos adecuados para expresar, reelaborar y satisfacer las exigencias de valoración y realización espiritual."[54]

Un aspecto importante por destacar es que las diferentes orientaciones protestantes, contra lo que comúnmente se asume, no tratan de destruir el nivel cultural de las diferentes comunidades, ya que por el contrario, ofrecen un espacio importante a la herencia cultural en cuanto a la religión tradicional. Este hecho obviamente es contrastante con la iglesia católica, ya que bajo ninguna circunstancia ha permitido que elementos tradicionales de las diferentes comunidades indígenas, formen parte de la liturgia y organización católica. El caso paradigmático es el municipio de San Juan Chamula, en donde desde que el ex -obispo de San Cristóbal de las Casas trató de manipular la organización religiosa, junto con sus catequistas, fue desconocido como tal. Si a este hecho agregamos que la iglesia católica fue edificada en México sobre la destrucción de la tradición

---

[54] Miano, B.M., 1989. *Política Pastoral de la Iglesia Católica frente a los Sectores Religiosos*. En "Religión y sociedad en el Sureste de México". CIESAS del Sureste, Cuadernos de la Casa Chata No. 167, Vol. VII, 1ª edición, 1989.México, p. 35. Subrayado mío.

religiosa indígena, tarde que temprano la conversión religiosa forzosa tuvo que revertirse.

En este sentido, la forma de oración y predicación que las diferentes orientaciones protestantes imprimen en las diferentes comunidades indígenas en Chiapas, aparecen muy cercanas a los rasgos culturales y aspiraciones de los mismos. Si agregamos que el lenguaje y conceptos utilizados son adecuados para expresar, reelaborar y satisfacer las exigencias espirituales del indígena tztozil, la presencia de la iglesia católica, tendencialmente, seguirá perdiendo fieles.

Pese a ello, la visión de la iglesia católica es que;

> "Las técnicas de reclutamiento y los métodos formativos de las sectas se caracterizan por ser formas de manipulación psicológica; usan una propaganda agresiva con las características de la publicidad moderna. (...) El bombardeo de muestras de amor, el ofrecimiento de ayuda material, las técnicas del lenguaje y razonamiento que confunden y producen disturbios intelectuales, la importancia carismática del líder, son métodos empleados con éxito para la cooperación y el control de los afiliados."[55]

Pero, ¿cuál es la posición de los obispos chiapanecos en torno a las iglesias protestantes?. El Prelado Miguel Valdivia Cardona. Encargado de la Comisión Pro defensa de la Fe de la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, señala:

> "que el protestantismo llegó a la región hace 30 o 35 años, pero no con la fuerza con que se está dando en la actualidad. Los primeros en llegar fueron los Adventistas, luego los otros grupos, Testigos, Mormones, etc., y por último, hace unos ocho años, la Luz del Mundo. Considera que las sectas e mayor éxito son los Testigos de Jehová, los Adventistas y los Pentecostales. Se establecen sobre todo en las zonas marginadas de la ciudad o en zonas donde no haya sacerdotes. En la diócesis existen comunidades tzotziles y zoques donde no hay fuerte presencia del proselitismo sectario. Los núcleos más fuertes son Villaflores y Tecpatán."

---

[55] *Ibidem*, p. 35.

El prelado Valdivia Cardona considera varios factores que contribuyen a la expansión y aceptación de las sectas.

> "En primer lugar - dice - nuestra gente no tiene una religión bien asimilada, porque se debe tomar en cuenta que la persecución religiosa en Chiapas dejó a los fieles sin atención religiosa y por lo tanto los protestantes encontraron un terreno fecundo, una población ansiosa de encontrarse con Dios. Otras causa muy importante es su organización económica". Al respecto, el Prelado Valdivia dice que: "consideramos esto como un colonialismo ideológico, religioso y económico". Asimismo observa que ha contribuido a la entrada y expansión de las sectas, el apoyo solapado de las autoridades civiles del estado, sobre todo en lo concerniente a Los Altos de Chiapas.

Sin embargo, según el prelado, no faltan errores de la misma IC: " de parte nuestra, como jerarquía de la iglesia, nos ha faltado incrementar una metodología más actual, más de esta región, en lo pastoral. Los contenidos doctrinales son universales pero ha faltado originalidad a nuestra pastoral, le ha faltado responder al momento presente y a las circunstancias del Sureste". La otra falla es no haber sabido delegar responsabilidades a los laicos, centralizando la organización religiosa en los sacerdotes y religiosas consagradas. "Solo en los últimos años -dice - se ha ido modificando esta actitud". Señala que el efecto más visible de la actividad sectaria es la división y la disgregación de la comunidad y de las familias.

Para el sacerdote la mejor manera para frenar la avanzada de los protestantes es una "pastoral de evangelización y catequesis sistemática" y agrega: "no al enfrentamiento directo, pero sí debemos defendernos". Por eso en la diócesis se han tomado algunas medidas prácticas en la línea de la defensa de la fe. Se realizan cursos de capacitación para laicos, como los que imparte P. Amatulli, "donde se les capacita en las verdades fundamentales de la fe, cursos de las Sagradas Escrituras a un nivel medio y donde se les enseña a los fieles sobre las tesis protestantes, la manera de

entablar diálogos con ellos, como visitar a esa gente, como lograr que vuelvan (a la IC)".

La diócesis, además, ha elaborado y editado un libro de catequesis elemental en base a preguntas y respuestas sobre a las verdades fundamentales. Por último, el sacerdote señala que "en toda la diócesis existen grupos de defensa de la fe, grupos que han asimilado la doctrina, que capacitan a otros en los proyectos doctrinarios y que hacen visitas casa por casa".[56]

Por su parte Mons. Aguirre Franco. Obispo de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, opina que según el censo estatal (1985-1986) y el censo realizado en la diócesis en 1986, los protestantes y representantes, en el territorio de la diócesis, son entre el 10% y el 12% de la población. Sin embargo, afirma que estos datos no son exactos por incluir a los protestantes históricos, que son pocos, y por no incluir a la secta Luz del Mundo, que es muy fuerte en la región. Por lo tanto, cree que el número sea más elevado y en ascenso. En su opinión, las sectas que han tenido más éxito son, en orden: Los Testigos de Jehová; los Adventistas; la Iglesia de Pentecostés; los Nazarenos; los Presbiterianos; la Luz del Mundo y los Bautistas;

Las zonas de mayor influencia se concentran en las periferias de las ciudades, en los pueblos y en los ejidos. Hay ejidos de 3,000 habitantes con cinco templos diferentes. La zona de mayor concentración en la diócesis, es la Frailesca donde están los ejidos más productivos, después de la zona del café. Se trata de zonas campesinas mestizas.

---

[56] *Ibid*, pp. 62-63.

Mons. Aguirre opina que, aunque el proceso de penetración de las sectas en la región se ha gestado desde hace muchos años, sin embargo se ha acentuado por una serie de factores histórico-políticos. En primer lugar, el proceso se ha ido incrementando a raíz de la política de Ríos Montt en Guatemala, que favoreció el ingreso en su país de sectas que de allá entraron en Chiapas a través de misioneros instruidos por los norteamericanos o directamente por misioneros provenientes de Estados Unidos. También atribuye su influencia al establecimiento del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que prepara material muy eficaz para el proselitismo sectario. A esto se debe agregar que existe un programa especifico de las sectas, concertado en congresos llevados a cabo en Tabasco, en el mismo Chiapas, y también fuera del país, dirigido a evangelizar todo el estado.

Desde el punto de vista meramente político, grupos de poder regionales ha favorecido la presencia de las sectas para controlar a los católicos comprometidos con la doctrina social de la IC y para restar fuerza a la acción indigenista de la iglesia, para controlar al indígena a través de la religión. Según Mons. Aguirre, el caso de San Juan Chamula es explicativo de lo anteriormente dicho. Con este fin, por lo tanto, el mismo grupo de poder apoya la elección de presidentes municipales favorables a las sectas. En las zonas de fronteras, la proliferación de sectas religiosas se puede considerar como un instrumento de penetración colonialista al servicio de otros países.

Mons. Aguirre considera que la causa principal de receptividad a las sectas estriba en la "gran religiosidad del pueblo chiapaneco" (sic).

religiosidad que es parte integrante de su cultura. Sin embargo, se debe reconocer que la IC no ha llegado a todos, no se ha llegado a difundir en todas partes el mensaje evangélico, por falta de recursos humanos y materiales, y por falta de compromiso de los mismos católicos que no se sienten enviados para evangelizar: la misma masificación de la IC hace que se preste poca atención al individuo. Por último, Mons. Aguirre piensa que se debe tomar en cuenta que las sectas tienen muchos recursos materiales para desarrollar sus campañas proselitistas.

En cuanto a las medidas pastorales, Mons. Aguirre señalo que éstas se pueden resumir en las siguientes palabras:

> "la profundización de la fe cristiana, a través de una evangelización y catequesis intensa, integral y planificada que nos lleve a un conocimiento real del Evangelio". Es necesario, además, que los católicos aporten una vivencia testimoniada del mismo Evangelio y una actitud responsable para comunicar el Evangelio a los demás. "Esto - afirma Mons. Aguirre - es muy distinto del proselitismo".

El obispo de Tuxtla considera completamente negativo el enfrentamiento directo con las sectas.

> "Nosotros no queremos combatirlas", pero si es justo defender la fe frente a los ataques sectarios. Para realizarlo es necesario capacitar a los laicos y elaborar una "catequesis integral que abarque toda la persona y todos sus ámbitos: sociales, políticos y económicos".

Por lo que respecta a la posición del Episcopado nacional y del CELAM, Mons. Aguirre afirma que en la IC hay una completa concordancia entre los obispos a nivel nacional. A nivel latinoamericano, los obispos consideran que el fenómeno de la proliferación de las sectas es "un reto para la IC y un signo de los tiempos a través de los cuales Dios habla a los fieles". Opinan también, que hay que leer entre líneas, analizar las sugerencias que brotan de la naturaleza misma del fenómeno. "Los pentecostales - dice Mons. Aguirre - quizá nos hablen de una liturgia más

festiva. Los fundamentalistas: quizá hemos olvidado la Biblia. Los Mormones: tal vez hemos olvidado la participación de los jóvenes".

Mons. Aguirre sostiene que el Gobierno[57] Federal está efectivamente preocupado al ver como las sectas están dividiendo a la gente y destruyendo las culturas. Pero sus medidas son tibias, las sectas tienen más garantías que la iglesia católica (sic). En el fondo hay un consentimiento solapado. El gobierno del estado, por lo anteriormente mencionado, las favorece abiertamente."

Para Mons. Samuel Ruiz, exobispo de san Cristóbal de las Casas, Chiapas, comento: *"que en el transcurso de ese siglo hubo tres oleadas de proselitismo protestante en la diócesis. La última coincide con la victoria de los sandinistas en Nicaragua y el crecimiento de los movimientos populares de liberación en otras nacionales de Centroamérica"*. Considera también que se debe tomar en cuenta que los movimientos independentistas de los países africanos causaron un éxodo de os pastores protestantes, que se volcaron en América Latina. Otra explicación del fenómeno es la experiencia de Guatemala durante el gobierno de Ríos Montt.

Pero lo que más llama la atención en la diócesis es que la llegada y el crecimiento de las sectas se producen exactamente en zonas que están en proceso de cambio: "inclusive", dice Samuel Ruiz, *" se establecen en zonas poco pobladas pero en proceso de cambio, los mismos protestantes lo admiten"*. Otra explicación es que los problemas locales en las comunidades - sobre todo problemas ligados a los límites e tierras -, económicos o

---

[57] *Ib*, pp. 64-66.

políticos, se disfrazan de problemas religiosos. Según el exobispo, un elemento que propicia la conversión a las sectas es la masificación de la IC, el anonimato d la persona dentro de ella. A esto las sectas responden ofreciendo personificación y atención individual.

Pero sobre todo - afirma - creo que las sectas encuentran receptividad en aquellas personas que tienen miedo al compromiso social desde la perspectiva cristiana, es decir, cuando la iglesia pide rebasar el ámbito cultural y adquirir un compromiso con la comunidad y con la sociedad. *"El parteaguas de las conversiones se da en la gente que tiene miedo al compromiso, es decir miedo a construir el Reino de Dios en la historia"*. Otro factor que contribuye a su receptividad es el beneficio económico que se puede obtener de las sectas, aunque no es tan cuantioso como motivación. Asimismo plantea que lo más preocupante son las situaciones de violencia que se generan en las comunidades por la intolerancia, la agresividad, la calumnia y las burlas que hacen las sectas.

En cuanto a las Medidas pastorales, el problema no es contrarrestar a las sectas sino lograr una toma de conciencia de los católicos para unificar a todos alrededor de un compromiso como cristianos. En esto se pone particular énfasis en la pastoral, que incluye al individuo pero que se enfoca en la comunidad, es decir, en las "asociaciones solidarias, motivadas pro la vivencia de la fe en la perspectiva de la solución de los problemas de trabajo, de tierra, de organización, etc., en una dimensión activa y con el testimonio de su actividad". Como experiencia en esta línea - agrega el exobispo -, en la diócesis "muchas comunidades de campesinos se organizan para trabajar la tierra en forma ecuménica, pasando por alto las

diferencias religiosas. Otra experiencia en proceso de realización es la del CRIACH."[58](Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas).

Como se podrá verificar los tres prelados aglutinan en "sectas" al protestantismo histórico como presbiterianos, pentecostales y bautistas, no haciendo ninguna diferenciación. Asimismo, mientras para Samuel Ruiz la proliferación protestante se origina por movimiento de liberación en Centro América, junto con la experiencia guatemalteca de Ríos Montt, coincidiendo en esto último con Aguirre Franco, para el encargado de la Comisión Pro defensa de la fe de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, el fenómeno tiene entre 30 o 35 años, es decir, el responsable de la Fe no tiene idea de la evolución del fenómeno protestante en Chiapas.

Ahora bien, en la visión de la iglesia católica a través de los obispos, los factores que contribuyen a la expansión protestante en el estado de Chiapas, son los siguientes:

1. La población no tiene una religión bien asimilada.
2. El colonialismo ideológico, religioso y económico de las sectas.
3. La iglesia católica ha fallado en:
   a) Responder a las circunstancias del sureste.
   b) No sabe delegar responsabilidades en los laicos.
   c) Centralizar la organización religiosa en los sacerdotes y religiosas.
   d) No haber llegado a toda la población, aunque se atribuye a la falta de recursos humanos y materiales.
   e) La atención del individuo, dada la masificación de la iglesia católica.
4. En las sectas existe una liturgia más festiva, retomando de manera importante la Biblia y en donde hay una participación muy activa de los jóvenes.
5. El beneficio económico que se obtiene de las sectas, aunque se ubica como más importante la motivación.

---

[58] *Ib*, pp. 67-68.

Sin embargo, llama la atención que en la óptica de Samuel Ruiz, el problema está centrado en el "miedo (sic) de las personas al compromiso social desde la perspectiva cristiana, es decir, rebasar el ámbito cultural y comprometerse con la comunidad y la sociedad" Hecho que implica no olvidar que el compromiso social de las diferentes comunidades indígenas en Chiapas, ha estado presente en toda su historia y que incluso a raíz de la conversión forzada por los españoles al catolicismo, el indígena la mantuvo

El ex-obispo confunde miedo con libertad, dado que el primero fue impuesto por el catolicismo conquistador, no así el protestantismo que es elegido por la población en completa libertad. En todo caso es mucho muy discutible este "compromiso social", ya que habría que precisar de quien es el compromiso si de la iglesia con el pueblo o viceversa, aunque en la perspectiva del ex - obispo, es del pueblo con la iglesia católica.

Los prelados coinciden en señalar que la penetración del protestantismo ha ocasionado en las diferentes comunidades indígenas, división y desintegración de la comunidad, así como de las familias, hecho que se manifiesta en la intolerancia religiosa en la entidad. Bajo esta perspectiva la iglesia católica en Chiapas aplicó las siguientes medidas pastorales:

- Evangelización y catequesis sistemática.
- Cursos de capacitación para laicos, sobre las Sagradas Escrituras, así como para provocar la re-conversión.
- Que el católico aporte testimonio y comunique el evangelio.
- Que la capacitación a laicos abarque sus ámbitos económicos, políticos y sociales.
- Asociaciones solidarias, motivadas por la vivencia de la fe en la perspectiva de la solución de los problemas de trabajo, de tierra, de organización en una dimensión activa y con el testimonio de su actividad.

Pese a ello, las diferentes iglesias protestantes siguen ganando la "disputa de las conciencias", y en donde la iglesia católica no termina por

definir una estrategia pastoral que implique reconversiones y retención de fieles. En este sentido los planteamientos de Aguirre Franco aparecen contradictorios, ya que al señalar la "gran religiosidad del pueblo chiapaneco, que es parte integrante de su cultura", pareciera que la conversión religiosa en Chiapas no existe, además el incremento importante de las orientaciones protestantes, o sea, el prelado olvida que le estado de Chiapas aparece como el menos católico del país con el 63.8% de fieles. Es importante señalar que,

> "Los expulsados han creado sus propias organizaciones donde adventistas, presbiterianos, pentecostales y católicos, han pasado por sobre sus diferencias religiosas para luchar por la democratización interna de los pueblos indígenas. En el marco de estas luchas que la organización comunitaria se está reconstituyendo bajo nuevos parámetros"[59]

Visión que obviamente no comparten los prelados chiapanecos.

Esto es claro si recordamos que han pasado más de 30 años de las primeras expulsiones comunales por supuestos motivos religiosos, y en las diferentes comunidades indígenas la tendencia a la conversión religiosa sigue presente.

> "estos nuevos sujetos sociales más que rechazar la tradición, la están reinventando. No existe pues una sola manera de imaginarse tzotzil...: varías autodefiniciones no solo diferentes sino algunas veces contrapuestas, coexisten en el espacio de la comunidad indígena. El Estado en su afán corporativizador se ha dado a la tarea de legitimar unas y negar otras. Son estas identidades negadas las que luchan por nuevos espacios en los que ser indígena no representa necesariamente participar en el sistema de cargos, ser priista y tomar posh"[60]

Como anteriormente fue señalado, para los obispos chiapanecos la proliferación del protestantismo ha provocado en las comunidades indígenas

---

[59] Hernández, C.R.A., 1994. *Diferentes maneras de ser indio en Chiapas: Nuevos sujetos sociales, sus migraciones, conversiones y revelaciones*. En Chiapas: los problemas de fondo, Moctezuma Navarro D. (coord.), UNAM-CRIM, 1ª edición, México, p. 49.

[60] *Ibidem*, p. 49.

división y desintegración de la comunidad, así como de las familias, lo cual indicaría que los prelados, con tal de mantener a "sus" fieles, estarían de cuerdo con la "triada comunal": Sistema de Cargos, ser priista y tomar posh.

> "Quienes denunciaron en los años setenta el etnocidio cultural provocado por las "sectas protestantes" entre la población indígena mexicana, no consideraron la capacidad de resistencia y reelaboración de los nuevos conversos. Los indígenas protestantes no son cajas vacías en las que se "imponga" ideologías extranjeras, éstas han sido retomadas y reformuladas bajo nuevos parámetros e integradas a un nuevo sentido de identidad étnica. Si vemos a la identidad étnica como una construcción social que toma diferentes formas -en diversos momentos históricos- apreciamos que lo que se ha dado en Chiapas es el surgimiento de formas alternativas y algunas veces contrapuestas de ser indígena".[61]

Sin embargo, como fue antes señalado, para la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), las razones del éxito protestante tiene como base la ignorancia religiosa, la pobreza material y la poca cultura del pueblo mexicano; pueblo al que por más de 500 años el catolicismo no pudo mantener su hegemonía espiritual, y hoy pretende demostrar que el converso tiene poca cultura, cuando ha sido la iglesia católica la encargada de ello.

> "La experiencia participativa de algunos grupos pentecostales han contribuido en la formación de nuevos líderes comunales. El presbiterianismo ha promovido la lectoescritura en lengua indígena que ha sido utilizada por los conversos no solo para leer la Biblia (...). La manera en que los conversos protestantes y los seguidores de la Teología de la Liberación han utilizado las experiencias organizativas, han dependido de la historia específica de esa población (...), pero los indígenas han tenido la última palabra."[62]

---

[61] *Ibid*, pp. 50-51.
[62] *Ib*, p. 51, subrayado mío.

1.2.- La etnia tzotzil.

Analizados los contextos socioeconómico, político y religioso en el Capítulo II, en este punto nos limitaremos a señalar los elementos más importantes de cada uno de ellos.

Contexto Socioeconómico.

- Total de Municipios: 21.
- Población Total: 576,571.
- Población Económicamente Activa: 348,995.
- % de la PEA que no recibe ingresos: 25.2
- % de la PEA que recibe menos de 1 SM: 44.3.
- % de la PEA que recibe de 1 a 2 SM: 15.0.
- % de la PEA que recibe de 2 a 3 SM: 5.8.
- % de la PEA que recibe de 3 a 5 SM: 2.6
- % de la PEA que recibe más de 5 SM: 2.4
- % de población mayor de15 años Alfabeta: 34.2
- % de vivienda sin drenaje: 74.8
- % de viviendas sin agua: 39.1
- % de viviendas sin electricidad: 47.1

Contexto Religioso.

% de población católica: 73.8
% de población protestante: 10.7
% de población con otra o ninguna religión: 15.3

Contexto Político.

TIPO DE ELECCIÓN	% DE VOTACIÓN			MUNICIPIOS GANADOS
	PRI	PRD	PAN	
1991-Diputados Federales	75.1	7.0	2.7	21 al PRI
1994-Diputados Federales	47.1	32.4	5.3	14 al PRI y 7 al PRD
1994-Presidencial	47.0	32.6	6.0	14 al PRI y 7 al PRD
1994-Goberandor	47.2	34.5	4.0	14 al PRI y 7 al PRD
1995-Presidencias Municipales	53.1	23.1	8.5	17 al PRI y 4 al PRD
1997-Diputados Federales	52.4	20.1	13.5	19 al PRI y 2 al PRD
1998-Presidencias Municipales	53.8	22.5	4.7	18 al PRI y 3 al PRD

Es evidente que la mayoría de la población tzotzil enfrenta grados importantes de marginación y pobreza, máxime si observamos que más del 69% de la PEA no percibe ni un salario mínimo. Que decir de las

condiciones en las cuales se encuentran las viviendas, en donde casi el 50% no cuenta con agua y cerca del 75% no tiene drenaje. En este sentido, no es extraño constatar la gran movilidad del indígena tzotzil en el estado de Chiapas pro buscar mejores alternativas económicas. Esta movilidad es la que ha provocado que le indígena tzotzil observe otros usos, costumbres y tradiciones, los cuales son contrastados con su realidad y pueda eventualmente optar por un cambio.

Si consideramos la famosa "triada indígena" (Sistema de Cargos, ser priista y tomar posh), la reflexión del indígena tzotzil es por demás elocuente, dado que por mucho tiempo esta realidad ha sido casi perpetua. En este sentido considerar al tzotzil como incapaz para transformar su realidad, es olvidar de manera supina que también los indígenas buscan mejores condiciones económicas, políticas y sociales. El hecho es que históricamente tanto la iglesia católica como el PRI, han sido parte consustancial en su desarrollo y al observar otras formas de organización, el indígena tzotzil obviamente que lo motiva el cambio.

Fase II.- Crisis

Es claro que las diferentes comunidades indígenas existentes en el país presentan diferentes grados de marginación y pobreza. Sin embargo el común denominador de todas ellas ha sido la permanente defensa de los usos, costumbres y tradiciones, como fiel reflejo de su historicidad. Así la comunidad indígena aparece como la unidad básica que conforman los principios económicos, políticos y religiosos a partir de los cuales se estructuran sistemas de organización mas amplios, en donde a través de su

historia han tomado del mundo exterior todo aquello que ha sido consustancial con los usos, costumbres y tradiciones.

Las comunidades indígenas tzotziles, pese a las modificaciones introducidas desde el exterior y a las transformaciones por las que ha pasado, la importancia a la familia nuclear como célula elemental de la organización social sigue prevaleciendo en todos los parajes comunales en donde parte de la organización sociopolítica esta estructurada a través el sistema de cargos. Tendencialmente en los últimos treinta años, el indígena tzotzil ha preferido cambiar de religión o en el mejor de los casos, dejado de participar en el sistema de cargos hecho fundamental si consideramos que la conservación de los usos, costumbres y tradiciones es esencial, es decir, un sector indígena rechaza o modifica parte de su cultura, lo que viene a demostrar cambios en la ideología del indígena. Lo anterior adquiere una mayor relevancia, dado que han pasado mas de tres décadas desde las primeras expulsiones y pese a ello, el indígena tzotzil no ha dejado de seguir luchando por una libertad de conciencia religiosa, la cual ha sido acotada por los dictados y organización de las autoridades comunales.

Tradicionalmente con amplios ejemplos y fundamentos, se ha planteado que el verdadero enemigo del indígena es el ladino, el criollo, la autoridad estatal y federal, el terrateniente, etc., los cuales han atentado contra la cultura y por ende, su identidad. Se han escrito muchas páginas en donde se argumenta que es a través de los tres niveles de gobierno y sus instituciones como se pretende borrar los usos, costumbres y tradiciones indígenas, que se trata de coptar a todas las comunidades para convertirlas a la modernidad y llegar a ser verdaderos mexicanos. Sin embargo en el

caso analizado se observa que son los propios indígenas los que rechazan el seguir conservando parte de estos usos, costumbres y tradiciones.

La intolerancia religiosa ha sido el arma fundamental para justificar el poder de las autoridades comunales a través del sistema de cargos, que en todos los casos maneja la organización político-religiosa en función de controlar la vida económica y sociocultural de la comunidad.

Conforme a lo anterior se considera que la crisis tzotzil se fundamenta en:

- El desarrollo y conformación de un grupo de indígenas que detentan el poder económico, político y sociocultural de la comunidad, grupo que afianza y ratifica su poder a través del sistema de cargos;
- Que la disidencia religiosa, política y económica es reprimida por medio de la expulsión comunal por motivos religiosos;
- Que el converso tzotzil al protestantismo figura como la respuesta espiritual, económica y política a la continúa expoliación por parte de las autoridades tradicionales;
- Que la defensa de la costumbre aparece como la expresión nítida de querellas que van más allá de las meramente religiosas.
- Que pese a represión y expulsiones el núcleo familiar sigue siendo la célula elemental.

Así el indígena tzotzil cambia su forma de organización religiosa, por la carga económica que representa el mantener los usos, costumbres y tradiciones comunales a través del llamado sistema de cargos. Ante esta realidad y el hecho de ser sujetos sistemáticos de la expoliación por parte de los caciques indígenas, el indígena tzotzil busca no solamente mejores condiciones de vida, sino evitar ser el mercado cautivo que el sistema de cargos implica. Así una de las formas que el indígena tzotzil encontró para evitar su deterioro económico mas allá de la subsistencia, ha sido el optar por una religión que no implique gastos y la permanente sujeción a los dictados de las autoridades, las cuales bajo el amparo de defender "la costumbre" expulsan al tzotzil de su comunidad por motivos religiosos.

Existen evidencias de carne y hueso, o sea el indígena tzotzil, que de manera contundente señala que el sistema de cargos no solamente lo arruina, sino que es fuente permanente de control por los caciques comunales y en donde es sistemáticamente utilizado como mecanismo de presión más allá del socorrido cargo religioso. El rechazo al cargo religioso obviamente ha sido un proceso lento pero sostenido, en donde sin otra alternativa más que el resistir fue por mucho tiempo el quehacer cotidiano de miles de indígenas tzotziles. Sin embargo ante una realidad lacerante en lo socioeconómico y político, el indígena tzotzil tuvo que orientar sus actividades hacia otro tipo de satisfactores que le permitieran transformar su existencia y por ende, depender de sus actividades materiales y espirituales de manera autónoma.

Con la conquista española todas estas comunidades fueron transformadas en los usos, costumbres y tradiciones de tal manera que el signo característico fue la imposición en todos los ordenes. Pese a ello más temprano que tarde, el indígena tzotzil encontró la forma para subsistir y resistir los embates de una cultura muy diferente, que sin embargo no logró su destrucción. Después de la imposición española el indígena enfrento otro tipo de imposición, en donde el país independiente le asigno roles que no rescato y oriento su cosmovisión ni mucho menos, por lo menos, fueron sujetos de atención. Esto implicó un proceso de aculturación que de muy diversas formas fue asimilado por las diferentes comunidades indígenas y que de nueva cuenta aparecían como imposición.

En este sentido tanto su vida comunal como sus formas de gobierno fueron alteradas, así y con la imposición del llamado municipio libre, una vez

más se trastocó la organización comunal. Esto provocó que en muchas comunidades el indígena con el solo hecho de saber leer y escribir, obtuviera un puesto que le permitió ser el interlocutor natural entre la comunidad y el gobierno estatal y federal. Esta clase obviamente fue privilegiada por las autoridades, convirtiéndose así en los hombres fuertes de cada comunidad y que hoy en día señalados como caciques, son los que a través del sistema de cargos luchan por preservar las tradiciones comunales.

Si al caciquismo imperante se agrega que las diferentes comunidades de indígenas tzotziles tienen un alto grado de marginación y pobreza, el rechazo al sistema de cargos no figura como algo paradigmático o casuístico, sino que tiene su origen en el desgaste y abuso que se hace de él en beneficio de pocos a costa de muchos. El cacique al controlar el transporte, el trago, la venta de flores, velas, usura, renta de casas-habitación en la cabecera municipal etc., no puede permitir que el sistema de cargos desaparezca ni mucho menos transformarse, por el contrario seguirá defendiendo a costa de todo "la tradición heredada de los ancestros" y en contra de la penetración capitalista que representa, según ellos, el protestantismo.

Para el cacique indígena la tradición de los ancestros es la religión católica, es decir, de facto olvido su raíz mesoamericana y soslaya que el catolicismo fue una conversión forzada por los españoles y mucho muy diferente al caso protestante, en donde el indígena tzotzil "elige" la religión que desea practicar. Debe de quedar claro que tanto católicos como protestantes, son orientaciones religiosas occidentales y de ninguna manera "ancestrales" de las diferentes comunidades de indígenas tzotziles. Pese a lo

anterior existen muchas voces que defienden y justifican ampliamente el sistema de cargos, que no importando la permanente violación a los derechos humanos e incluso el asesinato, se siguen alimentando. Es obvio que el indígena tzotzil ha encontrado en el protestantismo una alternativa viable para subsistir tanto espiritual como material, más aún cuando lo decide en libertad y sin ningún tipo de imposición.

El indígena tzotzil no es un enano mental ni mucho menos una presa de los "lobos ideológicos", tampoco podemos afirmar que las diferentes iglesias protestantes sean la panacea de la vida y por ende, la solución de todos los males materiales y espirituales del indígena tzotzil, simplemente se les presenta como una alternativa para no seguir dependiendo de los cacicazgos comunales. En este sentido seguimos sosteniendo que el sistema de cargos es el factor detonante para buscar otras alternativas materiales y espirituales, ya que todo el recurso económico que el indígena tzotzil invierte en el cargo católico, se transforma en beneficio directo para él y su familia (pese al diezmo protestante), de ahí que para el cacique tradicionalista este tipo de indígena sea egoísta, pese a las obvias diferencias en las comunidades de indígenas que el propio cacique representa.

Bajo esta perspectiva la aparición del protestantismo en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles en Chiapas, no es un hecho casuístico ni mucho menos focal, dado que aparece como tendencia general en la región y por los resultados es muy probable que se incremente.

Ahora bien, el proceso de conversión religiosa se enfrenta no solamente al rechazo de una determinada sociedad o comunidad, sino que

el contacto inicial opera directamente en el ser humano a través de las diferentes misiones evangelizadoras tanto de católicos como de protestantes. Si consideramos que el aspecto religioso esta íntimamente ligado a lo económico, político y sociocultural de cualquier sociedad o comunidad, la familia aparece como la célula fundamental de análisis en la conformación religiosa de la misma. Así en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles, cada familia recrea de manera permanente usos, costumbres y tradiciones que le fueron impuestas o inculcadas desde su infancia y sin mayor referencia que el hecho de ser una tradición de los abuelos.

Esta actualización fáctica del aspecto religioso familiar no puede ser vivida con la misma intensidad que los abuelos, dado que la propia significación del aspecto religioso no guarda la misma relación espacio-temporal anterior. En este sentido las nuevas generaciones no pueden vivir de la misma manera que sus padres y abuelos lo religioso, la misma evolución societal impiden experimentar de la misma manera un fenómeno. De ahí que una de las funciones fundamentales de cualquier orientación religiosa, sea la de mantener permanentemente la relación con la familia. Este hecho implica reflexionar sobre los profundos cambios sociales que implica el acceder a otra religión distinta a la familiar, ya que como proceso su penetración es individual, posteriormente se pueda extender a todos los miembros de la misma. Sin embargo puede presentarse la misma situación de inculcar o imponer, por los padres, otra religión que en lo individual considera adecuada para el resto de la familia.

A través de la conversión religiosa el indígena tzotzil pretende dar otro sentido a su vida al formar parte de una fe que lo involucra en una visión del presente y futuro muy diferente a la vivida en su comunidad. De esta manera al involucrarse en la reflexión de su vida cotidiana con la lectura de la Biblia y diferentes sistemas de organización, el indígena tzotzil impone a su existencia un orden y significado que en su comunidad nunca practico. Así el cambio radical de valores (por ejemplo el dejar de adorar a varios Santos católicos, realizar ofrendas de refrescos y comida) que experimenta el indígena tzotzil, lo traslada a un proceso que elegido libremente hace posible una nueva significación religiosa asociada a un cambio de vida. Es importante señalar que la defensa del sistema de cargos supone infinidad de juicios de valor, léase ideológicos, pero también este mismo esquema opera en el terreno protestante. Lo que el indígena tzotzil piensa que va a lograr entra en el plano ideológico tanto para católicos como protestantes, ya que en el terreno "espiritual" tanto la psicología como la ideología juegan un papel central y que, salvo realizar un psicoanálisis a cada indígena tzotzil converso, es difícil precisar.

En este sentido es fundamental diferenciar lo material de lo ideológico en el terreno religioso, ya que tanto católicos como protestantes lo emplean, de lo contrario: ¿ Como demostrar que el Dios católico y el protestante no es el mismo?; ¿ Como demostrar que Dios esta por encima de cualquier santo patrono comunal? ; ¿ Por que ningún santo patrono es ejemplificado por Dios y en los protestantes sí ?. Debe observarse que católicos y protestantes recurren a lo material y espiritual para justificar sus dogmas, principios y liturgias pero el que decide en conciencia en un plano económico, político,

social, ideológico, psicológico y demás, es el indígena tzotzil, ya sea para seguir al cacique católico como al pastor evangélico y esto obviamente supone un juicio de valor (Ideología) del actor principal que es el indígena.

Al ofrecer la conversión religiosa una alternativa de organización económica, política y social diferente a su cotidianidad, no es extraño que el indígena experimente una atracción por mejorar sus condiciones materiales y espirituales alejado del control caciquil, dado que por mucho tiempo el cargo religioso y su situación económica siguen siendo precarias. El cambio que implica el ir hacia nuevas orientaciones religiosas, implica por definición transformaciones de los modos de vida, creencia, valores y formas de relacionarse espiritualmente con Dios y no a través de los diferentes Santos católicos. En este sentido la conversión religiosa del indígena tzotzil al protestantismo, implica una transformación estructural que involucra a la familia en una serie de sucesos, expectativas y orientaciones que la enfrentan con las tradiciones comunales (cargo católico). Es importante señalar que los factores que intervienen en el proceso de la conversión religiosa son de origen múltiple, es decir, no existe una causa permanente para acceder a otra religión, ni mucho menos un solo proceso de asimilación y consecuencias.

Los indígenas tzotziles que han optado por las diferentes iglesias protestante confirman lo anteriormente expuesto, ya que muchos manifiestan que el cargo católico limita el poder aprovechar sus escasos ingresos en actividades productivas es sus tierras, así como para la compra de ropa, calzado, animales, etc. Otros tzotziles manifiestan que la causa principal es el consumo permanente de aguardiente (trago), que opera en todas las

actividades de la comunidad. Otro argumento es que pese a participar en el cargo católico, de manera permanente se les pide cooperación para la iglesia y mejoras comunales que no se realizan, además del control caciquil imperante en lo político. No obstante considerando todos estos argumentos, es obvio que la perdida de Fe en su sistema religioso así como de confianza en sus autoridades comunales, figura como uno de los elementos fundamentales de la conversión religiosa.

La conversión religiosa es un fenómeno multifacetico que esta sometido a las demandas de carácter estructural, ideológicas, teológicas y personales de los misioneros protestantes y de los potenciales conversos tzotziles. Así el proceso de penetración que implica esta conversión esta definido por las diferentes iglesias protestantes en consideración a las expectativas, experiencias, deseos y aspiraciones materiales y espirituales del indígena tzotzil. De ahí que la conversión religiosa sea el resultado de la interacción entre las orientaciones, necesidades y aspiraciones del indígena tzotzil, las características de la iglesia protestante a la que se piensa convertir y el contexto social de las diferentes comunidades tzotziles en donde este proceso se desarrolla.

Con relación a las características de la orientación protestante, es importante señalar que la observación y verificación que el indígena tzotzil realiza con otros grupos convertidos juega un papel preponderante en la ideología del tzotzil, ya que esta observación puede explicar el incremento sostenido que han experimentado las iglesias protestante. A través de visitas y platicas sostenidas con indígenas tzotziles en las colonias de protestantes ubicadas en la periferia de San Cristóbal, se expresa la satisfacción material

y espiritual que viven muchos desplazados y los cuales refieren contar con mejores condiciones de vida que las existentes en sus comunidades de origen. Recientemente muchas familias tzotziles han emigrado de sus comunidades, a las colonias de protestantes en San Cristóbal sin ser expulsadas por supuestos motivos religiosos, el argumento es simplemente el mejorar sus condiciones materiales de vida, hecho que implica motivaciones de carácter psicológico e ideológico.

Ahora bien, el análisis de la conversión religiosa integra dinámicamente a disciplinas como la Antropología, Sociología, Psicología y por supuesto las referidas a las religiones como la Filosofía, todo ello articulado al contexto socioeconómico, político y cultural del indígena tzotzil. Así en este primer acercamiento analítico, identificamos como factores de la conversión religiosa del indígena tzotzil al protestantismo a la familia; los contextos; el colapso de elementos culturales; la secularización; el contacto con otras comunidades, formas de vida y religiones.

Así un factor que interviene en la conversión religiosa está referido al contexto en el cual se desarrolla, dado que contempla toda una gama de aspectos, sucesos, experiencias e instituciones que operan en la conversión religiosa. En este sentido al ser el medio ambiente tzotzil en donde se desarrolla la conversión el contexto da forma a la naturaleza y estructura de dicha proceso. De ahí que al ser el contexto multifacetico, contempla los aspectos socioeconómicos, políticos y religiosos, los cuales conforman el cuadro en donde el indígena tzotzil vive su cotidianidad y en donde tiene su origen la conversión religiosa.

Por lo anterior y siguiendo los planteamientos marxistas, diríamos que el contexto es la integración de la superestructura y la infraestructura de la conversión, en donde se incluyen las dimensiones sociales culturales, religiosas y personales. Todos estos aspecto sin embargo tienen que ser analizados en el terreno micro y macro contextual, ya que el primero es el mundo cotidiano de la familia tzotzil y el cual se articula con la comunidad, lo religioso, autoridades, amigos, instituciones, etc., lo cual reafirma el sentido de identidad y pertenencia que obviamente estructuran sentimientos, pensamientos y acciones comunales. Por su parte el nivel macro contiene el medio ambiente extracomunal que incluye el sistema político, las diferentes orientaciones y organizaciones religiosas, sistema económico nacional e internacional que eventualmente puede influir en el proceso de conversión religiosa.

Al discurrir el análisis en los contextos internos y externos, podemos ubicar con mayor precisión el campo societal del indígena tzotzil, asimismo permite detectar aquellos elementos del contorno contextual, es decir, las fronteras entre las diferentes comunidades de indígenas tzotziles y medio ambiente circundante. **Nadie mejor que el indígena tzotzil para identificar todos aquellos elementos culturales que tradicionalmente empiezan a colapsarse, hecho que implica constatar que tanto mitos, rituales y símbolos dejan de tener vigencia en su vida como parte de su identidad. Este proceso implica para el indígena tzotzil una reconstrucción que le permita acceder a mejores estadios y por ende, una visión del mundo renovada que haga posible satisfacer sus necesidades materiales y espirituales**. Al colapsarse muchos de los

elementos societales de las diferentes comunidades tzotziles, el proceso de conversión encuentra un campo propicio en lugares de fácil acceso y en donde tanto el comercio, el transporte como las comunicaciones hacen posible el conocer nuevos comportamientos, modos de vida y sobre todo, nuevas creencias religiosas. Lo anterior junto con la creciente secularización que viven no solamente la sociedad urbana, sino también las diferentes comunidades indígenas del país, implica considerar que la religión ya no es depositaria exclusiva de la moralidad, la educación o legitimador político, sino que la cultura contemporánea aparece como una fuente importante de secularización.

En este sentido esta creciente secularización implica para las comunidades tzotziles, un proceso en donde sus instituciones, las ideas, las autoridades políticas y religiosas pierden poder y prestigio, hecho que implica reconocer que el indígena tzotzil puede escoger una religión distinta a la impuesta o inculcada al nacer, más aún cuando se habla de un modo plural y multicultural. Es de vital importancia considerar que para poder entender el proceso de conversión religiosa que viven muchas comunidades indígenas, es clave su contextualización tanto societal como personal, dado que no es lo mismo vivir en una comunidad alejada de cualquier contexto con otras comunidades que radicar en un lugar con transporte, medios de comunicación y creciente contacto secular. En este sentido **la tradicional movilización del indígena tzotzil, le permite desterrar ciertos usos, costumbres y tradiciones que limitan su contacto social con otras comunidades, y propicia el optar por nuevas posiciones tanto materiales como espirituales**. Es obvio que este

proceso no es automático, dado que el misionero expone su ideología religiosas y contempla por lo regular, el ámbito contextual del potencial converso para una adecuado inducción a su orientación. Este proceso inductivo implica que las ideas, las imágenes, los métodos y metáforas de la orientación religiosa den sentido a la naturaleza de conversión del indígena tzotzil. Así es por demás evidente que el cambio de religión por lo general se presenta cuando el indígena tzotzil hace contacto con otros indígenas convertidos o misioneros.

Es importante señalar que en donde existen comunidades y religiones que están bien organizadas, en donde son apoyadas en los aspectos económicos, políticos y culturales, difícilmente se presenta la conversión religiosa. Por el contrario en donde las estructuras internas son débiles, es más factible que opere el cambio religioso. **Bajo esta perspectiva la apostasía tzotzil como forma de ruptura con una orientación religiosa anterior, no debe perder de vista que cualquiera que sea la causa el indígena enfrenta una crisis que provoca la búsqueda de nuevas experiencias, actitudes, formas de vida y por ende, orientaciones religiosas. Este proceso implica que el indígena tzotzil experimenta una pérdida de relaciones comunales, creencias compartidas, ideas, rituales y sobre todo, puede perder una parte importante de su identidad.**

La conversión religiosa del indígena tzotzil aparece como una tendencia en la búsqueda permanente por satisfacer sus expectativas de vida. Lo cual no es de sorprender dado que las diferentes comunidades de indígenas seguirán buscando refuncionalizar su cosmovisión y si ahora el

cambio religioso es hacia el protestantismo, no existe ningún elemento para negar que en el futuro pueda ser otra como el islamismo. **La conversión religiosa que viven las diferentes comunidades de indígenas tzotziles en el estado de Chiapas, aparece como tendencia general, por el rechazo al cargo católico y cacique comunal. Si bien es cierto que las diferentes iglesias protestantes con sus dogmas y liturgias no son la panacea religiosa, para muchos indígenas tzotziles figura como una alternativa viable de vida y en donde son ello y solamente ellos, los que eligen su libertad religiosa**. Esta decisión esta reforzada por el trabajo misionero de los pastores protestantes y por aspectos ideológicos y psicológicos, que aunado a los contextos socioeconómicos y políticos que vive el indígena tzotzil, figuran como los factores fundamentales para acceder al cambio religioso. Sin embargo es de notarse que existen evidencias de tzotziles convertidos, que después de haber vivido la experiencia protestante regresaron al cargo católico, hecho que demostraría su insatisfacción material y espiritual, además de confirmar una vez más su capacidad para decidir en libertad. **El abandonar un patrón de conducta controlado por las autoridades comunales para ir a otro en donde pretenden recobrar su tradicional libertad de elección, son fuertes factores de atracción hacia otra orientación religiosa. La apostasía que este proceso supone entraña toda una serie de acontecimientos, como las expulsiones comunales, que el propio indígena tzotzil enfrenta y defiende. Soslayar que todo ser humano tiene la inobjetable libertad de elegir la orientación religiosa que más le agrade, es tanto como negarle esa categoría al indígena tzotzil protestante. Lo contrario supone seguir**

alimentando falacias como la inmutabilidad de las propias tradiciones indígenas.

Fase III.- La Búsqueda.

La búsqueda no implica en primera instancia, una nueva alternativa de tipo espiritual, sino el motivo fundamental corre a cuenta de la necesidad material del indígena tzotzil. La situación socioeconómica de la etnia ha provocado que su movilidad laboral sea importante en la región de los Altos e incluso en el propio estado, hecho que implica, se quiera o no, contacto con otras formas de organización económica, política y social que pese a ser diferentes, el indígena tzotzil soporta con tal de obtener recursos económicos para subsistir.

La búsqueda material poco a poco se transforma en búsqueda espiritual, ya que al tener contacto con otros indígenas tzotziles conversos, éstos provocan en aquellos una profunda reflexión de su movilidad y en donde a través de la analogía bíblica, se inicia el proceso de conversión. **Así el primer elemento a considerar es la situación prevaleciente del indígena tzotzil, en donde el control caciquil y el cargo católico aparecen como los factores fundamentales de su insatisfacción material y espiritual.** Estos dos referentes juegan un papel decisivo en el intercambio de experiencia entre el tzotzil católico y el protestante, ya que en este diálogo subyacen los usos, costumbres y tradiciones comunes.

Ahora bien, como anteriormente fue señalado la iglesia católica, tanto a nivel nacional como en el estado, considera que gran parte el éxito protestante ha corrido mas a cuenta de su incapacidad para tender a las

grandes masas populares, que de los aciertos de estas orientaciones religiosas. Argumentar, por ejemplo, que los indígenas cambian de religión por no tener cultura religiosa, es soslayar que ha sido la propia iglesia católica la que propició éste fenómeno y que peses a la conquista espiritual y conversión forzosa, el indígena no terminó por ser asimilado. **Sin embargo, debe quedar claro que no solamente el indígena tzotzil busca mejores condiciones de vida, ya que todo ser humano por definición ha estado en busca de ella.**

En este sentido, es un hecho que la movilidad laboral del indígena tzotzil propicia el conocer diferentes usos, costumbres y tradiciones, que al ser confrontados con su realidad, tarde que temprano provoca una profunda reflexión de su actuar y en donde el sentimiento de mejorar se hace presente. Es importante señalar que la búsqueda no implica una lucha desenfrenada por cambiar, sino que por medio de la observación, intercambio de ideas y contacto con otras formas de vida, hacen posible una reflexión existencial profunda. Así, es claro que el sentimiento de cambio no nace de la nada, sino que tiene como referente fundamental la situación prevaleciente del indígena tzotzil en su comunidad y en donde el pivote que origina esta reflexión, aparece en su casi permanente insatisfacción. La disidencia comunal ha tenido graves consecuencias para aquel indígena que opto por ella y en donde independientemente de tener razón o no, el cacique siempre terminó por imponerse al amparo de la mayoría.

El sentimiento de cambio puede estar presente durante muchos años y ante la imposibilidad de mejorar en lo económico, político y religioso, simplemente se opto por seguir la costumbre comunal. "Según las

observaciones de J. Lofland- R. Stark y J.V. Downton, son tres los presupuestos que predisponen para el ingreso en un movimiento neoreligioso: un descontento por largo tiempo arrastrado, ya sea a causa de dificultades psíquicas o familiares o provocado por la insatisfacción del estilo de vida convencional, la esperanza de poder solucionar sus problemas por caminos espirituales religiosos y no políticos ni psicoterapéuticos, y el convencimiento de que debe buscarse esta solución en grupo situados al margen de las religiones tradicionales."[63]

Lo referido para el indígena tzotzil aparece particularmente importante, ya que obviamente su permanente movilidad laboral es consecuencia natural de la insatisfacción de su forma de vida y en donde nunca ha perdido su esperanza por mejorar. En contraste, aquellos tzotziles que dentro de la comunidad han encontrado los satisfactores necesarios para poder vivir o por lo menos subsistir, difícilmente buscarán mejores alternativas, ya que dentro de la comunidad hacen posible una existencia segura. Sin embargo, **cuando las condiciones de pobreza y marginación se hacen aún más agudas y las obligaciones económicas y religiosas comunales siguen presentes, terminan por reducir a un estado crítico de subsistencia al indígena tzotzil. Este hecho ha propiciado que la insatisfacción material se traslade a la espiritual, haciendo posible el cuestionamiento de su propia existencia y por ende, aparezca el sentimiento de cambio.**

---

[63] Citados por Grom, B., 1994. *Psicología de la Religión*. Editorial Herder, 1ª edición, Barcelona, España, p. 66.

El proceso que sigue de lo material a lo espiritual el indígena tzotzil lo ha vivido permanentemente en su comunidad, dado que casi de manera cotidiana tiene que ahorrar para hacer frente al cargo católico y así cumplir para con la comunidad. Esta situación confronta al indígena tzotzil con su realidad, dado que el recurso que llega a sus manos tiene, en su gran mayoría sino no es que todo, que ser invertido en la tradición espiritual de la comunidad, hecho que al ser comparado con otras tradiciones igualmente espirituales de indígenas tzotziles, provoca profundas reflexiones que no solo trastoca lo material, sino que cuestiona lo espiritual.

Fase IV.- El Encuentro.

Cada iglesia protestante tiene definida su estrategia proselitista y en donde el actor principal es el misionero, así podemos encontrar iglesias muy activas como los testigos de Jehová o los pentecosteses, sin embargo podemos decir que existen elementos comunes en su actividad misionera y en donde el objetivo fundamental es el potencial converso.

La estrategia del misionero protestante contempla las siguientes características:

- Como factor fundamental aparece el profundo análisis y reflexión de la Biblia, lo cual hace posible una fuente inagotable de pasajes y por ende, de interpretación.
- No existe ningún tipo de limitación para que la actividad proselitista se desarrolle, dado que de manera permanente se adaptan a las circunstancias refuncionalizando los pasajes de la Biblia en el contexto del potencial converso.
- El profundo conocimiento de la Biblia, facilita al misionero la analogía de los diferentes pasajes de ésta, con relación a la vida cotidiana del potencial converso.
- La analogía bíblica tiene como elemento central, que cada versículo aparezca como haberse escrito para cada problema y situación particular del potencial converso, encontrando éste último una respuestas apropiada a su problemática existencial.
- Esta analogía bíblica al estar presente en la vida cotidiana del potencial converso, se hace la diferencia entre el bien y el mal, así

como entre el pecado y sus causas. Estableciéndose una determinada línea de conducta, apropiada a la palabra de Dios.

- Con lo anterior, el diálogo entre el misionero y el potencial converso se hace mucho más fluido y frecuente, hecho que tiene mucho mayor relevancia si observamos que el misionero es un indígena que conoce perfectamente los usos, costumbre y tradiciones comunales del potencial converso.
- Con la intensidad del diálogo, la analogía bíblica dará puntual respuesta a todas las dudas, problemas, aspiraciones, etc, del potencial converso y en donde a través de señalarle el camino correcto de la vida terrenal, el potencial converso siente una relación directa con Dios.
- Dependiendo del grado de inducción y compromiso asumido por el potencial converso, el proceso puede repetirse en algún elemento por reforzar por parte del misionero, obviamente en consideración al indígena "pecador".

En mayor o menor media el proselitismo protestante presenta estas características, sin embargo como proceso puede tomar mucho tiempo para la maduración y que pese a muchos rechazos por parte del potencial converso, la sistemática actividad misionera no deja de actualizar sus métodos y lugares frecuentes de proselitismo. Cualquier mercado, paraje, parque, banqueta, negocio, transporte público, etc., son buenos lugares para la actividad misionera.

En lo expuesto subyace una atención casi personalizada del misionero protestante para el potencial converso, en donde las muestras de afecto y preocupación por "salvar" a un hermano de los pecados terrenales, marcan una diferencia importante con la iglesia católica. Como fue señalado en la Fase 1, para algunos sacerdotes y obispos la masificación de la iglesia católica así como la falta de misioneros, han provocado el éxodo del indígena a otras orientaciones religiosas. Sin embargo, este punto es muy discutible dado que una fe religiosa debidamente cimentada difícilmente provocaría conversiones, así el socorrido argumento de que las diferentes iglesias protestantes ganan terreno ahí donde la iglesia católica no tiene

presencia importante por falta de recursos materiales y humanos, figura como justificación de una iglesia que no ha podido sostener sus dogmas, principios y liturgias con las diferentes comunidades tzotziles del estado.

Ahora bien, es por demás evidente que el proselitismo protestante ha seguido ganando fieles, ya que si para 1960 el 4.2% de la población en Chiapas era protestante,[64] para el año 2000 representaban el 36.2%, es decir, en 32 años, obtuvo un incremento del 32.0%.

> "Los grupos protestantes exacerban en el discurso los pasajes bíblicos. Todos ellos están referidos a acontecimientos catastróficos pero, a su vez, salvacionistas: imágenes apocalípticos que se resuelven con el advenimiento de Cristo. Esta situación, que se nutre de las condiciones de miseria e impotencia para la transformación de las condiciones de vida de las comunidades rurales, utilizan un lenguaje divino que plantea la solución absoluta de los problemas y establece las analogías entre los pasajes bíblicos y la existencia cotidiana."[65]

Lo expuesto sigue mostrando hechos y situaciones contrastantes, ya que pese a ser permanentemente criticadas por su actuar, las diferentes iglesias protestantes siguen ganado fieles. Así para el Pbro. Osvaldo D. Santágada,[66] desde el punto de vista teológico, las iglesias protestantes se caracterizan por:

- La tendencia al reduccionismo en la lectura e interpretación de las sagradas escrituras.
- Funtamentalismo bíblico.
- Una escatología salvacionista y apocalíptica.
- La concepción de que solo los miembros de las sectas son los elegidos de Dios.
- La negación y condena de la historia, la cultura y el mundo.

Sin embargo, estos elementos teológicos para el indígena tzotzil aparecen irrelevantes en su encuentro con las diferentes orientaciones

---

[64] Ruiz, G.S., 1984. *Informe sobre la situación de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas.* XLII Asamblea de la Conferencia Episcopal Mexicana, Mimeo, p. 4.
[65] Ibidem, p. 6.
[66] Santágada, O., *Caracterización y Situación de las Sectas en A.L.*, en Sectas en A.L. ed. por el CELAM.Citado por Gilberto Giménez M., CIESAS del Sureste No. 167, Vol. VII, 1987, pp. 28-33.

religiosas, dado que en su comunidad de origen el aspecto religioso se reduce al cargo católico, sin posibilidad de participar en lecturas de carácter religioso ni cuestionar o conocer más organización, que la establecida por las autoridades comunales. En este sentido el encuentro del indígena tzotzil con otras formas de organización religiosa, provoca que éste reflexione en cuanto a su contenido en contraste con la tradición comunal. Hecho que obviamente implica establecer diferencias sustanciales en cuanto su funcionamiento, organización y atención.

El indígena tzotzil encuentra en las iglesias protestantes los siguientes elementos:

- Un importante pietismo, es decir, el principio por el cual la fe debe influir en todos los ámbitos de la vida y de la congregación.
- Un culto emocional estructurado en emociones y alegrías, impulsado permanentemente desde la práctica.
- Bienes salvíficos incluida la curación de enfermedades a través de la oración, arrepentimiento y testimonio.
- Grupos organizados en pequeñas comunidades en donde a través de la fraternidad, se unen para realizar la lectura de interpretación de la Biblia.
- La exaltación de la espiritualidad y el ofrecimiento de una nueva experiencia cristiana.
- El ofrecimiento de ayuda material.
- Un conocimiento profundo de la Biblia.
- El valor de la fraternidad.
- El culto vivo con participación colectiva.
- La experiencia de la vida de Cristo.

El encuentro con todos estos elementos nuevos, hacen que el indígena tzotzil cuestione su organización comunal y por ende explore la posibilidades de cambio. Para la iglesia católica, sin embrago, la conversión religiosa se origina en la ansiedad y la angustia que causa en el hombre moderno la inseguridad del contexto socioeconómico y político, además de la ignorancia religiosa.

Fase V.- Interacción.

Derivado del encuentro entre el misionero protestante y el potencial converso, la relación se hace más intensa, ya que el indígena tzotzil se involucra con todos aquellos elementos propios de la iglesia protestante elegida. En esta fase el tzotzil podrá introducirse en una experiencia que le puede agradar y convencer, o simplemente dejar de lado.

Un ejemplo de muchos existentes en el proceso de interacción es el siguiente. "Un joven chamula llamado Domingo Hernández Aguilar se fue a San Cristóbal de las Casas y estando allá, se inscribió como alumno de un internado propio para ... indígenas. Esa escuela se llamaba Belisario Domínguez (Lado sur del templo de Santo Domingo). En esa escuela, Domingo se encontró con otro alumno llamado Cristóbal Trujillo Díaz, con el cual entabló amistad. En una ocasión Cristóbal pregunto a Domingo acerca de sus creencias religiosas, a lo que le contesto que ni siquiera sabía si había palabra de Dios. A partir de esa primera conversación con tema religioso, Cristóbal que era miembro de la iglesia presbiteriana Ch'ol, comenzó a explicar y a enseñar a su amigo lo que la Biblia dice.

Un día invito Cristóbal a Domingo para ir a escuchar el mensaje de la palabra de Dios y a esa invitación contestó Domingo que lo iba a pensar. En ese entonces Domingo Hernández trabajaba en casa de un señor norteamericano llamado Canuto Jacobo, cultivando hortalizas (...) pero al fin, llegó el día en que aceptó ir al templo con Cristóbal el domingo en que realizaban la escuela dominical en el templo de la iglesia presbiteriana de San Cristóbal de las Casas, ubicado en el calle Ejercito Nacional y de la que era pastor el Pbro. Daniel Aguilar Ochoa (...). Lo que pudo oír de la Biblia le

interesó mucho y cada día estudiaba la palabra de Dios. Al año siguiente, Domingo Hernández habló con un amigo suyo acerca de la Biblia. En nombre del amigo ... era Miguel Gómez Hernández (nombre mestizo) y su nombre indígena era Miguel Caxlán. A éste también le mostró la Biblia ..., por su parte Miguel se interesó mucho por la palabra de Dios... pasaron todavía varios meses escuchando el evangelio y aún no se decidían ..., pues ambos, ..., aún abrigaban muchas dudas y supersticiones de las costumbres paganas. Domingo acabó por convertirse y evangelizó a Manuel Hernández, Tumin Caxtulí, Sebastián Caxtuli y a Domingo Nachij, casa de este último en chamula en donde se reunían para estudiar la palabra de Dios."[67]

Ahora bien, por lo regular los misioneros laicos realizan visitas casa por casa, para así exponer la palabra de Dios y poder presentar la Biblia, orientándose la lectura de la misma y como apreciamos en el ejemplo anterior, se da inicio al proceso de interacción. Con la inducción a la lectura y análisis de la Biblia, se plantea un intercambio e interpretación de la misma con la familia, en donde la interpretación es totalmente libre. Conforme se avanza en la lectura y análisis de la Biblia el potencial converso se relaciona aún más con el misionero laico, ya que después se hacen analogías de los acontecimientos cotidianos del indígena tzotzil con pasajes de la Biblia. Un elemento importante que destacar, es que el misionero ante un momento de aflicción, preocupación, angustia, etc,. del indígena tzotzil, utiliza el método analógico para dar respuesta al suceso.

---

[67] Esponsa, H., 1986. *El Presbiterianismo en Chiapas*. Ed. El Faro, 1ª edición, México, pp. 328-329.

Dentro de las primeras enseñanzas está el éxodo 20 de la Biblia, que señala lo siguiente: "No tendrás otro Dios frente a mi. Ni harás escultura, ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra o en el agua bajo tierra. No te postrarás ante ella ni la servirás, porque yo Yavé, tu Dios soy un dios celoso, que castigo la inquietud del padre en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen." Es decir, se insiste en la prohibición de toda escultura, por el peligro que estas encerraban en la desviación hacia el politeísmo.

Así con la lectura de la Biblia, se enseña la "palabra" y se invita al potencial converso a convivir con indígenas ya conversos. Este proceso contempla la enseñanza de cánticos cristianos e himnos, así como se escuchan "testimonios" de indígenas ya conversos al evangelio protestante y en donde hacen patente que el factor decisivo fue, "el deseo de cambiar la forma de vivir". En el proceso de interacción se plantea que por las noches los potenciales conversos se reúnan para adorar al señor y para prender su palabra. El factor importante que destacar, es que la lectura de la Biblia es el primer paso antes de que el potencial converso sea instruido acerca del evangelio y la doctrina cristiana.

Fase VI.- Compromiso.

El paso inicial de este proceso empieza con el "testimonio" del indígena tzotzil, en el cual se reseña la situación que originó la creencia en la "palabra de Dios" y su firme decisión de profesar el evangelio protestante. Esto implica que por las noches y en compañía de su familia, el converso se reúna para "adorar al señor" y profundizar en el evangelio.

Al converso se le enseña a leer e interpretar el antiguo y nuevo testamento, fundamentalmente los sacrificios que se realizaban. Asimismo, cada converso tiene que predicar el evangelio en cualquier lugar, hora y ocasión. Así un canal de comunicación permanente de predicación son los puestos y negocios de indígenas protestantes, ya que la venta de productos va acompañada con la predicación de la palabra.

Por otro lado, se deberá guardar un día a la semana especialmente para la adoración ,reflexión y diálogo familiar: hecho que implica practicar el método analógico. Para los presbiterianos, por ejemplo, el día sábado es el señalado como día de reposo, ya que aparece indicado en el antiguo testamento; para algunas iglesias pentecostales, el día señalado es el lunes.

La actividad misionera fundamental es asignada a los "obreros", los cuales son los laicos convertidos, quienes por lo regular desarrollan su actividad en su localidad y lugares aledaños. No así los que tiene el cargo de "presbíteros", los cuales son misioneros que salen por varios días a predicar el "mensaje de salvación" a otros pueblos y/o colonias, destacándose que solamente se hace obra pastoral y/o familiar, dado que las campañas evangelizadoras tienen otra estructura y organización.

El converso de manera permanente da "testimonio" de la vida transformada y expone en diferentes reuniones los cambios fundamentales que su vida ha experimentado. Aquí una de las enseñanzas principales es el "aprovechamiento sabio" de todos los ingresos, el cual según la doctrina, da prosperidad proporcionarla a los creyentes. En este sentido una estrategia muy socorrida ha sido el

poner un negocio y entablar amistad con el pueblo, para que posteriormente se pueda predica el mensaje de "salvación".

Junto con lo anterior se busca despertar en la conciencia del indígena tzotzil, el sentido del pecado y el deseo de encontrar el perdón y la seguridad de la salvación. En este proceso es señalado que es "bueno creer en el evangelio", porque éste hace que la persona cambie su conducta por una mejor manera de vivir. La actividad misionera presenta como lema lo siguiente: "La conquista con la palabra de verdad como arma y la fe en Jesucristo como escudo".

El compromiso asumido por el indígena tzotzil implicará aún más entrenamiento, el cual en líneas generales consiste en:

- Dominio del método bíblico de la visitación casa por casa.
- Clases semanales a los jóvenes, dándose incluso el caso de la utilización de interpretes para dar las clases.
- Se proporciona el material exegético para las predicaciones de los días domingos.
- Presentar permanentemente el mensaje de salvación a los no creyentes.

Un elemento permanente en el discurso protestante es que , "en los lugares en que ha llegado el evangelio, todos los ingresos obtenidos por el trabajo de cada creyente son bien aprovechados para el buen funcionamiento y bienestar familiar". Otro aspecto central es que por lo regular las diferentes orientaciones religiosas protestantes, ha tomado muy en cuenta el contexto cultural de sus habitantes en donde se predica y con respeto, le han dado su lugar a las personas indígenas para su autodesarrollo y posterior continuación de su obra.

Fase VII.- Consecuencias.

Varias investigaciones[68] ya han dado cuenta de las consecuencias que el rechazo al cargo católico y al poder hegemónico del cacique indígena implica, es decir, las expulsiones comunales por motivos religiosos, no han dejado de sucederse. Este proceso expulsado no ha impedidio que el indígena tzotzil siga convirtiéndose a algunas de las orientaciones protestantes existentes en el estado de Chiapas.

Este proceso expulsador se inicia cuando la autoridad comunal, sospecha que algún miembro de la comunidad y su familia tiene relación con alguna orientación evangélica. El indígena tzotzil es citado por la autoridad comunal tradicional, en donde se le advierte de las consecuencias que le puede traer a él y su familia, si rechaza la costumbre comunal. Al persistir la vigilancia de una determinada familia por sospechar que son evangélicos, la autoridad procede a negarles sistemáticamente cualquier servicio comunal, como por ejemplo el agua, la luz, el transporte y el ingreso de los hijos a la escuela. De persistir el rechazo al cargo católico, se procede a encarcelar al responsable y se le multa, dado que "La elección de los miembros de la jerarquía es irrevocable y el elegido está obligado a aceptar el cargo (...) pero si persiste categóricamente en su rechazo, pronto será apresado por los mayores, llevado al pueblo y puesto en prisión sin agua ni alimentos hasta que la sed y el hambre le hagan cambiar de parecer..., no es tan solo una posibilidad abierta sino también una obligación impuesta a todos los miembros de la comunidad."[69]

---

[68] Véase por ejemplo: Pérez, E.M.A., 1994. *Expulsiones Indígenas op.cit.*; Robldo, G., 1987. *Disidencia y Religión, op.cit.*; Canton, D.M., 1977. *Las expulsiones indígenas en Los Altos de Chiapas, op.cit.*

[69] Favre, H., *op.cit.*, p. 286.

Al percatarse la autoridad comunal que el proceso de conversión es prácticamente un hecho, informa a la familia que deberán dejar la comunidad en un determinado tiempo, de lo contrario serán desalojados de su propiedad y por ende, expulsados de la comunidad. Este hecho trae como consecuencia el robo, agresiones físicas, en algunos casos violaciones e incluso la muerte de familiares del converso.

"En el municipio autónomo de San Pedro Polhó existen aún varios campamentos de refugiados, con cerca de 8 mil personas despojadas de casas y tierras por paramilitares del PRI, quienes en muchos casos ya ocupan las propiedades robadas. Las familias tzotziles en estos campamentos carecen de alimentación suficiente, no tiene tierras que trabajar y sufren enfermedades constantemente."[70]

Por lo anterior el indígena tzotzil expulsado acude a la autoridad judicial estatal y/o federal, la cual al tomar conocimiento de los hechos inicia su investigación. Sin embargo, por lo regular este proceso consiste en buscar una negociación con la autoridad tradicional de la comunidad, sin buscar reparar el daño, es decir, en la mayoría de los caos solamente se busca negociar el retorno de los desplazados.

De no llegar a ningún acuerdo, el asunto es tratado por la Secretaría de Gobernación a través de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, en donde por miedo del diálogo entre tradicionalistas y evangélicos, se busca dar solución. En estas negociaciones el problema religioso es negado por los tradicionalistas y argumentan aspectos de tipo económico y político, más que el religioso.

[70] La Jornada, Diario, 28 de abril 2003, p.28.

"En las comunidades indígenas..., las luchas políticas suelen presentarse religiosamente. La religiosidad en ellas funge con un doble papel, por un lado enmascara conflictos políticos o económicos de otro carácter, y por otro, logra mantener la hegemonía política de algunos dirigentes tradicionales o modernos. Los movimientos religiosos, se engarzan con los movimiento políticos, en la medida que implican una lucha de posiciones, de intereses de grupo de poder, que dan como resultado migraciones violentas de numerosas familias."[71]

No obstante y en el marco de las recientes modificaciones constitucionales en materia indígena, el problema de los expulsados por motivos religiosos adquirió otra dinámica, dado que al señalar en el artículo 2º, fracción VIII que; "Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sea parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales..."

En este sentido al ser una práctica común expulsar de la comunidad al que rechaza el cargo católico, la autoridad judicial queda aún mas limitada para atender las demandas del converso. En este sentido y en el marco analítico de la investigación, el no reconocimiento del Derecho Consuetudinario Indígena en el contexto del Derecho Positivo Mexicano, seguirá afectando infinidad de decisiones de autoridades indígenas en contra de miembros de su comunidad.

"El reto es conciliar la justicia ordinaria oficial con el Derecho Consuetudinario Indígena y, de manera específica, con los poderes judiciales que enfrentan el desafío de administrar justicia en los términos que

[71] Pérez, E.M.A., *op.cit.* p.250.

impone la ley, pero siendo sensibles a los usos y costumbres de las comunidades étnicas."[72]

Es menester señalar que si bien el Derecho Consuetudinario Indígena no está sustancialmente considerado por el Derecho Positivo Mexicano, no debe ser pretexto para que el poder hegemónico caciquil trastoque derechos, se quiera o no, constitucionales a los cuales el indígena tzotzil converso tiene derecho.

A lo anterior se tiene que añadir la presión que estas expulsiones provocan en el municipio de San Cristóbal de las Casas, dado que no solamente demandan un espacio físico en donde vivir, sino que implica considerar el incremento en los servicios, empleos, escuelas, etc., Inicialmente estos desplazados son apoyados por indígenas conversos de las diferentes orientaciones religiosas protestantes, incluso con asesoría legal, peor los resultados aún siguen siendo inciertos para el desplazado.

Este hecho se complica si consideramos que "El municipio de San Cristóbal de las Casas, al no ser una ciudad industrial, con suficiente infraestructura en viviendas y servicios, difícilmente puede absorber a la población indígena expulsada de sus comunidades por motivos religiosos."[73]

Las consecuencias más sentidas para el indígena tztozil expulsado de su comunidad, siguen siendo la posesión de la tierra, sus familiares, amigos y vecinos, es decir, extrañan parte de su cotidianidad, pese a esto comparan la situación actual con la vivida en su comunidad y manifiestan satisfacción por la decisión asumida.

---

[72] Ministra de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, Olga Sánchez Cordero, La Jornada, Diario, 27 de noviembre de 2002, p. 17.
[73] Pérez, E., *op.cit.*, p.258.

"Algunos conversos cambian su religión, cuando mantiene una expectativa de armonizar condiciones de depauperación a las que se ven sujetos. El cambio de mentalidad influye a su vez la proliferación ... de conductas diversas al grupo del que proviene, propiciando un rechazo abierto a antepasados y tradiciones, ..."[74] Este hecho nos indicaría que por encima de ciertas tradiciones comunales, el indígena tzotzil optó por un cambio de vida estructural, dado que muchos usos y costumbres, como las ofrendas a los santos, hoy no se presentan y sus oraciones giran en torno a pasajes de la Biblia y su vida cotidiana.

En síntesis, el converso al protestantismo una vez que se ha comprobado el hecho, es expulsado de su comunidad con la consecuente pérdida de sus bienes y que por supuesto, incluye todos sus derechos comunales como lo es la posesión y usufructo de la tierra, asimismo pierde todos los bienes que no puede llevar consigo en el momento de la expulsión. Es decir, en el terreno económico, prácticamente pierde todo, en el aspecto político se libera del control caciquil y adquiere libertad de participación en otro partido político diferente al PRI. En el aspecto espiritual, deja de adorar a los santos comunales y todo lo que implicaba el cargo católico. Sin embargo, el sincretismo religioso sigue presente, pese a participar en alguna orientación protestante; tal sería el caso de agradecer al sol, un día más de calor y vida.

[74] Pérez, E., *op.cit.*, p. 259.

CONCLUSIONES.

I.- El derecho consuetudinario indígena (DCI) al aparecer como un conjunto de normas tradicionales de carácter oral, no escritas ni codificadas implica, en un momento dado, la discrecionalidad de la propia autoridad comunal para hacer vales su dicho en razón de este derecho. Si bien es cierto que son normas socialmente aceptadas por la mayoría indígena, esto no implica que las minorías dejen de tener derechos y por ende, la libertad de cuestionar algunas normas establecidas como sería la religión comunal.

II.- A través del tiempo el DCI ha incorporado aquellos elementos que han sido consustanciales al desarrollo de las propias comunidades, hecho que implica considerar que tanto en lo individual como en lo colectivo, pueden ser desarrollados factores discordantes en la comunidad, es decir, no homogéneos para los indígenas.

III.- El DCI al ser contradictorio, ya que "hibridiza" aspectos del derecho positivo y los incorpora en su estructura sociojurídica (derecho civil, penal, agrario), implica reconocer que las comunidades indígenas incorporan lo que

les es consustancial a su desarrollo y, pese a todo, son elementos occidentales controlados por el Estado. En la cultura occidental el aspecto socioeconómico queda delimitado por el capital, el trabajo y el mercado a lo cual el indígena tzotzil queda subsumido. En lo político tiene que recurrir a la aprobación externa de candidatos y a las normas "democráticas" occidentales, para poder ser aceptadas por el Estado. En lo cultural, el aspecto religioso no corresponde a dioses Mesoamericanos, dado que ningún Santo patrono comunal tiene esas características, pero sí religiones "occidentales", como lo son la católica y la protestante.

IV.- Las formas de gobierno y poder generadas en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles, no son homogéneas ni mucho menos podemos generalizar aspectos como la intolerancia chamula para el resto de las comunidades, sin embargo se ha insistido en señalar que el DCI no debe ser pretexto para el uso hegemónico del poder caciquil. Si bien es cierto que la estructura municipal en un primer momento no fue totalmente asimilada por las comunidades tzotziles, poco a poco los jóvenes indígenas fueron desplazando a los principales y apropiándose de la organización municipal como un vinculo importante con el exterior. La diferenciación de poder es la que ha ocasionado la disrupción comunal, ya que solamente la autoridad decide el DCI.

V.- Las minorías de indígenas tzotziles que ven afectados algunos de sus derechos, obviamente recurren a la autoridad estatal o federal para solucionarlos, sin embargo la "autoridad" comunal al no aceptar el derecho

positivo por conveniencia, se ampara en la socorrida "tradición" para justificar su decisión. Así las minorías indígenas tzotziles quedan en estado de indefensión, ya que hoy en día no se ha dado una solución integral al problema religioso.

Desde la concepción constitucional ningún elemento del DCI fue considerado para su incorporación en las diferentes constituciones políticas del país. Si bien la ley y su aplicación debe ser de carácter general, hecho que no se discute, el problema radica en que desde el inicio de las discusiones para definir el proyecto de Nación se soslayó a las diferentes etnias del país, es decir, no fueron incluidas ni en sus demandas ni mucho menos en sus condiciones. El problema se agravó cuando la supuesta igualdad ante la ley tampoco se dio para las comunidades indígenas, siendo así la aplicación de la ley sumamente selectiva. Así el proyecto de Nación despojo a estas poblaciones no solamente de su identidad, territorio y tradiciones, sino que prácticamente canceló la justicia para ellos, quedando aún pendientes muchos derechos consignados constitucionalmente y que hoy siguen estando sin la debida atención, tal sería el caso del artículo 24 constitucional sobre la libertad de conciencia religiosa. No se trata de abogar por un Estado de excepción, sino de propiciar la incorporación del DCI en todos aquellos aspectos que resultan incompatibles con el derecho positivo, es decir, iniciar el proceso que nunca se inicio con el proyecto de nación.

VI.- Con las reformas constitucionales de 1992, el Estado no ha protegido a las minorías tzotziles de usos y costumbres que siguen atentando contra sus prácticas religiosas y sus derechos humanos, es decir, no han garantizado a

sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. Si bien la reforma constitucional reconocía la composición pluricultural de la Nación mexicana, de nueva cuenta se trataba igual a los desiguales, dado que se considero que todos los usos y costumbres de las diferentes comunidades indígenas eran homogéneas, sin advertir que al interior de las mismas existían ya diferencias sustantivas que propiciarían dejar aún más en estado de indefensión a minorías indígenas.

VII.- El movimiento zapatista como los Acuerdos de San Andrés, en nada cambiaron la situación respecto de la intolerancia religiosa de las diferentes comunidades tzotziles. Es claro que el propio alcance de estos acuerdos es mucho más amplio, no obstante, desde el contenido de los mismos observamos que la intolerancia religiosa no aparecía como un tema de importancia sustantiva para el EZLN y el Estado. El hecho de sucederse un acuerdo amplio con las comunidades indígenas, aparecía como histórico, ya que por primera vez la "voz indígena" era considerada para acceder a reformas constitucionales con su participación. El proceso iniciado en 1994, trajo como consecuencia reformas constitucionales en materia indígena, las cuales fueron publicadas en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001.

En la reforma se establece, entre otros aspectos, que está prohibida toda clase de discriminación, incluida la religiosa y de opinión, sin embargo en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles esta garantía constitucional no existe. Por otro lado se reconoce y garantiza diversos aspectos en materia de autonomía, sin embargo queda claro que esta tendrá que respetar las

garantías individuales y los derechos humanos, hecho que en la practica las diferentes autoridades comunales tzotziles soslayan. Este hecho se agravará dado que al no estar sancionada la intolerancia religiosa en el derecho positivo mexicano y ser un "sistema normativo", las garantías aludidas seguirán siendo intrascendentes en las comunidades indígenas. Por otro lado las Reformas señalan que el indígena puede acceder plenamente a la jurisdicción del Estado, para lo cual y para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sea parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales, pero respetando los preceptos constitucionales. En este sentido las expulsiones comunales por motivos religiosos al caer en el supuesto de la "costumbre", el cacique indígena ha hecho valer la defensa de la tradición. Bajo esta perspectiva al recurrir el indígena desplazado a la justicia del Estado, no puede aplicar ninguna sanción a la "autoridad" comunal expulsadora, dado que al tomar en cuenta las costumbres, estas ya han "legalizado" la intolerancia religiosa como en San Juan Chamula.

Pese a que las autoridades federales, estatales y municipales deberán velar por el respeto de los derechos humanos de los indígenas, las expulsiones comunales se siguen sucediendo. El problema de fondo es la compatibilidad entre las normas e instituciones derivadas de las tradiciones y costumbres de las etnias del país, y por el otro, el sistema jurídico federal y estatal.

VIII.- *Las diferentes* comunidades indígenas existentes en el país *presentan diferentes* grados de marginación y pobreza. Sin embargo el común denominador de todas ellas ha sido la permanente defensa de los usos, costumbres y tradiciones como fiel reflejo de su historia. Así la comunidad indígena aparece como la unidad básica que conforman los principios económicos, políticos y religiosos a partir de los cuales se estructuran sistemas de organización mas amplios, en donde a través de su historia han tomado del mundo exterior todo aquello que ha sido consustancial con los usos, costumbres y tradiciones. La comunidad tiene su expresión nítida en el sistema de cargos, en donde la organización político-religiosa aparece íntimamente relacionada con la tenencia de la tierra y la fuerza de trabajo comunal. En este sentido, el sistema aludido permite analizar la especificidad en donde se realiza la reproducción social y el carácter de las relaciones de poder dentro de la comunidad. El hecho de que esta organización político-religiosa en un momento dado efectivamente funciono como factor aglutinador de las diferentes comunidades indígenas, no significa que su estructura aparezca inmutable en el transcurso del tiempo Tendencialmente el sistema de cargos ha propiciado la aparición y refuncionalización del cacique indígena y en donde las formas de control, dominación y poder que este sistema ha propiciado, se siguen minimizando por diferentes sectores ya que son considerados casuísticos y por ende, no de aplicación general. En este sentido, por ejemplo, si el caso Chamula cae en este supuesto, por qué seguir respetando tradiciones impuestas y expulsiones indígenas por su autoridad indígena, que al amparo de los usos, costumbres y tradiciones sigue el proceso de purga espiritual. La

imposición de cargos de carácter religioso ha derivado en la confrontación interétnica. ya que tendencialmente el indígena rechaza el seguir participando en los mismos.

Sin ser aún un elemento generalizado existen comunidades tzotziles en donde presidentes municipales solo han desempeñado un oficio de carácter religioso, por ejemplo en Mitontic lo cual implica de entrada romper con la alternancia de puestos políticos y cargos religiosos. Sin embargo en su gran mayoría la tendencia a ocupar puestos y cargos de manera alterna sigue prevaleciendo, pero al existir evidencias de una nueva forma de acceder al poder político no sería nada extraño que esta situación pueda sucederse en otras comunidades de indígenas tzotziles. Este hecho tendría su lógica al observar que la lucha política para lograr las presidencias municipales han adquirido una fuerza notable en todas las comunidades tzotziles y en donde el gobierno de principales cada vez más es desplazado de las grandes decisiones comunales. Llama la atención el hecho de que pese al rechazo que existe del sistema de cargos, no se cuestione el origen del mismo, es decir, si bien es cierto que los usos, costumbres y tradiciones han dado cohesión interna a las diferentes comunidades de indígenas tzotziles durante mucho tiempo, como explicar y argumentar que este sistema es eterno e inmutable, cuando hoy el rechazo del propio indígena lo hace cuestionable.

Existen evidencias de indígenas tzotziles, que de manera contundente señalan que el sistema de cargos no solamente los arruina, sino que es fuente permanente de control por los caciques comunales y en donde es sistemáticamente utilizado como mecanismo de presión más allá del socorrido

cargo religioso. El rechazo al cargo religioso obviamente ha sido un proceso lento pero sostenido, en donde sin otra alternativa más que el resistir fue por mucho tiempo el quehacer cotidiano de miles de indígenas tzotziles. Sin embargo ante una realidad lacerante en lo socioeconómico y político, el indígena tzotzil tuvo que orientar sus actividades hacia otro tipo de satisfactores que le permitieran transformar su existencia y por ende, depender de sus actividades materiales y espirituales de manera autónoma.

Si al caciquismo imperante se agrega que las diferentes comunidades de indígenas tzotziles tienen un alto grado de marginación y pobreza, el rechazo al sistema de cargos no figura como algo paradigmático o casuístico, sino que tiene su origen en el desgaste y abuso que se hace de él en beneficio de pocos a costa de muchos. El cacique al controlar el transporte, la producción y venta de aguardiente, la venta de flores, velas, usura, renta de casas-habitación en la cabecera municipal etc., no puede permitir que el sistema de cargos desaparezca ni mucho menos transformarse, por el contrario seguirá defendiendo a costa de todo "la tradición heredada de los ancestros" y en contra de la penetración capitalista que representa, según ellos, el protestantismo.

IX.- El *sistema de cargos* constituye uno de los factores detonantes para buscar otras alternativas materiales y espirituales, ya que todo el recurso económico que el indígena tzotzil invierte en el cargo católico, se transforma en beneficio directo para él y su familia (pese al diezmo protestante), de ahí que para el cacique tradicionalista este tipo de indígena sea egoísta, pese a las

obvias diferencias en las comunidades que el propio cacique representa. Bajo esta perspectiva la aparición del protestantismo en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles en Chiapas, no es un hecho casuístico ni mucho menos focal, dado que aparece como tendencia general en la región y por los resultados es muy probable que se incremente.

X.- El indígena tzotzil cambia su forma de organización religiosa, por la carga económica que representa el mantener los usos, costumbres y tradiciones comunales a través del llamado sistema de cargos. Ante esta realidad y el hecho de ser sujetos sistemáticos de la expoliación por parte de los caciques indígenas, el tzotzil busca no solamente mejores condiciones de vida, sino evitar ser el mercado cautivo que el sistema de cargos implica. Así una de las formas que el indígena tzotzil encontró para evitar su deterioro económico mas allá de la subsistencia, ha sido el optar por una religión que no implique gastos y la permanente sujeción a los dictados de las autoridades y caciques comunales, las cuales bajo el amparo de defender "la costumbre" expulsan al tzotzil de su comunidad por motivos religiosos.

La conversión religiosa aparece como un fenómeno social que abarca a la familia, el Estado, la economía, la educación, cultura, etc., en una palabra, contempla todo el tejido social. Sin embargo y pese a ello, la conversión religiosa por lo regular no es una transformación total, absoluta y eterna que aparezca de la noche a la mañana. Si consideramos que el aspecto religioso esta íntimamente ligado a lo económico, político y sociocultural de cualquier sociedad o comunidad, la familia aparece como la célula fundamental de

análisis en la conformación religiosa de la misma. Así en las diferentes comunidades de indígenas tzotziles, cada familia recrea de manera permanente usos, costumbres y tradiciones que le fueron impuestas o inculcadas desde su infancia y sin mayor referencia que el hecho de ser una tradición de los abuelos.

Esta actualización fáctica del aspecto religioso familiar no puede ser vivida con la misma intensidad que los abuelos, dado que la propia significación del aspecto religioso no guarda la misma relación espacio-temporal anterior. En este sentido las nuevas generaciones no pueden vivir de la misma manera que sus padres y abuelos lo religioso, la misma evolución societal impiden experimentar de la misma manera un fenómeno. De ahí que una de las funciones fundamentales de cualquier orientación religiosa, sea la de mantener permanentemente la relación con la familia. Este hecho implica reflexionar sobre los profundos cambios sociales que implica el acceder a otra religión distinta a la familiar, ya que como proceso su penetración es individual, posteriormente se pueda extender a todos los miembros de la misma. Sin embargo puede presentarse la misma situación de inculcar o imponer, por los padres, otra religión que en lo individual considera adecuada para el resto de la familia.

A través de la conversión religiosa, el indígena tzotzil pretende dar otro sentido a su vida al formar parte de una fe que lo involucra en una visión del presente y futuro muy diferente a la vivida en su comunidad. De esta manera al involucrarse en la reflexión de su vida cotidiana con la lectura de la Biblia y diferentes sistemas de organización, el indígena tzotzil impone a su existencia un orden y significado que en su comunidad nunca practico. Así el cambio

radical de valores (por ejemplo el dejar de adorar a varios Santos católicos, realizar ofrendas de refrescos y comida) que experimenta el indígena tzotzil, lo traslada a un proceso que elegido libremente hace posible una nueva significación religiosa asociada a un cambio de vida.

Al ofrecer la conversión religiosa una alternativa de organización económica, política y social diferente a su cotidianidad, no es extraño que el indígena experimente una atracción por mejorar sus condiciones materiales y espirituales alejado del control caciquil, dado que por mucho tiempo el cargo religioso a propiciado que su situación económica siga siendo precaria. El cambio que supone el ir hacia nuevas orientaciones religiosas, implica por definición transformaciones de los modos de vida, creencia, valores y formas de relacionarse espiritualmente con Dios y no a través de los diferentes Santos católicos. En este sentido la conversión religiosa del indígena tzotzil al protestantismo, implica una transformación estructural que involucra a la familia en una serie de sucesos, expectativas y orientaciones que la enfrentan con las tradiciones comunales (cargo católico). Es importante señalar que los factores que intervienen en el proceso de la conversión religiosa son de origen múltiple, es decir, no existe una causa permanente para acceder a otra religión, ni mucho menos un solo proceso de asimilación y consecuencias.

Los indígenas tzotziles que han optado por las diferentes iglesias protestantes confirman lo anteriormente expuesto, ya que manifiestan que el cargo católico limita el poder aprovechar sus escasos ingresos en actividades productivas en sus tierras, así como para la compra de ropa, calzado, animales, etc. Otros manifiestan que la causa principal es el consumo permanente de

aguardiente (trago), que opera en todas las actividades de la comunidad. Otro argumento es que pese a participar en el cargo católico, de manera permanente se les pide cooperación para la iglesia y mejoras comunales que no se realizan, además del control caciquil imperante en lo político. No obstante considerando todos estos argumentos, es obvio que la perdida de Fe en su sistema religioso así como de confianza en las autoridades tradicionales comunales, figura como uno de los elementos fundamentales de la conversión religiosa.

XI.- La conversión religiosa es un fenómeno multifacetico que esta sometido a las demandas de carácter estructural, ideológicas, teológicas y personales de los misioneros protestantes y de los potenciales conversos tzotziles. Así el proceso de penetración que implica esta conversión esta definido por las diferentes iglesias protestantes en consideración a las expectativas, experiencias, deseos y aspiraciones materiales y espirituales del indígena tzotzil. De ahí que la conversión religiosa sea el resultado de la interacción entre las orientaciones, necesidades y aspiraciones del indígena tzotzil, las características de la iglesia protestante a la que se piensa convertir y el contexto social de las diferentes comunidades tzotziles en donde este proceso se desarrolla.

La observación y verificación que el indígena tzotzil realiza con otros grupos de indígenas convertidos, juega un papel preponderante en la ideología del indígena, ya que esta observación puede explicar el incremento sostenido que han experimentado las iglesias protestante. A través de visitas y platicas

sostenidas con indígenas tzotziles en las colonias de protestantes ubicadas en la periferia norte de San Cristóbal de las Casas, se expresa la satisfacción material y espiritual que viven muchos desplazados y los cuales refieren contar con mejores condiciones de vida que las existentes en sus comunidades de origen.

XII.- Nadie mejor que el indígena tzotzil para identificar todos aquellos elementos culturales que tradicionalmente empiezan a colapsarse, hecho que implica constatar que tanto mitos, rituales y símbolos dejan de tener vigencia en su vida como parte de su identidad. Este proceso implica para el indígena tzotzil una reconstrucción que le permita acceder a mejores estadios y por ende, una visión del mundo renovada que haga posible satisfacer sus necesidades materiales y espirituales. Al colapsarse muchos de los elementos societales de las diferentes comunidades tzotziles, el proceso de conversión encuentra un campo propicio en lugares de fácil acceso y en donde tanto el comercio, el transporte como las comunicaciones hacen posible el conocer nuevos comportamientos, modos de vida y sobre todo, nuevas creencias religiosas. Lo anterior junto con la creciente secularización que viven no solamente la sociedad urbana, sino también las diferentes comunidades indígenas del país, implica considerar que la religión ya no es depositaria exclusiva de la moralidad, la educación o legitimador político, sino que la cultura contemporánea aparece como una fuente importante de secularización. En este sentido esta creciente secularización implica para las comunidades tzotziles, un proceso en donde sus instituciones, las ideas, las autoridades políticas y

religiosas pierden poder y prestigio, hecho que implica reconocer que el indígena tzotzil puede escoger una religión distinta a la impuesta o inculcada al nacer, más aún cuando se habla de un modo plural y multicultural. Para poder entender el proceso de conversión religiosa que viven muchas comunidades indígenas, es clave su contextualización tanto societal como personal, dado que no es lo mismo vivir en una comunidad alejada de cualquier contacto con otras comunidades que radicar en un lugar con transporte, medios de comunicación y creciente contacto secular. En este sentido la tradicional movilización del indígena tzotzil, le permite desterrar ciertos usos, costumbres y tradiciones que limitan su contacto social con otras comunidades, y propicia el optar por nuevas posiciones tanto materiales como espirituales. Es obvio que este proceso no es automático, dado que el misionero expone su ideología religiosa y contempla por lo regular, el ámbito contextual del potencial converso para una adecuado inducción a su orientación. Este proceso inductivo implica que las ideas, las imágenes, los métodos y metáforas de la orientación religiosa den sentido a la naturaleza de conversión del indígena tzotzil. Así es por demás evidente que el cambio de religión por lo general se presenta cuando el indígena tzotzil tiene contacto con otros indígenas convertidos o misioneros.

En donde existen comunidades y religiones que están bien organizadas, en donde son apoyadas en los aspectos económicos, políticos y culturales, difícilmente se presenta la conversión religiosa, por el contrario en donde las estructuras internas son débiles, es más factible que opere el cambio religioso. Bajo esta perspectiva la apostasía tzotzil como forma de ruptura con una orientación religiosa anterior, no debe perder de vista que cualquiera que sea la

causa, el indígena enfrenta una crisis que provoca la búsqueda de nuevas experiencias, actitudes, formas de vida y por ende, orientaciones religiosas. Este proceso implica que el indígena experimenta una pérdida de relaciones comunales, creencias compartidas, ideas, rituales y sobre todo, puede perder una parte importante de su identidad. Pese a lo anterior la conversión religiosa del indígena tzotzil aparece como una tendencia, a la búsqueda permanente por satisfacer sus expectativas de vida. Lo cual no es de sorprender dado que las diferentes comunidades de indígenas seguirán buscando refuncionalizar su cosmovisión y si ahora el cambio religioso es hacia el protestantismo, no existe ningún elemento para negar que en el futuro pueda ser otra como el islamismo.

XIII.- En síntesis diremos que la conversión religiosa que viven las diferentes comunidades de indígenas tzotziles en el estado de Chiapas aparece, como tendencia general, por el rechazo al cargo católico y el poder hegemónico del cacique comunal. Si bien es cierto que las diferentes iglesias protestantes con sus dogmas y liturgias no son la panacea religiosa, para muchos indígenas tzotziles figura como una alternativa viable de vida y en donde son ellos y solamente ellos, los que eligen su libertad religiosa.

La apostasía que este proceso supone entraña toda una serie de acontecimientos, como las expulsiones comunales, que el propio indígena tzotzil enfrenta y defiende. Olvidar que todo ser humano tiene la inobjetable libertad de elegir la orientación religiosa que más le agrade, es tanto como negarle esa categoría al indígena tzotzil protestante. Lo contrario supone seguir alimentando falacias como la inmutabilidad de las propias tradiciones indígenas.

ANEXOS

Cuadro I: Aparcelamiento y Superficie de Labor por Riego y Temporal

Municipio	Ejid. y Com Agr.	Superficie Ha)			Superficie (Ha) No Parcelada		No. de Ejidatarios o Comuneros		Sup. de Labor	Solo Riego		Solo Temporal		Actividad Principal por Ejido	
		Total	Parcelada	No Parcelada	Uso Colectivo	Uso Común	Total	Con Parc. Ind.	(Ha)	No.	Sup. (Ha)	No.	Sup. (Ha)	Agric	Gan.
Bochil	24	26,195.0	18,503.5	7,691.5	360.0	7,331.5	1,400	1,290	9,646.0	-	-	23	9,486.0	22	2
El Bosque	13	10,568.0	10,228.0	340.0	-	340.0	1,677	1.677	7,957.0	-	-	13	7,957.0	13	0
Chalchihuitán	1	17,968.0	6,200.0	11,748.2	-	11,748.2	1,898	1,898	6,200.0	-	-	1	6,200.0	1	0
Chamula	3	30,300.4	18,608.3	11,692.1	-	11,692.1	9,635	9,635	15,125.2	-	-	3	15,125.0	3	0
Chenalhó	10	21,350.0	18,729.0	2,621.0	-	2,621.0	6,804	6,804	16,385.0	-	-	10	16,385.0	10	0
Huixtán	19	22,356.2	15,535.3	6,820.9	-	6,820.9	2,428	2,315	9,695	-	-	19	9,695.0	19	0
Huitiupán	51	28,361.2	21,517.5	6,843.7	-	6,843.7	2,777	2,664	20,279.2	-	-	51	20,279.2	49	2
Ixhuatán	6	7,269.0	6,170.0	1,099.0	-	1,099.0	867	867	4,466.0	-	-	6	4,466.0	6	0
Ixtapa	17	19,683.0	10,477.0	9,206.0	-	9,206.0	1,180	1,166	6,585.0	1	40.0	13	5,424.0	17	0
Jitotol	7	12,714.0	4,667.0	8,047.0	595.0	7,452.0	767	767	4,805.0	-	-	7	4,805.0	7	0
Larráinzar	4	13,035.0	8,449.0	4,586.0	-	4,586.0	2,703	2,640	8,273.0	-	-	4	8,273.0	4	0
Mitontic	1	3,157.0	3,000.0	517.0	-	517.0	1,700	1,700	3,000.0	-	-	1	3,000.0	1	0
Pantelhó	8	6,209.0	3,575.5	2,633.5	-	2,633.5	2,633.5	1,246	3,451.5	-	-	8	3,451.5	8	0
Pueblo Nuevo	15	14,575.0	9,670.0	4,905.0	-	4,905.0	1,295	1,045	11,694.0	1	104.0	14	11,590.0	15	0
San Cristóbal	10	10,321.8	4,344.4	5,977.4	-	5,977.4	1,558	1,558	3,365.4	-	-	9	2,865.4	10	0
Simojovel	60	26,288.0	19,847.0	6,441.0	-	6,441.0	2,992	2,967	19,552.0	-	-	60	19,552.0	58	2
Soyaló	2	10,623.0	2,000.0	8,623.0	-	8,623.0	485	276	5,339.0	-	-	2	5,339.0	2	0
Teopisca	11	19,655.1	7,129.9	12,525.2	-	12,525.2	1,323	1,304	8,238.0	-	-	8	5,675.0	11	0
Totolapa	3	5,550.0	3,060.0	2,490.0	-	2,490.0	353	353	4,070.0	-	-	2	1,650.0	3	0
V. Carranza	20	91,334.0	24,125.0	67,209.0	-	67,209.0	5,131	3,680	28,674.0	2	297.0	13	15,876.0	20	0
Zinacantán	6	24,463.7	17,721.5	6,742.5	-	6,742.2	5,461	5,202	12,665.0	-	-	5	8,205.5	6	0
Total	291	421,956.6	232,557.9	188,759.0	955	187,804.0	53,680	51,054	209,465.3		441.0		809,024.3		
%		100	55.1	44.7	0.5	99.4	100	95.1	49.6		0.2		99.7		

Fuente: INEGI, Chiapas, resultados definitivos del VII Censo Ejidal 1991.

Cuadro II: Uso Actual del Suelo

Municipio	Superficie de Labor			Pastos Naturales y	Con Bosques	Con otro uso	Número de Ejidos que utilizaron Crédito o Seguros.				
	Total	% S	% NS	Agostadero (Ha)	o Selvas (Ha)	(Ha)	Solo Crédito	Solo Seguro	Crédito y Seguro	Ninguno	Total Ejidos
Bochil	9,646.0	88.6	11.1	14,291.8	2,169.0	88.1	19	-	-	5	24
El Bosque	7,957.0	90.0	9.9	1,746.0	750.0	115.0	13	-	-	-	13
Chalchihuitán	6,200.0	100	-	11.020.0	698.0	30.2	1	-	-	-	1
Chamula	15,125.2	83.3	15.5	7,352.1	6,443.1	1,380.0	-	-	-	3	3
Chenalhó	16,385.0	100	-	2,666.0	2,004.0	295.0	8	-	-	2	10
Huixtán	9,695.0	98.5	1.4	7,679.6	4,414.0	567.6	12	-	-	7	19
Huitiupán	20,279.2	94.1	5.8	4,886.5	2,884.0	311.5	28	-	-	23	51
Ixhuatán	4,466.0	100	-	1,752.0	1,051.0	-	3	-	-	3	6
Ixtapa	6,585.0	96.2	3.7	8,774.0	3,461.0	863.0	5	-	1	11	17
Jitotol	4,805.0	95.2	4.7	3,007	4,819.0	83.0	6	-	-	1	7
Larráinzar	8,273.0	98.0	1.9	4,640.0	112.o	10.0	4	-	-	-	4
Mitontic	3,000.0	85.3	14.7	300.0	200.0	17.0	1	-	-	-	1
Pantelhó	3,451.5	100	-	2,546.5	194.0	17.0	3	-	-	5	8
Pueblo Nuevo	11,694.0	94.5	5.4	1,753.0	1,090.0	38.0	9	-	1	5	15
San Cristóbal	3,365.4	82.1	17.8	1,328.4	5,577.0	51.0	4	-	-	6	10
Simojovel	19,552.0	87.6	12.3	6,176.0	295.0	265.0	38	-	2	20	60
Soyaló	5,339.0	36.3	63.6	4,359.0	850.0	75.0	1	-	-	1	2
Teopisca	8,238.0	86.6	13.3	5,962.1	4,447.9	1,007.0	7	-	-	4	11
Totolapa	4,070.0	100	-	1,480.0	-	-	3	-	-	-	3
V. Carranza	28,674.0	98.6	1.3	61,631.0	882.0	147.0	10	-	1	9	20
Zinacantán	12,665.5	100	-	4,901.0	6,782.2	115.0	2	-	-	4	6
Total	209,465.3	-	-	158,252	49,123.2	5,475.4	177	-	5	109	291
%	100	-	-	75.5	23.4	1.1	60.8	-	1.7	37.4	100

Fuente: INEGI, Chiapas, resultados definitivos del VII Censo Ejidal 1991.

Cuadro III: Empleo de Tecnología

Municipio	Ejidos y Com.	Sem. Mej.	Arb. Injert.	Fertilizantes Químicos	Fertilizantes Orgánicos.	Pesticida	Servicios de Asistencia Técnica Gratis	Servicios de Asistencia Técnica Pagada	Fuerza Empleada Tractor	Fuerza Empleada Animal	No emplean estas Tecnol..	Auto consumo	Ventas Loc. Nal.	Ventas Loc. Nal. y Exp.
Bochil	24	2	1	17	3	22	4	-	1	-	2	3	19	2
El Bosque	13	5	4	9	3	8	3	-	-	-	4	1	11	1
Chalchihuitán	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-
Chamula	3	-	1	2	1	2	-	-	-	-	-	1	2	-
Chenalhó	10	4	3	10	6	7	2	-	-	-	-	1	9	-
Huixtán	19	-	8	18	6	8	4	-	1	14	-	11	8	-
Huitiupán	51	9	2	6	6	21	7	2	-	-	27	2	49	-
Ixhuatán	6	1	1	4	1	6	3	-	-	-	-	-	6	-
Ixtapa	17	3	2	17	-	17	2	-	1	-	-	-	17	-
Jitotol	7	3	4	6	5	5	4	-	1	-	-	-	7	-
Larráinzar	4	-	-	3	-	3	-	-	-	-	1	1	3	-
Mitontic	1	-	-	1	-	-	1	-	-	-	-	1	-	-
Pantelhó	8	1	-	2	1	1	1	-	-	-	4	3	5	-
Pueblo Nuevo	15	9	2	8	4	10	4	-	-	-	2	1	13	1
San Cristóbal	10	2	2	6	6	2	3	-	1	4	2	9	1	-
Simojovel	60	16	5	4	9	18	9	2	1	1	27	5	55	-
Soyaló	2	-	1	2	-	2	2	-	-	-	-	-	2	-
Teopisca	11	-	1	10	5	8	6	-	4	1	-	1	10	-
Totolapa	3	3	-	3	1	3	-	-	-	-	-	-	3	-
V. Carranza	20	11	4	19	1	19	4	5	12	11	1	2	18	-
Zinacantán	6	1	4	6	4	5	1	-	1	2	-	-	6	-
Total	291	70	45	153	62	167	60	9	23	33	71	42	245	4
%	100	24.0	15.4	52.5	21.3	57.3	20.6	3.0	7.9	11.3	24.3	14.4	84.1	1.3

Fuente: INEGI, Chiapas, resultados definitivos del VII Censo Ejidal 1991.

Cuadro IV: Población Total, Indicadores Socioeconómicos y Grado de Marginación Municipal en Chiapas, 1990

Municipios Tzotziles	Población	% de Población Analfabeta mayor de 15 años	% de Población sin Primaria Completa mayor de 15 años	% de Viviendas sin Drenaje y Excusado	% de Viviendas sin Energía Eléctrica	% de Viviendas sin Agua Entubada	% de Viviendas con Hacinamiento	% de Viviendas con Piso de Tierra	% de Población en Localidades con menos de 5000 habitantes	% de Población Ocupada con Ingresos Menores a dos SM	Lugar que ocupa en el Contexto		Extensión Territorial Km2
											Est.	Nal.	
Bochil	16,148	41.6	69.5	48.2	38.8	33.5	77.2	66.4	59.2	81.8	65	626	372.7
El Bosque	13,973	54.3	79.3	40.1	26.4	21.5	80.4	76.5	100	89.3	42	373	241.0
Chalchihuitán	9,442	62.0	74.8	81.5	95.5	74.4	86.8	94.2	100	86.1	4	26	74.5
Chamula	51,757	71.3	91.2	89.8	43.4	65.9	79.7	93.6	100	92.1	6	30	82.0
Chenalhó	30,680	51.3	69.2	88.3	78.1	56.1	87.2	90.4	100	93.0	10	66	139.1
Huixtán	17,669	46.4	73.5	67.8	56.5	70.2	82.7	83.0	100	93.7	20	147	181.3
Huitiupán	16,109	45.4	81.4	56.4	66.8	43.0	85.9	91.5	100	90.3	23	160	149.0
Ixhuatán	7,306	37.5	82.6	41.7	41.5	21.6	83.6	67.4	100	85.0	45	453	72.0
Ixtapa	13,203	29.8	69.4	60.8	12.3	14.0	80.9	46.7	100	87.7	71	755	313.0
Jitotol	9,702	39.0	77.1	35.1	50.9	15.7	82.3	61.7	100	90.3	47	485	203.7
Larráinzar	15,303	62.0	82.2	80.5	78.1	47.7	85.4	92.1	100	94.4	7	40	188.8
Mitontic	5,783	69.3	86.1	91.2	83.7	76.2	85.5	96.3	100	88.1	2	10	82.0
Pantelhó	13,131	63.6	82.7	62.7	75.2	46.3	85.1	91.6	100	86.2	11	75	136.6
Pueblo Nuevo	17,490	50.8	82.7	55.1	56.4	27.2	79.9	79.9	100	88.1	32	246	419.8
San Cristóbal	89,335	24.9	44.7	21.7	16.9	27.4	60.0	33.9	17.8	71.2	nd	nd	484.0
Simojovel	28,038	56.2	78.8	41.6	65.7	27.8	81.1	78.8	77.3	83.9	36	308	476.9
Soyaló	6,243	35.4	69.4	41.8	10.6	30.9	76.7	56.1	100	78.1	75	800	178.9
Teopisca	18,186	49.7	79.2	48.9	26.8	24.0	75.3	65.7	53.3	89.5	58	544	173.9
Totolapa	4,218	57.6	85.1	69.0	15.5	22.3	90.0	46.8	100	92.5	34	298	186.3
V. Carranza	43,334	37.7	70.3	36.0	14.0	22.0	72.8	41.5	73.3	81.7	nd	nd	1,396.1
Zinacantán	22,392	63.7	81.8	87.0	21.0	46.7	82.4	86.3	100	90.7	18	130	171.4
Total													

Fuente: Cuadro elaborado a partir de los Indicadores Socioeconómicos e Indice de Marginación Municipal, 1990 de CONAPO y CONAGUA,1993. Así como de la Agenda Estadística de Chiapas, 1994.

Cuadro V: Población Tzotzil por Km2 y Tasa de Crecimiento, 1990-2000

Municipios Tzotziles	Población	%	Extensión Territorial Km2	Ha/Km2	Población 2000 p/	%	Incremento 1990-2000	Tasa de Crecimiento %	Hab/Km2 2000 p/
Bochil	16,148	3.5	372.7	43.3	22,662	3.9	6,514	40.3	60.8
El Bosque	13,973	3.1	241.0	57.9	14,633	2.5	660	4.7	60.7
Chalchihuitán	9,442	2.1	74.5	126.7	12,187	2.1	2,745	29.0	163.5
Chamula	51,757	11.5	82.0	631.1	58,920	10.2	7,163	13.8	718.5
Chenalhó	30,680	6.8	139.1	220.5	30,876	5.3	196	0.6	221.9
Huixtán	17,669	3.9	181.3	97.4	18,689	3.2	1,020	5.7	103.0
Huitiupán	16,109	3.5	149.0	108.1	19,978	3.4	3,869	24.0	134.0
Ixhuatán	7,306	1.6	72.0	101.4	8,837	1.5	1,531	20.9	122.7
Ixtapa	13,203	2.9	313.0	42.1	18,535	3.2	5,332	40.3	59.2
Jitotol	9,702	2.1	203.7	47.6	13,081	2.2	3,379	34.8	64.2
Larráinzar	15,303	3.4	188.8	81.0	18,911	3.2	3,608	23.5	100.1
Mitontic	5,783	1.2	82.0	70.5	7,595	1.3	1,812	31.3	92.6
Pantelhó	13,131	2.9	136.6	96.1	16,319	2.8	3,188	24.2	119.4
Pueblo Nuevo	17,490	3.8	419.8	41.6	24,561	4.2	7,071	40.4	58.5
San Cristóbal	89,335	19.8	484.0	184.5	132,317	22.9	42,982	48.1	273.3
Simojovel	28,038	6.2	476.9	58.7	35,378	6.1	7,340	26.1	74.1
Soyaló	6,243	1.3	178.9	34.8	7,736	1.3	1,493	23.9	43.2
Teopisca	18,186	4.0	173.9	104.5	27,010	4.6	8,824	48.5	155.3
Totolapa	4,218	0.9	186.3	22.6	5,501	0.9	1283	30.4	29.5
V. Carranza	43,334	9.6	1,396.1	31.0	52,803	9.1	9,469	21.8	37.8
Zinacantán	22,392	4.9	171.4	130.6	30,042	5.2	7,650	34.1	175.2
Total	449,442	100	5,723.0	78.5	576,571	100	127,129	28.2	100.7

Fuente: Cuadro elaborado a partir de información de CONAPO, CONAGUA,1993 y la Agenda Estadística de Chiapas, 1994; para los datos del año 2000, XII Censo de Población y Vivienda, indicadores de Población y Vivienda, aspectos sociodemográficos.

Cuadro VI: Población según Tamaño de Localidad, 1990

Municipio	Población Total	Tamaño de la Localidad (Habitantes)						
		1 a 499	500 a 2,499	2,500 a 4,999	5,000 a 14,999	15,000 a 49,999	50,000 a 99,999	100,000 y más
Chiapas	3,210,496	962,233	951,521	223,071	320,381	251,418	73,388	428,484
Bochil	16,148	5,186	4,383	-----	6,579	-----	-----	-----
El Bosque	13,973	4,108	6,343	3,522	-----	-----	-----	-----
Chalchihuitán	9,442	5,207	4,235	-----	-----	-----	-----	-----
Chamula	51,757	19,372	32,385	-----	-----	-----	-----	-----
Chenalhó	30,680	14,499	16,181	-----	-----	-----	-----	-----
Huixtán	17,669	6,255	11,414	-----	-----	-----	-----	-----
Huitiupán	16,109	8,213	7,896	-----	-----	-----	-----	-----
Ixhuatán	7,306	3,046	4,260	-----	-----	-----	-----	-----
Ixtapa	13,202	5,130	4,611	3,462	-----	-----	-----	-----
Jitotol	9,702	3,996	5,706	-----	-----	-----	-----	-----
Larráinzar	15,503	11,743	3,560	-----	-----	-----	-----	-----
Mitontic	5,783	4,473	1,310	-----	-----	-----	-----	-----
Pantelhó	13,131	7,121	1,654	4,356	-----	-----	-----	-----
Pueblo Nuevo	17,490	5,841	3,655	7,994	-----	-----	-----	-----
San Cristóbal	89,335	9,647	6,300	-----	-----	-----	73,388	-----
Simojovel	28,038	13,056	8,642	-----	6,340	-----	-----	-----
Soyaló	6,243	1,251	2,207	2,785		-----	-----	-----
Teopisca	18,186	6,543	3,161	-----	8,482	-----	-----	-----
Totolapa	4,218	404	608	3,206	-----	-----	-----	-----
V. Carranza	43,334	5,761	12,478	13,542	11,553	-----	-----	-----
Zinacantán	22,392	7,266	6,783	8,343	-----	-----	-----	-----
Total	449,441	148,118	147,772	47,210	32,954	-----	73,388	
%	100	32.9	32.8	10.5	7.3	-----	16.0	
% Edo	13.9	15.3	15.5	21,6	10.2	-----	100	

Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990

Cuadro VII: Estructura Poblacional por Edades y Condición de Habla Indígena, 1990

Municipio	Población Total	Grupo de Edades				Población total de 5 años y más	Hablan Lengua Indígena				No Hablan Lengua Indígena	N:E:
		0.14	15-64	65 y más	N.E.		Total	Hablan Español	No Hablan Español	N.E.		
Chiapas	3,210,496	1,420,117	1,680,559	98.955	10,685	2,710,283	716,012	453,508	228,889	33,615	1,946,961	47,310
Bochil	16,148	7,851	7,880	356	61	13,190	6,840	5,099	1,346	395	5,877	473
El Bosque	13,973	7,233	6,391	327	22	11,182	10,711	6,117	4,375	219	446	25
Chalchihuitán	9,442	4,991	4,195	234	22	7,312	7,223	3,282	3,418	523	26	63
Chamula	51,757	24,424	26,004	1,231	98	42,562	42,128	18,647	19,447	4,034	195	239
Chenalhó	30,680	15,745	14,015	863	57	24,534	24,148	13,425	10,154	569	242	144
Huixtán	17,669	8,441	8,593	591	44	14,672	13,926	9,148	4,521	257	706	40
Huitiupán	16,109	8,296	7,392	384	37	13,166	10,142	8,513	1,170	459	2,792	232
Ixhuatán	7,306	3,612	3,487	198	9	6,038	2,540	1,691	720	129	3,367	131
Ixtapa	13,203	6,162	6,605	418	18	11,088	2,255	2,001	203	51	8,685	148
Jitotol	9,702	4,836	4,588	261	17	7,879	5,574	4,364	1,022	188	2,262	43
Larráinzar	15,303	7,943	6,920	406	34	12,261	12,082	5,973	5,592	517	90	89
Mitontic	5,783	2,863	2,780	124	16	4,664	4,610	2,107	2,235	268	11	43
Pantelhó	13,131	6,533	6,278	298	22	10,668	9,839	4,681	4,320	838	674	155
Pueblo Nuevo	17,490	8,573	8,384	502	31	14,376	6,849	4,292	1,998	559	7,209	318
San Cristóbal	89,335	37,004	49,095	2,701	535	75,930	25,093	18,895	5,100	1,098	49,788	1,049
Simojovel	28,038	13,849	13,307	815	67	22,870	17,889	9,362	6,874	1,653	4,701	280
Soyaló	6,243	2,855	3,152	214	22	5,305	1,522	1,423	43	56	3,544	239
Teopisca	18,186	8,433	9,059	637	57	15,154	5,355	3,080	2,023	252	9,741	58
Totolapa	4,218	2,064	2,010	124	20	3,478	195	178	-----	17	3,272	11
V. Carranza	43,334	18,744	23,159	1,284	147	37,259	7,667	6,499	730	438	29,015	577
Zinacantán	22,392	10,639	11,119	590	44	18,583	18,377	8,615	8,124	1,638	122	84
Total	449,442	211,091	224,413	12,558	1,380	372,171	234,965	137,392	83,415	14,158	132,765	4,441
%	100	46.9	49.9	2.7	0.3	82.8	100	58.4	35.5	6.0	29.5	0.9

Fuente: Elaboración propia a partir del XI Censo General de Población y Vivienda.

Cuadro VIII: Evolución de Algunos Indicadores Socioeconómicos, 1980- 1990

Municipios Tzotziles	% de Viviendas sin drenaje		% Viviendas sin agua		% Viviendas sin electricidad		% Población Analfabeta		% Población sin primaria completa		% Población en localidades menores a 5000 habitantes		Población Total	Población Indígena Estimada	% de Población Tzotzil
	1980	1990	1980	1990	1980	1990	1980	1990	1980	1990	1980	1990	1990	1990	1990
Bochil	80.1	60.3	59.4	32.3	60.3	38.3	54.2	41.6	84.7	69.5	100	59.2	16,148	14,429	89.3
El Bosque	92.3	73.3	36.5	20.9	62.8	31.0	60.6	54.3	87.7	79.3	100	100	13,973	13945	99.7
Chalchihuitán	99.4	97.2	88.6	75.1	98.0	95.5	74.0	62.0	87.1	74.8	100	100	9,442	9,442	100
Chamula	97.0	97.1	86.8	67.2	86.5	46.7	80.8	71.3	96.8	91.2	100	100	51,757	51,139	98.0
Chenalhó	95.8	93.3	79.3	56.3	93.9	78.0	65.6	51.3	83.6	69.2	100	100	30,680	30,680	100
Huixtán	98.6	95.2	86.9	70.1	81.3	58.1	59.2	46.4	91.7	73.5	100	100	17,622	17,622	99.7
Huitiupán	90.3	79.5	71.3	43.4	79.3	67.3	58.9	45.4	89.2	81.4	100	100	16,109	13,998	86.8
Ixhuatán	82.9	58.1	36.3	23.0	73.0	42.4	42.9	37.5	88.4	82.6	100	100	7,306	5,021	68.7
Ixtapa	82.2	68.9	23.9	14.5	38.5	13.6	33.4	29.8	75.9	69.4	100	100	13,203	3,067	23.2
Jitotol	92.1	66.4	29.9	16.7	71.4	52.0	51.9	39.0	92.6	77.1	100	100	9,702	9,214	94.7
Larráinzar	99.0	91.0	85.0	48.6	95.3	78.8	68.9	62.0	94.1	82.2	100	100	15,303	15,303	100
Mitontic	99.5	97.1	87.5	76.4	98.3	85.1	81.3	69.3	94.7	86.1	100	100	5,783	5,783	100
Pantelhó	95.3	74.0	55.2	46.3	79.8	74.4	63.9	63.6	89.4	82.7	100	100	13,131	13,122	99.3
Pueblo Nuevo	93.0	77.6	44.2	26.4	71.0	55.0	57.2	50.8	85.9	82.7	100	100	17,490	14,496	82.8
San Cristóbal	47.9	32.8	36.7	27.2	35.2	17.3	31.2	24.9	56.2	44.7	30.5	17.8	89,335	88,323	98.8
Simojovel	82.0	59.2	57.7	28.3	77.3	63.9	59.3	56.2	86.0	78.8	100	77.3	28,038	22,830	81.4
Soyaló	84.1	64.4	32.1	30.6	36.7	10.7	51.3	35.4	85.1	69.4	100	100	6,243	1,927	30.8
Teopisca	85.1	67.4	52.9	23.2	49.7	27.4	52.4	49.7	85.2	79.2	51.0	53.3	18,186	7,047	38.7
Totolapa	98.5	72.9	45.3	25.5	51.1	17.2	66.9	57.6	94.9	85.1	100	100	4,218	3,281	77.7
V. Carranza	66.8	53.0	30.5	22.0	37.1	14.2	44.9	37.7	80.2	70.3	74.1	73.3	43,334	11,678	26.9
Zinacantán	97.4	92.4	56.6	47.5	61.5	23.8	68.8	63.7	92.8	81.8	100	100	22,392	22,392	100
Media	88.5	74.8	56.3	39.1	68.4	47.1	58.4	49.9	86.7	76.7	85.7	76.1	449,442	374,739	83.3

Fuente: a) CONAPO, mayo 1994; b) XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

Cuadro IX: Población de 12 años y más según condición de Actividad, 1990

Municipio	Población de 12 años y más	PEA			Población Ocupada según Actividad Principal						
		Ocupados	Desocupados	N.E.	Profesional Técnicos (1)	Func. y Directivos	Trab. Amvos. y oficina	Comercio y Trab. ambulantes	Trabajadores Agropec. (2)	Sup. y Operarios ind.	Trab. en Serv. Div.(3)
Bochil	9,570	3,997	5,305	268	306	34	87	238	2,486	546	300
El Bosque	7,829	3,319	4,392	118	61	3	22	58	3,058	71	46
Chalchihuitán	5,153	2,292	2,738	123	27	4	6	2	2,132	115	6
Chamula	30,857	14,474	15,798	585	70	9	19	621	11,884	1,585	286
Chenalhó	17,293	6,814	10,342	137	225	23	22	23	6,393	110	18
Huixtán	10,759	4,100	6,600	59	93	4	49	20	3,701	189	44
Huitiupán	9,142	3,870	4,947	325	54	4	22	59	3,669	34	28
Ixhuatán	4,296	1,893	2,338	65	51	9	9	41	1,656	73	54
Ixtapa	8,073	3,436	4,578	59	207	15	43	84	2,629	278	180
Jitotol	5,637	2,354	3,230	53	114	7	22	62	1,926	157	66
Larráinzar	8,577	3,737	4,736	104	33	2	9	16	3,388	265	24
Mitontic	3,342	1,413	1,844	85	37	6	---	1	1,360	6	3
Pantelhó	7,668	3,328	4,158	182	90	7	12	70	3,029	73	47
Pueblo Nuevo	10,336	4,551	5,512	273	120	10	29	153	3,827	302	110
San Cristóbal	58,500	25,863	31,262	1,375	4,962	550	1,711	3,725	3,962	6,926	4,027
Simojovel	16,378	7,175	8,756	447	252	40	109	417	5,605	492	260
Soyaló	3,902	1,750	1,930	222	63	3	27	51	1,396	142	68
Teopisca	11,101	4,285	6,737	79	153	18	80	209	2,784	718	323
Totolapa	2,512	1,125	1,356	31	8	6	37	6	1,055	6	7
V. Carranza	28,095	12,311	15.201	583	585	51	298	447	7,888	2,298	744
Zinacantán	13,385	5,625	7,613	147	36	2	5	393	4,771	308	110
Total	272,405	117,712	149,373	5,320	7,547	807	2,618	6,696	78,599	14,694	6,751

1.- Incluye Educación y Arte; 2.-Incluye Trabajadores Silvícolas y Pesca; 3.-Incluye Operadores de Transporte, Protección y Vigilancia, Trabajo de Servicio Público y Empleados domésticos.

Fuente: INEGI: XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

Cuadro X: Población Ocupada según Sector Económico, 1990

Municipio	Población Ocupada	Sector			NE	Según Situación en el Trabajo					
		Primario (1)	Secundario (2)	Terciario (3)		Empleado u Obrero	Jornalero o Peón	Trabaja por su Cuenta	Patrón o Empresario	Trabajador Familiar No $	N:E:
Bochil	3,997	2,355	487	964	191	852	246	2,356	37	200	306
El Bosque	3,319	2,970	84	183	82	155	333	2,039	15	411	366
Chalchihuitán	2,292	2,051	34	47	160	49	12	1,996	---	6	229
Chamula	14,474	11,451	1,608	954	461	488	1,362	10,019	91	894	1,620
Chenalhó	6,814	6,195	143	315	161	396	181	5,213	11	530	483
Huixtán	4,100	3,652	190	197	61	270	125	3,488	14	73	130
Huitiupán	3,870	3,472	39	157	202	151	165	3,002	5	204	343
Ixhuatán	1,893	1,605	67	157	64	165	348	1,053	23	175	129
Ixtapa	3,436	2,614	285	455	82	469	378	2,013	16	409	151
Jitotol	2,354	1,847	150	273	84	210	99	1,888	3	55	99
Larráinzar	3,737	3,282	239	80	136	90	106	3,274	2	66	199
Mitontic	1,413	1,272	5	48	88	45	10	1,138	1	26	193
Pantelhó	3,328	2,869	66	220	173	176	147	2,526	16	96	367
Pueblo Nuevo	4,551	3,677	279	436	159	358	319	2,992	18	390	474
San Cristóbal	25,863	3,540	6,099	15,304	920	13,997	2,043	7,676	538	424	1,185
Simojovel	7,175	5,490	440	1,075	170	855	779	4,462	31	354	694
Soyaló	1,750	1,295	120	209	126	187	506	798	9	97	153
Teopisca	4,285	2,729	706	752	98	669	602	2,524	51	279	160
Totolapa	1,125	1,043	7	64	11	56	13	720	---	292	44
V. Carranza	12,311	7,640	2,314	1,936	421	2,640	1,569	6,267	134	745	956
Zinacantán	5,625	4,529	282	551	263	161	125	4,452	24	327	536
Total	117,712	75,578	13,644	24,377	4,113	22,439	9,468	69,896	1,039	6,053	8,817
%	100	64.2	11.5	20.7	3.4	19.0	8.0	59.3	0.8	5.1	7.4

1.- Agricultura, Silvicultura, Caza y Pesca; 2.-Mineria, Extracción de Petróleo y Gas, Industria Manufacturera, Energía Eléctrica, Construcción; 3.-Comercio y Servicios.
Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

Cuadro XI: Resultados de las Elecciones Federales Legislativas de 1991 en Chiapas

Municipio	L.N. 91	PRI	PRD	PAN	PPS	PFCRN	PARM	PDM	PRT	PEM	PT	Validos	Nulos	Total
Bochil	7,125	2,589	1,061	49	21	103	18	2	5	2	23	3,873	288	4,161
El Bosque	5,673	1,863	16	385	16	12	40	12	8	4	914	3,270	387	3,657
Chalchihuitán	3,700	2,493	137	22	8	67	1	3	1	0	71	2,803	96	2,899
Chamula	20,804	15,557	224	33	29	506	23	19	13	1	12	16,419	591	17,010
Chenalhó	12,466	5,644	17	21	13	2,037	11	17	1	6	16	7,783	256	8,039
Huixtán	7,035	3,554	381	44	34	208	22	24	13	6	16	4,304	118	4,422
Huitiupán	6,928	2,566	738	13	8	243	22	10	1	5	22	3,629	770	4,399
Ixhuatán	3,187	2,131	17	67	17	73	3	3	1	0	2	2,314	134	2,448
Ixtapa	5,515	2,081	1,104	30	28	93	2	5	1	4	5	3,366	203	3,569
Jitotol	4,117	1,530	1,038	12	19	57	26	11	2	4	7	2,710	326	3,036
Larráinzar	6,862	6,113	12	8	1	2	0	0	0	0	17	6,153	114	6,267
Mitontic	2,402	2,225	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2,225	24	2,249
Pantelhó	5,696	3,009	3	15	10	814	9	3	0	0	2	3,867	69	3,936
Pueblo Nuevo	7,105	3,243	610	22	35	43	18	11	2	11	13	4,008	692	4,700
San Cristóbal	37,191	15,059	1,756	2,417	351	1,767	136	100	96	307	171	22,167	1,878	24,045
Simojovel	12,136	4,080	1,728	67	44	196	44	31	11	13	111	6,338	930	7,268
Soyaló	2,677	2,159	0	26	95	66	0	0	0	0	2	2,348	37	2,385
Teopisca	7,317	2,430	235	148	113	573	68	54	14	8	63	3,706	592	4,298
Totolapa	1,849	661	0	0	0	406	0	0	0	0	0	1,067	13	1,080
V. Carranza	18,151	9,389	55	173	35	784	134	22	13	21	22	10,650	234	10,884
Zinacantán	10,269	9,673	9	49	4	9	0	2	0	0	0	9,746	19	9,765
Total	188,205	98,049	9,141	3,601	881	8,059	578	329	182	392	1,489	122,746	7,771	130,517

Fuente: IFE, Dirección Ejecutiva de Organización Electoral, estadística de elecciones federales, 1994.

Cuadro XII: Resultados de las Elecciones Federales Legislativas de 1994 en Chiapas

Municipio	L.N. 94	PAN	PRI	PRD	PPS	PFCRN	PARM	PDM	PT	PVEM	Nulos	Validos	Total
Bochil	8,125	408	2,231	1,426	32	39	34	5	195	12	296	4,382	4,678
El Bosque	6,530	212	1,279	1,139	18	15	38	11	127	11	528	2,850	3,378
Chalchihuitán	3,855	8	763	1,333	7	10	11	2	378	0	154	2,515	2,666
Chamula	23,436	204	14,493	1,210	58	87	147	18	127	49	1,698	16,679	18,091
Chenalhó	13,415	63	1,822	5,178	467	531	25	7	54	8	746	8,178	8,901
Huixtán	8,351	48	2,276	3,267	25	16	43	11	65	11	736	5,762	6,498
Huitiupán	7,254	22	1,630	1,278	0	371	6	3	90	1	261	3,401	3,662
Ixhuatán	3,482	140	1,742	181	10	3	8	4	17	6	847	2,442	2,958
Ixtapa	6,698	120	1,604	2,564	25	105	23	5	42	17	258	4,505	4,763
Jitotol	4,561	74	1,490	1,544	8	26	19	4	23	5	448	3,194	3,641
Larráinzar	7,560	61	2,784	2,505	5	2	21	4	22	32	381	5,438	5,817
Mitontic	2,344	10	1,636	46	4	11	2	0	8	5	96	1,722	1,818
Pantelhó	5,970	37	1,748	1,751	12	284	21	7	21	9	401	3,890	4,291
Pueblo Nuevo	8,637	99	2,255	1,579	19	18	101	8	26	7	554	4,112	4,666
San Cristóbal	52,449	4,238	18,954	12,120	304	325	219	81	671	418	2,686	37,346	40,016
Simojovel	12,527	108	2,644	2,609	12	43	40	6	729	16	481	6,207	6,688
Soyaló	3,152	71	1,759	276	27	18	9	1	18	1	107	2,180	2,287
Teopisca	9,355	261	3,204	2,312	51	97	67	37	108	26	1,212	6,164	7,375
Totolapa	1,969	112	307	157	15	11	10	0	14	1	119	684	746
V. Carranza	22,361	1,295	6,521	4,914	125	1,059	144	30	214	64	1,298	14,366	15,664
Zinacantán	10,615	670	2,171	3,048	69	43	103	23	126	124	575	6,377	6,952
Total	222,826	8,261	73,313	50,437	1,293	3,114	1,091	267	3,075	823	13,882	142,391	155,556

Fuente: IFE, Dirección Ejecutiva de Organización Electoral, estadística de elecciones federales, 1994.

***Cuadro XIII:* Resultados de las Elecciones Federales Presidenciales de 1994 en Chiapas**

Municipio	L.N. 94	PAN	PRI	PPS	PRD	PFCRN	PARM	PDM UNO	PT	PVEM	Nulos	Validos	Total
Bochil	8,125	562	2,222	25	1,398	33	34	2	198	17	444	4,491	4,935
El Bosque	6,530	419	1,252	15	1,072	15	37	3	134	17	459	2,964	3,423
Chalchihuitán	3,855	9	738	12	1,356	6	18	3	391	1	90	2,534	2,624
Chamula	23,436	183	14,735	60	1,291	85	154	11	128	42	1,168	16,702	17,857
Chenalhó	13,415	72	1,842	16	5,717	535	37	2	51	9	1,221	8,292	9,504
Huixtán	8,531	49	2,328	31	3,293	18	38	6	77	16	644	5,856	6,500
Huitiupán	7,254	37	1,674	3	1,341	382	7	1	84	3	406	3,532	3,938
Ixhuatán	3,482	153	1,786	6	190	1	18	3	20	5	1,037	2,564	3,219
Ixtapa	6,698	153	1,534	27	2,557	107	21	3	42	11	285	4,455	4,740
Jitotol	4,561	86	1,510	3	1,551	25	15	5	36	7	432	3,239	3,670
Larráinzar	7,560	59	2,831	9	2,511	8	10	2	19	34	422	5,485	5,905
Mitontic	2,344	7	1,656	1	47	5	2	1	6	9	93	1,734	1,827
Pantelhó	5,970	38	1,821	8	1,813	257	22	9	32	9	174	4,010	4,183
Pueblo Nuevo	8,637	106	2,262	19	1,541	15	105	2	34	10	555	4,094	4,649
San Cristóbal	52,449	4,834	19,465	238	12,364	262	227	44	669	325	2,277	38,476	40,705
Simojovel	12,527	123	2,539	10	2,640	42	27	5	692	13	571	6,091	6,662
Soyaló	3,152	105	1,802	17	283	15	5	2	18	0	121	2,272	2,368
Teopisca	9,355	274	3,175	48	2,373	77	89	18	109	11	1,029	6,278	7,203
Totolapa	1,969	116	317	16	146	12	12	3	6	0	110	688	738
V. Carranza	22,361	1,486	6,589	110	4,913	988	152	22	228	38	1,564	14,939	16,090
Zinacantán	10,615	665	2,174	50	3,071	41	134	13	133	131	661	6,428	7,073
Total	222,826	9,536	74,252	724	51,470	2,929	1,164	160	3,107	708	13,763	145,124	157,813

Fuente: IFE, Dirección Ejecutiva de Organización Electoral, estadística de elecciones federales, 1994.

***Cuadro XIV*: Resultados de las Elecciones Estatales para Gobernador de 1994 en Chiapas**

Municipio	L.N. 94	PAN	PRI	PRD	PFCRN	PPS	PARM	UNO	PT	PEM	Válidos	Nulos	Total
Bochil	8,125	434	2,147	1,305	27	26	30	2	179	12	4,162	380	4,542
El Bosque	6,530	457	1,322	1,138	9	10	58	6	180	9	3,189	512	3,071
Chalchihuitán	3,855	12	745	1,338	7	8	16	1	381	0	2,508	138	2,646
Chamula	23,436	183	14,607	1,286	68	61	132	16	131	61	16,545	1,779	18,324
Chenalhó	13,415	53	1,801	5,699	502	23	32	7	55	6	8,178	677	8,855
Huixtán	8,351	54	2,258	3,304	17	31	31	11	76	15	5,797	715	6,512
Huitiupán	7,254	14	1,257	643	332	2	15	0	55	2	2,320	304	2,624
Ixhuatán	3,482	134	1,801	180	1	11	17	9	17	4	2,174	462	2,636
Ixtapa	6,698	86	1,601	2,509	93	36	29	3	40	7	4,404	227	4,631
Jitotol	4,561	65	1,527	1,656	19	7	16	4	31	13	3,338	284	3,622
Larráinzar	7,560	53	2,764	2,498	1	9	11	3	16	42	5,397	484	5,881
Mitontic	2,344	9	1,642	53	3	3	3	1	9	7	1,730	101	1,831
Pantelhó	5,970	29	1,772	1,774	275	8	24	8	21	8	3,919	280	4,199
Pueblo Nuevo	8,637	90	2,189	1,554	19	20	112	11	48	10	4,053	654	4,707
San Cristóbal	52,449	2,214	18,883	15,415	238	257	208	56	487	208	37,966	2,628	40,594
Simojovel	12,527	76	1,862	1,477	47	15	20	4	548	7	4,056	425	4,481
Soyaló	3,152	64	1,743	302	14	25	5	2	17	1	2,173	116	2,289
Teopisca	9,355	229	3,154	2,306	89	49	62	26	108	6	6,029	1,172	7,201
Totolapa	1,969	110	302	161	6	22	9	1	12	0	623	57	680
V. Carranza	22,631	1,152	6,719	5,138	900	111	138	28	212	40	14,438	1,341	15,779
Zinacantán	10,615	665	2,143	3,105	37	52	111	14	138	130	6,395	617	7,012
Total	222826	6,183	72,239	52,481	2,704	786	1,709	213	2,761	588	139,394	13,353	152,747

Fuente: Base de Datos de la LIX Legislatura del estado de Chiapas, 1994.

Cuadro XV: Resultados de las Elecciones Estatales Municipales de 1995 en Chiapas

Municipio	L.N. 95	PAN	PRI	PRD	PFCRN	PT	PVEM	PDCH	PFCPCA	Nulos	Válidos	Total	% de Votación
Bochil	8,321	718	1,245	1,618	26	540	0	11	0	273	4,158	4,431	53.2
El Bosque	6,521	0	1,251	63	0	462	0	0	22	205	1,798	2,003	30.7
Chalchihuitán	3,993	0	790	518	0	441	0	0	0	243	1,749	1,992	49.8
Chamula	23,718	0	10,387	0	0	0	0	0	0	1,255	10,387	11,642	49.0
Chenalhó	13,347	0	2,947	0	270	0	0	0	0	1,206	3,217	4,423	33.1
Huixtán	8,272	0	1,817	1,573	0	0	0	0	0	690	3,390	4,080	49.3
Huitiupán	7,234	0	744	855	0	192	0	49	362	251	2,202	2,453	33.9
Ixhuatán	3,455	0	560	0	0	0	0	0	0	75	560	635	18.3
Ixtapa	6,915	0	1,622	2,178	101	0	29	32	5	170	3,967	4,137	59.8
Jitotol	4,842	103	1,626	1,954	0	0	0	0	0	144	3,683	3,827	79.0
Larráinzar	7,518	0	2,891	31	0	0	0	4	0	190	2,926	3,116	41.4
Mitontic	2,503	0	1,290	0	0	0	0	0	0	90	1,290	1,380	55.1
Pantelhó	5,948	0	1,376	65	164	0	0	0	0	233	1,605	1,838	30.9
Pueblo Nuevo	8,624	59	1,807	989	0	0	0	65	111	290	3,031	3,321	38.5
San Cristóbal	53,185	7,667	11,493	4,976	144	387	0	87	0	1,536	24,754	26,290	49.4
Simojovel	12,617	0	1,566	641	34	1,765	15	20	57	455	4,098	4,553	36.0
Soyaló	3,345	0	1,182	1,102	0	0	0	12	0	0	2,296	2,296	68.6
Teopisca	9,319	0	2,692	1,552	70	0	0	0	0	631	4,314	4,945	53.0
Totolapa	2,016	0	748	597	0	0	0	0	0	50	1,345	1,395	69.1
V. Carranza	22,362	0	4,575	4,375	386	0	0	0	0	874	9,433	10,307	46.0
Zinacantán	10,664	400	2,900	1,024	0	0	0	0	0	968	4,324	5,292	49.7
Total	224,699	8,947	55,509	24,111	1,195	3,787	44	276	654	9,829	94,527	104,356	46.4

Fuente: Memoria del Consejo Estatal Electoral (CEE) del estado de Chiapas, 1995.

Cuadro XVI: Resultados de las Elecciones Federales Legislativas de 1997 en Chiapas

Municipio	L.N. 97	PAN	PRI	PRD	PC	PT	PVEM	PPS	PDM	Nulos	Válidos	Total
Bochil	9,046	273	1,752	971	50	111	32	2	4	191	3,195	3,386
El Bosque	7,272	8	1,285	15	2	28	7	1	1	90	1,347	1,437
Chalchihuitán	4,455	5	600	231	5	245	4	1	8	93	1,099	1,192
Chamula	26,708	487	7,927	921	61	94	90	20	33	1,343	9,866	10,976
Chenalhó	14,675	62	2,786	585	422	7	13	3	3	177	3,881	4,058
Huixtán	8,932	46	1,894	852	7	29	26	3	7	419	2,864	3,283
Huitiupán	7,951	26	1,377	342	363	201	14	7	6	224	2,339	2,560
Ixhuatán	3,932	43	877	219	3	74	9	8	8	85	1,241	1,326
Ixtapa	7,832	188	1,826	1,872	72	46	10	8	4	149	4,029	4,175
Jitotol	5,248	45	789	629	8	9	8	0	2	54	1,490	1,544
Larráinzar	8,333	0	1,101	0	0	1	0	0	0	17	1,102	1,119
Mitontic	2,753	47	1,033	10	7	5	7	0	2	81	1,111	1,192
Pantelhó	6,629	64	1,089	31	196	8	8	1	3	73	1,400	1,473
Pueblo Nuevo	9,448	89	1,631	1,726	7	32	10	3	4	356	3,054	3,858
San Cristóbal	61,115	6,946	9,628	4,508	199	423	712	45	53	1,499	22,525	24,013
Simojovel	14,145	25	1,038	134	11	794	14	4	4	236	2,024	2,260
Soyaló	3,736	65	1,326	972	5	16	9	5	7	111	2,405	2,516
Teopisca	10,601	381	2,039	354	30	30	30	7	8	308	2,879	3,187
Totolapa	2,401	164	445	333	1	1	0	0	0	51	949	1,000
V. Carranza	26,017	2,602	3,411	2,515	250	145	122	34	32	674	9,111	9,785
Zinacantán	12,172	458	2,698	682	18	42	30	7	5	410	3,944	4,354
Total	253,401	12,024	46,552	17,902	1,717	2,341	1,155	159	194	6,641	81,855	88,694

Fuente: IFE, Dirección Ejecutiva de Organización Electoral, 1997.

Cuadro XVII: Resultados de las Elecciones Municipales de 1998 en Chiapas

Municipio	L.N. 98	PAN	PRI	PRD	PT	PVEM	PDCH	PFC	Nulos	Válidos	Total	% de Votación
Bochil	9,683	211	1,890	1,230	200	1,467	93	50	276	5,658	5,934	61.2
El Bosque	7,445	0	1,559	0	666	0	0	0	318	2,225	2,543	34.1
Chalchihuitán	4,656	0	778	0	0	0	0	0	481	780	1,261	27.0
Chamula	27,484	387	8,893	0	0	0	0	0	1,022	9,357	10,379	37.7
Chenalhó	15,229	0	4,417	0	91	0	640	0	204	5,159	5,363	35.2
Huixtán	9,016	0	2,272	1,317	0	0	0	0	269	3,626	3,895	43.2
Huitiupán	8,063	0	1,560	1,448	778	0	0	408	397	4,025	4,062	57.0
Ixhuatán	4,033	0	1,580	749	0	0	0	0	191	2,334	2,525	62.6
Ixtapa	8,490	0	3,972	2,037	0	23	0	0	231	6,038	6,269	73.8
Jitotol	5,510	0	2,108	2,340	0	0	0	0	188	4,448	4,636	84.1
Larráinzar	8,620	0	3,189	0	0	0	0	0	145	3,189	3,334	38.6
Mitontic	2,827	65	985	195	0	0	0	0	265	1,249	1,514	53.5
Pantelhó	6,950	56	2,110	889	123	0	0	0	226	3,178	3,404	48.9
Pueblo Nuevo	9,800	797	1,852	2,076	0	0	169	1,190	525	6,084	6,609	67.4
San Cristóbal	64,676	3,368	13,404	4,765	2,382	2,382	0	0	1,437	26,325	27,762	42.9
Simojovel	14,537	0	2,723	2,126	1,930	29	0	391	641	7,199	7,840	53.9
Soyaló	4,017	0	1,579	1,278	0	0	0	0	91	2,857	2,948	73.3
Teopisca	11,077	511	2,772	629	0	0	0	1,291	601	5,207	5,808	52.4
Totolapa	2,702	0	1,057	1,165	0	0	0	0	72	2,222	2,294	84.9
V. Carranza	26,909	0	6,718	5,421	245	0	0	0	710	12,390	13,100	48.6
Zinacantán	12,867	651	3,673	2,262	0	0	77	0	502	5,677	6,179	48.0
Total	264,591	6,046	69,091	28,927	6,415	3901	979	3,330	8,792	119,227	128,199	48.4

Fuente Gobierno del Estado de Chiapas Informe Final del 25 de noviembre y 13 de diciembre de 1998.

¿ Cuales son, para usted, las principales características de la Teología India?: Como lo dijeron los indígenas, en el Tercer Encuentro-Taller de Teología India en Cochabamba, Bolivia, el año pasado, se ha escogido este término por razones de comunicación. No es completamente satisfactorio, pues no hablamos exactamente de teología en el sentido occidental. En Cochabamba, los indígenas prefirieron hablar de sabiduría más bien que de teología india. Pero a esta sabiduría indica, por un tiempo se le llamo teología, porque es una reflexión sobre la fe, tanto la fe heredada de la época precolombina como la fe cristiana. Desde una perspectiva cultural, tiene unas características que no tiene la teología occidental.

La "teología india" es comunitaria. No hay teólogos destacados en el ámbito de la teología, o mejor dicho, de la sabiduría india, sin que esta es una reflexión de la comunidad. Desde luego que en estos momentos de diálogo necesario entre las culturas indígenas (ancladas en una tradición precolombina) y la religión cristiana, se necesita una sistematización. Esta sistematización se está intentando, además, pero no debe ser el meollo de la teología indica. Por otra parte, hasta el momento presente, la teología india o sabiduría india se ha movido en términos transecuménicos o interreligiosos. Por una parte, abarca una reflexión sobre la religión precolombina y por otra, también aspira a ser una teología o reflexión cristiana que consiste en mirar el mensaje cristiano desde la propia cultura. Creo que no se ha tomado suficientemente en cuenta que hay una presencia salvífica de Dios en todas la religiones y, por supuesto, también en las precolombinas. Los indígenas presentes en Cochabamba piensan que Dios se ha manifestado a los pueblos de manera clara. Decía un indígena Kuna: "Dios es tan grande que ha permitido a cada grupo tener una mirada de Él". Así solía decir un sobrino suyo este sacerdote de su tribu, uno de los varios sacerdotes que hay allá, y añadía: "Dios es tan insondable, tan infinito e incomprensible que ninguna persona, ningún grupo humano puede tener la totalidad de la percepción de Dios. Por eso, Dios permite que se reparta un tanto su presencia y la percepción de Él entre los pueblos, par que entren en un diálogo interno, para que comenten unos con otros su percepción de Dios".

Esta reflexión sobre la teología india cristiana presupone por lo tanto el reconocimiento de una revelación de Dios en las culturas, lo que le Concilio Vaticano II llamó, retomando las palabras de los padres griegos y latinos, "semillas del verbo" presentes en las culturas. Al reflexionar sobre esto en su última reunión, que tuvo lugar en la República Dominicana, los obispos del Continente dijeron hasta

poéticamente que afortunadamente, Cristóbal Colón no había traído a Dios en sus tres carabelas, sino que Dios ya estaba presente en las comunidades indígenas. Hay una gran variedad en esta perspectiva teológica, abarca tanto la reflexión sobre las religiones precolombinas como también la reflexión teológica cristiana desde el ámbito de la cultura. Y esto lo están haciendo tanto los indígenas laicos convertidos a la fe cristiana en las diferentes confesiones. Cristianas existentes, como también los agentes de pastoral o pastores, sean católicos o evangélicos. Desde todos estos ámbitos, los indígenas reflexionan sobre su fe ancestral de raíces precolombinas y al mismo tiempo sobre su fe cristiana, pero partiendo de que han sido convertidos a ella desde su cultura. Está también el esfuerzo de los pastores y de los misiones en reflexionar sobre la fe cristiana desde el ámbito de las culturas.

A todo esto, se le llama el movimiento de teología india y por eso es múltiple, tiene una gama muy amplia. No es teología católica solamente, sino cristiana, y también interreligiosa.

El otro aspecto es que las fuentes donde se percibe esta presencia de Dios brotan de los mismos ámbitos de la propia cultura indígena,. La reflexión que parte de ahí no es, como para nosotros, basada en una filosofía, sino en a mitología. El mito es una forma de reflexionar "abstractamente" sobre las cosas. A través de la lectura o relectura de sus mitos, los indígenas llevan a cabo su reflexión o su sabiduría indígena transmitida a través de los ancianos. Ellos son los guardianes de la tradición, permiten que toda la comunidad reflexione sobre ella.

Jamás será demasiado insistir en la importancia de esta reflexión indígena. Inicia un diálogo que jamás se dio en los quinientos años desde la primera evangelización. En ella se impuso una cultura para expresar el evangelio, sobre la cultura indígena. No hubo escucha recíproca. Este diálogo no se dio porque chocaba con un presupuesto teológico que prácticamente negaba lo culturalmente diferente. En el marco de la teología vigente en el tiempo de la Conquista, no se podía reconocer algo positivo en una religión que no fuera la cristiana. Se consideraba que las religiones no cristianas eran, pues, sobras del error y tinieblas de la muerte. No se reconocía nada positivo en ellas. De suerte que no por asomo se presentó un diálogo entre los misioneros y los indígenas antes de su evangelización. No, simplemente, lo de los indígenas no tenía ninguna validez y tenía que ser erradicado. Ese grave error sólo empieza ahora a corregirse, después del Concilio Vaticano II.

Inclusive volvemos a descubrir textos bíblicos que antes se habían pasado por alto , o que no se habían entendido. Por ejemplo, en los Hechos de los Apóstoles, hay

una palabra de San Pablo en este sentido. Habla de que Dios ha permitido a cada pueblo que lo conociera, para que en cada pueblo haya una participación en la única historia de salvación. Ahí, Dios se revela de tal manera que el camino que emprende cada pueblo tiene un punto de encuentro con la convocación que Dios dirige a todos los pueblos para constituir un pueblo de pueblos que es el nuevo pueblos de Dios. Este pueblo de dios está constituido por la trayectoria salvífica y la revelación que Dios ha hecho a distintas culturas. Es enriquecido por todas la experiencias de los pueblos particulares.

El Evangelio y la experiencia cristiana llevan a una maduración de la revelación anterior en estas culturas. Pero no se anuncia un Dios diferente. El mismo Dios, conocido de otra manera, El que se anuncia posteriormente con mayor claridad. Esta clarificación comienza con el pueblo judío que descubre un Dios unipersonal. Luego, en el Nuevo Testamento, se descubre y se revela un Dios comunitario, no un dios solitario, un Dios que el Padre, Hijo y Espíritu Santo, que es familia divina. Creo que hay una presencia del Verbo en las culturas. El Concilio Vaticano II lo dice en varias instancias, en varios documentos. Reconoce, por ejemplo, que las religiones orientales tienen una profunda mística. Esta mística es patrimonio de la humanidad y la Iglesia no puede tenerla como ajena a sí misma sino que ha de reconocer que enriquece a la misma mística cristiana.

Voy a tratar de ilustrarlo desde el ámbito de la lengua, sin siquiera todavía tocar el pensamiento teológico, para que se entienda lo que queremos decir con un enriquecimiento de la fe desde el ámbito de las culturas. Cuando los misiones quisieron traducir el "Padre Nuestro" a la lengua de una cultura africana se toparon con una dificultad. Si bien eran capaces de producir una traducción lingüísticamente satisfactoria, es decir, gramatical y sintácticamente correcta, ésta quedaba incomprensible para los miembros e aquella tribu. La traducción de la frase "venga nosotros tu reino" era insípida. Esta correcta, pero las palabras "venga a nosotros tu reino", culturalmente no tenían sentido. Los traductores se pusieron a reflexionar y cayeron en la cuenta de que la alusión a un "reino", para los oyentes, no evocaba nada. Entonces, tuvieron la inspiración de cambiar la frase por: "resuene, o Señor, tu tambor a lo largo de la selva". Y esto sí se entendió, porque correspondía al pensamiento de esta cultura. Al escuchar eso, dice uno: pues sí, es lo mismo pero enriquecido por los matices culturales locales. Es lo mismo... y es completamente diferente. Cuando el rey de este pueblo visitaba la tribu, se anunciaba su venida con un tambor. Entonces, ¡que resuene el tambor de dios en toda la selva"! ¡en todo el mundo conocido!, pues, es el sentido de "que venga a nosotros tu reino". Este ejemplo ilustra una forma en que se puede

enriquecer el cristianismo (y desde luego también la religión que entra en contacto con él) desde un pensamiento que tiene un enfoque diferente al occidental.

Algo comparable ocurrió con el anuncio guadalupano. La leyenda o narración de las apariciones introduce términos usados por la cultura nahuatl y que ningún teólogo de la época se hubiera atrevido a usar. En la narración, María usa los nombres que se daban a Dios en la cultura nahua. Con eso la gente entendió que ese Dios ya era suyo. Y era también el que venía a anunciarle ahora una evangelización en al que la presencia de María, su lenguaje y su tilma, hablaban culturalmente al indígena. Esto favoreció una formación indígena o una aceptación del universo evangélico cristiano por los indígenas. Estamos pues apenas empezando a reconsiderar las consecuencias de este encuentro cultural, que tan poco se dio en quinientos años. Entonces, ahora se inicia, con esta reflexión, un rico diálogo interreligiosos para el cual hay que esta preparado. Generalmente, se piensa erróneamente que la mayoría de los indígenas evangelizados son ya cristianos de convicciones profundas. Recuerdo que, en una reunión previa al surgimiento de este movimiento de teología india, uno sacerdotes indígenas entendieron que ellos llegan a la fe cristiana desde su cultura. No digo que la teología indica empezó a existir sólo ahora.

En cuanto ha habido reflexión sobre Dios, sobre la religión en las comunidades indígenas, hubo "teología" india.

Entonces, ¿la "teología india? Existía aún antes de ser reconocida como tal?:

Sí, ha existido mucho antes de que existiera el término. Ahora, simplemente hay más conciencia de que se puede hacer abiertamente sin el temor de un represión religiosa. Esta preexistencia de una reflexión en las comunidades explica la rapidez con la cual el movimiento actual se ha manifestado.

Y este movimiento, ¿desde cuándo vio usted que tomaba vuelo?:

Fue hace unos cinco o seis años. Hablo del momento en que el movimiento de la teología india adquirió visibilidad, no de su surgimiento inicial. Esta distinción es importante. Ya antes el movimiento, desde que hubo pensamiento religioso, existió una reflexión teológica de los indios, una reflexión desde su fe. Entonces la esperanzas del diálogo tan postergado -como lo decían dos sacerdotes indígenas en el encuentro a partir del cual se propagó el movimiento-, esta esperanzas fue la base de apoyo al surgimiento de esta consciencia de reflexión.

¿Y este encuentro, cuándo y dónde tuvo lugar?: Hará como 5 años, soy malo para las fechas. Fue en México, D.F. El encuentro fue convocada por el CELAM (Conferencia Episcopal Latino Americana) para la conmemoración del décimo aniversario de la primera reunión del mismo en Medellín, Colombia. Pero el arranque inicial se dio bastante antes, en 1978 o 1979. En el encuentro de México se trató de evaluar la evolución del pensamiento misionero después de Medellín. Se invitaron a obispos que compartían la misma problemática, digamos, de "situación misionera indígena". Vinieron de América Central y de México. Participaron también indígenas invitados. Entre ellos, recuerdo que venían dos sacerdotes indígenas, uno de Panamá y otro de Salvador. En cierto momento, se acercaron a los obispos y les dijeron. "Miren, nosotros queremos compartir con ustedes algo que es de nuestra preocupación. Como sacerdotes católicos, estamos diciéndoles que si ustedes piensas que los indígenas que se dicen cristianos están verdaderamente convertidos a profundidad, se equivocan. Nosotros percibimos, por nuestra cercanía con ellos, que hay indígenas que son cristianos, que mantiene su religión ancestral "precolombina" y que usan, pues, para su supervivencia una, digamos "cobertura de aceptación".

Yo creo que estaban exagerando un poco las cosas, aunque se referían a ambientes donde apenas se había iniciado recientemente una re-evangelización mucho más profunda. De todas maneras, su advertencia no carecía de verdad. Lo que hay atrás de esto, es que el indígena, para ser cristiano, tiene que aceptar no solamente el conjunto de verdades reveladas, sino también una cultura particular, una cultura a través de la cual deberá manifestar su propia vida cristiana y esta cultura - la occidental- le es extraña. Ahora bien, quiero que los indígenas tomen conciencia de que su religión de raíces precolombinas no tiene que llevarles al desdoblamiento de personalidad que conlleva la llamada "cobertura de aceptación", sino que vean que su cultura y el contenido de la misma están en plena resonancia con su fe cristiana. Anhelo una toma de conciencia de seres plenamente sujetos de la historia. Es en su identidad profunda donde va a enfocar su corazón. Por lo tanto, si la Iglesia no se apresura a reconocer la revelación que ha sido dado por Dios a estas culturas, en otras palabras, si el Evangelio no se encarna en estas culturas, entonces esta esquizofrenia se va a agudizar.

Si se sigue exigiendo del indígena que viva el cristianismo en el marco de la cultura occidental, va a sentir amenazada su integridad e identidad. Ahora que toma conciencia de su identidad, tiene que tener una unidad religiosa, no una esquizofrenia interna. Entonces, el reto del movimiento es este: o se reconoce la revelación anterior como tal y se permite que el Evangelio se encarne en las

culturas, o se va a agravar un distanciamiento psicológico en el que, a medida que el indígena se sienta y viva como sujeto histórico, su identidad cultural va a permear más su religión, una religión que no es la religión cristiana que le obliga al doloroso desdoblamiento de su personalidad. De ahí la urgencia del encuentro dialogante entre las religiones de raíces precolombinas y el cristianismo.

¿ Que diferencias y que eventuales similitudes o puntos de contacto ve usted entre la Teología de la Liberación y la Teología India.?:

" Yo creo que no se han tocado...Es decir que la reflexión sobre la fe de raíces precolombinas no tiene nada que ver con la sistematización teológica que se hace en un tercer momento en América Latina. No hay punto de contacto (...) Ni siquiera hay un concepto claro de lo que significa la teología de la liberación (...) Cuando me preguntan de teología de la liberación, ni me preguntan de teología, ni de liberación. Me preguntan del marxismo que piensas que penetró en cierto tipo de teología. (...) Jamás nació en el continente una teología, llámela o no ," de la liberación", basada en un sistema (Sic) marxista". Para Samuel Ruiz no hay un concepto claro de los que significa la teología de la liberación y se apresura a desligarse del marxismo, aunque para el obispo lo considere "sistema". Sin embargo el factor importante a destacar es que se prefiere hablar de una teología india con desdén de la teología de la liberación, quedando así definida su posición.

¿ Y los aportes de Gustavo Gutiérrez ¿: " Sí, pero me refiero a la base social, al pensamiento social que se esgrime, o con lo cual se reflexiona la teología, y éste es la teoría de la dependencia. No es el análisis marxista, éste jamás entró en la teología de la liberación del continente. Se conocía por supuesto, pero lo que sirvió de instrumento para la reflexión teológica, en el análisis social, fue la teoría de la dependencia".

¿ No podríamos decir que el pobre es el sujeto de la reflexión teológica en la Teología de la Liberación?: " Primero, aunque la expresión opción por el pobre es reciente, ésta es consustancial a la Iglesia. Si no hay una opción por el pobre, no hay Iglesia de Cristo..., el llamado es parte de la Iglesia desde sus inicios".

¿ Usted dice que ésta "opción por el pobre" no fue iniciada por la Teología de la Liberación ¿: "Sí, es lo que digo. La formulación puede ser reciente. La "opción por el pobre" es una fórmula que nace en el contexto de un sistema económico particular, hoy dominante, al darnos cuenta que no hay un yuxtaposición entre

pobreza y riqueza, sino que hay una relación de causalidad, que hay pobreza porque hay riqueza y viceversa. Entonces, los cristianos entendemos que no podemos quedar indiferentes. Frente a la pauperización, a un mundo dominante económicamente que aplasta y despoja, nos sentimos interpelados a tomar posición entre el mundo de la riqueza y el de la pobreza. Tenemos que optar. Si veo que la causa de la pobreza es la riqueza, tengo que optar por los que están explotados, tengo que optar por el pobre. Al tenerse más conciencia de cómo funciona el sistema, es evidente que la Iglesia tiene que tomar opción. Pero ésta no es una opción facultativa, es una opción obligatoria que se desprende de la percepción que tengo del funcionamiento del sistema. Si, en cambio, alguien culpa funcionalmente al pobre de su pobreza diciendo "hay pobres porque son borrachos, porque no tiene educación, porque son flojos, etc", entonces éste puede negar el llamado que le obligaría a hacer la opción.

Sin embargo, si entendemos claramente lo que dice Jesucristo, no podemos decir que ricos y pobres están para nosotros en el mismo plano. No; si se hace una opción, como Cristo nos dice que tenemos que hacerla, todos estamos interpelados a hacer un movimiento hacia el pobre. Si no lo hacemos, no hay camino de salvación. En ese sentido, la "opción por el pobre" es tan antigua como la Iglesia misma. Con la percepción sociológica de que hay un primer mundo y un tercer mundo y que hay una relación de explotación económica, nosotros no podemos quedarnos en la indefinición. Sí; tenemos que optar como Cristo optó; por el pobre, y eso con o sin análisis sociales.

Él definió su presencia en medio de nosotros la lado de lo que están sufriendo. Ahí colocó su presencia. Entonces, una teología que reflexiona sobre la situación concreta de América Latina tiene una vertiente diferente de la teología europea, que no se platea este problema en los mismos términos. El problema que se plantea la teología en Europa es ¿cómo hablar de Dios y de Cristo, inclusive al no creyente, al ateo?, ¿de qué manera se puede hablar de Dios a quiénes son ateos, teóricos o prácticos?, ¿a aquéllos para quienes Dios no es ninguna preocupación? Aquí, son los problemas concretos y de supervivencia los que interesan y por lo tanto la pregunta ¿cómo anunciar a un no creyente el misterio e Dios y de la revelación de Cristo que se manifiesta en nosotros? No es la que interesa primordialmente acá. Acá el problema es "¿cómo hablar al que está aplastado, al despojado?". Y en este sentido, la teología, en América Latina, es un último momento, no el primero momento. El primer momento de nuestro "ser cristiano" es el del compromiso.

El ejemplo que se me ocurre frecuentemente es: si me asomo al portón de mi casa y veo que un hombre prepotente está aplastando aun niño y matándolo, yo no

puedo cerrar la puerta y decir: "¿a mí, qué me importa?, sino que tengo que intervenir. Par mí como cristiano, el compromiso es primero: tengo que intervenir. El segundo momento es el cuestionamiento sobre las situaciones concretas. Se puede sistematizar más la experiencia. Eso es lo que pasa con la teología en el continente latinoamericano, no es la primera acción del cristiano sino es la última. Lo primero es el encuentro comprometido con el pobre, con el marginado, la opción, declamos. El segundo momento es el de la acción. ¿Qué cosa se va hacer? El tercer momento es la reflexión sobre esta situación y sus causas, que lleva a una sistematización de esa situación para darla a conocer.

En nuestro continente, la teología de la liberación no es lo primero que se hace, sino lo último que sucede. Por eso importa más, para nosotros, la liberación que la teología. La teología india, o sea la reflexión de los indígenas sobre su fe, no ha tenido contacto con la corriente teológica de la liberación. Son dos momentos históricos diferentes. Pero lo que se dice es que las personas que han estado preocupadas por la liberación del hombre en el continente, son las mismas que están reflexionando con el indígena, ahora como sujeto. Por esto alguna gente dice: "ah, pasaron para allá los teólogos de las liberación". Lo importante es saber que, aunque haya teólogos de la liberación que ahora reflexionan desde la teología india, esto no quiere decir que teología india y teología de la liberación sean lo mismo.

También hay que aclarar que, así algunos están pensando que hay o hubo una teología de la esclavitud, no entiende que es la teología. Si la teología no es de liberación, entonces, no es teología. Toda teología tiene que expresar el misterio de Cristo que vino a salvar a la humanidad y no a defender la esclavitud. Al contrario, vino a destronar toda esclavitud y esto aún si el enfrentamiento con la esclavitud no se haya dado en forma bélica. El cristianismo fue desmontando esto cuando fue quitado el poder omnímodo de los dominadores que querían de esta forma justificar su presencia. Por eso la más corta de las cartas o epístolas del Nuevos Testamento es una terrible bomba de tiempo sobre el esclavo de aquel Onésimo. Es una carta chiquitina, es una notita, un billetito que escribió Pablo defendiendo a un esclavo que se escapó de la casa de su amo y se fue a Roma y ahí se encontró con Pablo. Pablo lo convirtió, lo bautizó y después, escribió a su patrón: Te lo mando, "ya no como un esclavo, sino mucho mejor que un esclavo, como a un hermano muy querido ... recíbelo como si fuera yo". Esto es una declaración durísima contra la justificación de la esclavitud. Toda teología, o es liberadora, o no es teología.

¿ Que relación tiene esta reflexión teológica o Sabiduría India con las comunidades eclesiales de base, aquí en Chiapas, localmente en Chiapas ¿ :
En las comunidades indígenas no hay lugar, estrictamente hablando, para comunidades de base. No hay en las comunidades indígenas, ningún hueco que pueda ser colmado por las comunidades eclesiales de base. Estas son una respuesta a la sociedad masificada de las urbes (...). Por eso digo que las comunidades eclesiales de base están pensadas para los lugares donde no hay comunidad, no son pertinentes en la comunidades indígenas, (...). Esto es bueno para las ciudades pero una comunidad de doscientas familias donde todos se conocen ya es una comunidad de base".
Usted alguna vez afirmo, " debemos enfrentar el reto del Vaticano II según el cual hay que encarnar el mensaje bíblico en las culturas", ¿ Como se logra esto?; "Bien. Permítaseme esbozar un pequeño panorama histórico. Después de la conquista, los misioneros se basaban en una frase de San Ireneo, pero mal interpretada: "fuera de la Iglesia no hay salvación". Esto se entendió en un sentido rígido y literal que se sale del marco que San Ireneo le quería dar. Entonces, llegaron a negar la presencia salvífica de Dios fuera de la Iglesia y del mundo eclesial. Para ellos, todo lo demás era tinieblas. Varias imágenes bíblicas se malinterpretaron en el mismo sentido. Por ejemplo, la barca de San Pedro, a la cual es imperativo subir para superar la tormenta y llegar a salvo al puerto, y lo mismo aconteció con el arca de Noé. Noé, por indicaciones de Dios, hace un barco y mete ahí todos los animales y también toda su familia. Y pereció todo lo demás. Transpuesta a la historia de la Iglesia, el arca e vuelve la nave que surca el mar de la historia llevando a los que están destinados a la salvación. Los que quedan afuera no se salva. Es una reflexión bastante superficial porque fíjese que Noé no metió ballenas a su arca, ni pescados y, sin embargo, estos se salvaron del diluvio.
Los misioneros eran exclusivistas pero, en los Evangelios, el mismo Jesucristo dice que hay otras ovejas que están en otro redil y que serán uno solo. El Apocalipsis habla de los que llevan un sello y de otra multitud que también se salvarán. Según la concepción cristiana tradicional, Dios quiere eficazmente la salvación de todos los hombres, no quiere que nadie muera sino que el pecador se convierta y viva. Entonces, la salvación es universal, Dios quiere la salvación de todos, y si quiere la salvación de todos eficazmente, quiere decir que en cada grupo humano ha manifestado su presencia. Esto es lo que los padres griegos y latinos llamaban "las semillas del verbo" en las culturas.
Pero cuando vinieron aquí los misioneros, tuvieron una trauma tremendo porque vieron miles y miles de gentes, en civilizaciones antiguas, gentes que no conocían

la religión cristiana y, por lo tanto, los misioneros estaban con la angustia de tener que bautizarlos, porque sin ello no podría encontrar la salvación. Había que convertirlo y bautizarlos. De ahí el empeño de acelerar ese proceso derribando templos, quemando códices, destruyendo estelas y estatuas. De lo contrario, se iban a condenar. Todo esto en un clima de terrible angustia. Estos misioneros desconocían algo, que está revelado también, que es que Dios tiene una voluntad de manifestarse universalmente a todos los hombres.

Podemos hasta comparar algunos himnos babilónicos con los salmos bíblicos. Frente a algunos pasajes uno llega a pensar: la tradición babilónica tiene la misma temática que un saldo bíblico, pero es mejor, tiene una mayor densidad religiosa. O tome usted la historia del diluvio. En todas las religiones del Medio Oriente -y en otras más-, existe una narración sobre un diluvio universal y ésta es más o menos convergente con la de la Biblia. Hay también alguna revelación de los tiempos por venir. Se necesitaría mirar de cerca los libros de varias religiones, comparar su mitologías, para destacar la revelación previa. Los primeros misiones no tuvieron una teología que les ayudara a ello. Y confieso que en su situación, no hubiera yo sido mejor que ellos, porque la teología de la época condicionaba a pensar en el marco estricto de una cultura.

Es así como se impuso esta cultura occidental a los indígenas, no dejándoles otra alternativa que adoptarla para volverse cristianos. No se aceptaron sus moldes culturales ancestrales. Ciertos teólogos hablan de inculturación. El cristianismo de los primeros siglos ya había sido él mismo "inculturado" en la tradición helenística. Lo que pasó es que se impuso en todo el continente americano la cultura occidental, como única manifestación posible de la fe cristiana. En vez de una inculturación de la Buena Nueva, se produjo un aplastamiento cultural. Esto no niega la bondad de la evangelización, pero tampoco se puede decir que esto que acabo de mencionar fuera benéfico.

Por un desconocimiento, se perpetró un aplastamiento de la dignidad de la persona. El Concilio Vaticano II nos lleva al planteamiento de que se necesita reconocer las manifestaciones de Dios en las culturas. Recuerde las "semillas del Verbo", lo plantearé de otra forma para que se comprenda mejor. Si la evangelización consistiera en implantar una cultura como única manifestación posible de la fe cristiana, ¿por qué permitió Dios que existieran tantas culturas si, al fin y al cabo, la evangelización iba a consistir en una destrucción de las culturas? ¿Por qué Cristo mismo se encarnó en la cultura israelita, más aún, en una cultura marginada, en un lugar remoto, a tal punto que se dijo: "¿Qué cosa buena puede surgir de ahí, de Nazaret?"

Si al Evangelio se tiene que anunciar, ¿cómo tiene que presentarse para que no haya este aplastamiento cultural? Si voy y predico y con ello destruyo las culturas para imponer una monocultura universal, no estoy entendiendo el fenómeno de las distintas culturas. Entonces, lo que tenemos que entender es que Dios se manifestó en este pluralismo cultural y que como dice Pablo: todos esos pueblos están llamados para que se forme un nuevo pueblos de Dios, que no está constituido por una tribu que habla una sola lengua como el pueblo judío, sino que este pueblo nuevo es un pueblo de pueblos, es la convocación de todos. Pablo en Atenas, cuando ve el altar al Dios desconocido, dijo a los Atenienses: "vengo yo a anunciarles el dios que adoran sin conocerlo".

¿ Que problemas presenta la aplicación del término teología al pensamiento religioso indígena?: " Los propios indígenas prefieren el uso del término "sabiduría". La teología es sistemática, abstracta. Esta abstracción es ajena al indígena que vive la vida de comunidad y se alimenta, se nutre de la contemplación de la naturaleza, como también de los sueños profundos. Los sueños son muy importantes. Por ejemplo ahora que los indígenas iban a regresa a Acteal, decidieron no regresar porque algunos tuvieron sueños proféticos o premonitorios. Claro que también contó mucho el análisis de la situación. Pero la interpretación de esos sueños fue decisiva. Dijeron "no podemos regresar ahora", hay esta premonición. Concretamente fu una anciana, un viejito y tres personas más que contaron los sueños que habían tenido. Los cinco coincidieron en interpretarlos como un presagio: "no es el tiempo oportuno de retornar". Vemos pues que Dios se manifiesta de muchas maneras y en las culturas indígenas la fe y la reflexión sobre ella se complementan de muchas maneras y se alimentan de todas estas situaciones. Por otra parte, las convicciones cristianas tuvieron que vivirse y expresarse en una cultura occidental y ahora que se trata de que se expresen con los propio moldes culturales indios, encontramos un desfase. La evolución psicológica de la gente ha sido más rápida que sus expresiones culturales. Entonces, hay signos que se han vuelto inadecuados, no pueden expresar lo que la gente quiere decir. Tienen que vivirse de nuevo para que adquieran un nuevo significado.

¿O sea que estos signos están sujetos a un proceso tal que si no sobrevivieron, se reviven o sé reintentan.?: Así es. Pongo un ejemplo ¿Por qué lleva usted aretes? ¿Cuál es su respuesta? Porque así se usa.

¿ Piensa usted que una verdadera teología india tendría que volcarse en los esquemas del pensamiento- racional, mítico y simbólico- de los pueblos amerindios?:

Sí. Ese concepto de teología que usted esboza es exactamente el concepto de teología occidental. Por eso decimos: no, eso no es para nosotros. Es lo que yo quise decir y está a lo largo e esta desgarrada entrevista. Estamos viviendo un momento emocionante en la historia de América Latina que es la emergencia del indio como sujeto de la historia, ya no como objeto Empieza a emerger con su propia personalidad, su palabra empieza a tener repercusión y empieza a tomarse en cuenta que él tiene una dignidad, que la igualdad supone que lo diferente tiene que ser reconocido de alguna manera teórica y práctica. El enriquecimiento para toda la vida del país y no solamente para el ámbito religioso, está inscrito en los Acuerdo de san Andrés de una manera hermosa. Estos acuerdos estipulan el reconocimiento de las culturas indígenas en este país, México. Insisten que si no se le da cabida y libre expresión a las culturas, se está perdiendo una riqueza y que irreversiblemente se irá menguando. Esta riqueza es la constitución misma de nuestro ser como mexicanos. Estos valores de las culturas indígenas, sí tienen carta de ciudadanía. Reconocerlo es más que brindarle un mero respeto de tipo museo, como a restos arcaicos. No. Hay que permitir que se vitalicen, que se reconozcan plenamente las costumbres, la vida, las leyes de las comunidades con sus propios conceptos de derecho. Al decir reconoce, exigimos que se dé cauce para que tenga manifestaciones y desarrollo para que entonces enriquezcan realmente nuestra vida. Ninguno de nosotros tuvo una educación abierta a la conciencia de que nuestros ancestros eran los indígenas. No, en el país -por lo menos así me pasó cuando fui instruido en la historia de México-, todo empezaba con la conquista, como si no hubiera existido nada anteriormente. En cambio, los europeos y particularmente los españoles reconocen pueblos como los visigodos o los ostrogodos como sus antepasados. Nosotros no reconocemos nada semejante. Decimos, "sí, somos indios",; pero lo decimos así con un dejo de "bueno, tengo la piel color bronce, ni modo", pero no nos definimos claramente como descendientes de los indígenas. Quizás lleguemos a reconocer que nacimos de una mezcla y esa mezcla es lo que es el pueblo mexicano, pero no queremos ir más allá. Pero un indígena no es así. Pero no tenemos conciencia de ser un pueblo pluricultural. Este desconocimiento tiene consecuencias grandes. No se trata solamente de declarar que hay indios, sino de tener conciencia de que México es pluricultural, que ellos y nosotros somos este conjunto llamado México.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

-Aguirre, B.G. 1987. *Regiones de Refugio*. 1ª. Ed., INI, México.

-Aguirre, B.G. 1994. *Formas de Gobierno Tzeltal-tzotzil*, en usos y costumbres de la población Indígena en México. Antología, 1ª Ed. INI. México.

-Aguirre, B.G., *Formas de gobierno tzeltal-tzotzil*, en Valdivia, D.T., (Coord), 1994. "Usos y costumbres de la población indígena en México; fuentes para el estudio de la normatividad". 1ª Ed. INI, México.

-Alavi H. 1976. *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Cuadernos Anagrama No. 128. Barcelona, España.

-Alemán, S.T. Y López, M.M., 1989. *Los Sistemas de Producción Agrícola*. En Parra, V.M.R., (Coordinador). El subdesarrollo Agrícola en los Altos de Chiapas. UACH, CIES, Colección cuadernos Universitarios, serie agronómica No.18, 1ª Ed. México.

-Alzog J. 1868. *Historia Universal de la Iglesia*. Tomo I, Ed. Barcelona.

-Archetti E. y Stolen K. 1977. *La herencia entre los colonos del norte de Santa Fe*. Procesos de articulación social. Amorrourtu. Buenos Aires, Arg.

-Arent H., 1981. *El origen del totalitarismo*. 1ª edición. Alianza Editorial. Madrid, España.

-Aristóteles, 1992. *Política*, Ed. Porrua, México, Libro Primero.

Armendariz L, M. (comp.), 1994. *Chiapas, una Radiografía*. Ed., FCE, 1ª. Edición, México.

-Aubry, A.. 1979. *Los Campesinos en las luchas de liberación*. Lecturas número 5, INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, Chiapas; Viqueira JF y Ruz, M.H, 1995. Chiapas. Los rumbos de otra historia, UNAM, U de G, CIESAS, CEMCA.

-Avila, A., 2000. *Autonomía y formas de gobierno indígena*. En Estados del Desarrollo Económico y social de los pueblos indígenas de México. INI, PNUD, Tomo I, 1ª Ed. México.

-Bartolome M. A., 1997. *Gente de Costumbre y Gente de Razón*. Ed Siglo XXI-INI, 1ª. Ed., México.

-Bartolome, M.A., 1997. *Gente de Costumbre y Gente de Razón*. Ed. Siglo XXI, INI, 1ª. Edición, México.

-Bastian, J.P., 1993. *Protestantes, Liberales y Francomasones*, Ed. F.C.E. 1ª. Reimpresión, México

-Boff, L., 1992. *Iglesia: carisma y poder*. Editorial Sal Terrae, 6ª edición. Santander, España.

-Bonfil, C. 1990. *México Profundo* 1ª Reimpresión. Ed. Grijalbo, México.

-Borricaud F. 1970. *La Oligarquía en Perú, tres ensayos y una polémica*. Diógenes. México.

-Burman E. 1994. *Los Secretos de la Inquisición*. Colección Enigmas del Cristianismo. México.

-Buve R. 1974. *Patronaje en las zonas rurales en México*. Estudios Latinoamericanos y del Caribe, No. 16. México.

-Camarena, B.F. 1949. *Organización Religiosa y Política en Mesoamérica*. Seminario de Etnología y Antropología Social Mesoamericana. Agosto-septiembre, traducido por Korsbaek, 1996

-Campbell, J. 1999. "El Poder del Mito", Emecé Editores, 6ª reimpresión, Argentina.

-Cancian, F. 1952. "Organizaciones Políticas y Religiosas.". Traducido por Korsbaek, 1996.

-Cantón, D.M. *Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas: Algo más que un problema de cambio religioso*. En Mesoamericana no. 33, junio 1977, Publicación el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies.

-Cardiel R. R., 1978. *Curso de Ciencia Política*. Ed. Porrua, México.

-Carrasco, P., 1976. *El Catolicismo Popular de los Tarascos*. SEPSETENTAS No. 298, 1ª Ed., México.

-Castillo V, G. 1976 *Política y Sociedad en México: el caso de los altos de Jalisco*. Ediciones SEP-INAH. México.

-Ceballos R,C.1994.*El Catolicismo social: un tercero en discordia*.El Colegio de México. México.

-CEM, 1988. *La Iglesia ente los nuevos grupos religiosos* (NGR). Toluca, Estado de México, 12/16 de abril de 1988. Documento de la Iglesia Católica No. 17, México.

-CNDH, 1995, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos*. Segundo informe, México, 1998.

-Collier, G.A., 1990. *Planos de interacción del mundo tzotzil*. 1ª. Reimpresión, INI-SEP, México.

-CONAI; 1999. *San Andrés, marco jurídico y normativo del diálogo y negociación*. Serie Senderos de la Paz, Cuaderno No.2., México.

-Concilio Ecomérico Vaticano II, 1999. Edición Oficial promovida por la Conferencia Episcopal Española, Biblioteca de Autores Cristianos, 3ª Edición, Madrid.

-Congregación para la doctrina de la Fe, 1986. Instrucción sobre: la teología de la liberación. Ed. ABC, Madrid.

-Cordero, A.C. 1996. *La vara de mando; costumbre jurídica en la transición de poderes*. En Usos y Costumbres de la Población Indígena en México. Antología, 1ª. Ed., INI, México.

-Cossio, D.J.R., 2001. *La Ciencia Jurídica Contemporánea y la Difícil explicación del Derecho Indígena*. En "Globalización, Indentidad y Democracia", Labastida. M.C.J. y Camov, A. (Coord.),Ed. SXXI, 1ª. Edición, México, 2001.

-Culturas Política de fin de Siglo. Juan Pablos Ed. FLCS, México.

-D. Santágada, O., 1987. *Caracterización y Situación de las Sectas en A.L.*, en Sectas en A.L. editado por el CELAM. En Gilberto Giménez Montiel, CIESAS del Sureste No. 167, Vol. VII.

-Discurso de Campaña, 8 de abril de 1988, en Juan José Rodríguez P., "¡Que ellos decidan!, un reto al rezago de Chiapas." Tenanitla, México.

-Dupuis, J., 2000. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Ed. Saltarre, 1ª. Edición, España.

-Durand, A. C. H., 2001, *Crítica a los Derechos humanos en un mundo unipolar* ", en Altamirano , revista del H. Congreso del Estado de Guerrero, año 4, segunda época, nov-dic. No. 23.

-Durand, A. C.H. *La Costumbre Jurídica India como Sistema de Derecho*. En Hacia una fundamentación teórica de la costumbre jurídica india. Plaza y Valdez editores, UACH, Primera edición abril 2000.

-Durand, A.C.H., 1998. en *Derecho Nacional, Derechos Indios y Derecho Consuetudinario Indígena*. UACH, UNAM, 1ª ed. México.

-Durand. A. C. H., 1998 *Derecho Nacional, Derechos Indios y Derechos Consuetudinario Indígena*. Primera Edición, UACH-UAM, México.

-Durkheim, E., 1995. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Coyoacan, 1ª. Edición, México.

-Engels F. 1974. *De la autoridad*. En obras escogidas. Tomo II, Ed. Progreso. Moscú.

-Entrevista con Diego Cruz, ex regidor de Cancuc, febrero de1992, San Juan Cancuc, citada en E. Henríquez Arellano, Los métodos censales ante la organización política de Los Altos de Chiapas.

-Entrevista con Diego Cruz, exregidor de CANCUC, Febrero de 1992, San Juan Cancuc, citada en E. Henríquez Arellano, *Los métodos censales ante la organización política de los Altos de Chiapas*.

-Entrevista con Felipe Erasto López, expresidente municipal de Mitontic. En Viqueira, J.P. y Sonnleitner, W., 2000. *Democracia en Tierras Indígenas*, CIESAS, COLMEX, IFE, 1ª. EDICIÓN, México.

-Erdely J. 1999. *Catolicismo Popular y Calvinismo Protestante*. En Chiapas: el factor religioso. INI. México.

-Esponda, H., 1936. *El Presbiterianismo en Chiapas*. Ed. El Faro, 1ª. Edición, México.

-Esponsa, H., 1986. *El Presbiterianismo en Chiapas*. Ed. El Faro, 1ª edición, México.

-Favre, H., 1992. *Cambio y Continuidad entre los Mayas de México*. CONACULTA, INI, 1ª reimpresión, México.

-Florescano, E., 2001. *Un conflicto de hoy y del futuro: Las relaciones entre las etnias, el estado y la nación en México*. En "Globalización, Indentidad y Democracia"; Labastida, M.C.J. y Camov, A. (Coord.),Ed. SXXI, 1ª. Edición, México, 2001.

-Foucault, M., 1979. *Historia de la sexualidad.1. La voluntad del saber.* Ed. Siglo XXI, 1ª. ed. México.

-Fuente; periódico la Jornada, 18-IV-01,p.30. y 4-VI-01,p.31.

-G. Aguirre Beltrán, *Instituciones indígenas en el México actual.*

-García, L.A., 1985. *Resistencia y Utopía.* Editorial Era, 1ª. Edición, Tomo II, México.

-Geertz., C., 1997. *La Interpretación de las Culturas.* Ed. Gedisa, 8ª. Reimpresión, Barcelona, España

-Giddens, A., 1998. *La constitución de la sociedad.* Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.

-Gimenez G. 1981. *Poder, Estado y discurso.* UNAM, Mimeo, México.

-Graziano L. 1979. *Clientelismo.* La Nueva Italia. Firenze Mimeo.

-Grom, B., 1994. *Psicología de la Religión.* Ed., Herder, 1ª edición, Barcelona, España.

-Guillén, D., 1998. *Chiapas 1973-1993 Mediaciones, Política e Institucionalidad.* Instituto Mora, 1ª Edición, México.

-Gutiérrez, G., 1999. *Labor y Contenido de la Teología de la Liberación.* En Rowland C., 2000. La teología de la liberación. 1ª edición. Cambridge University Press

-Hebblethwite, p., 1999. *La Teología de la Liberación y la Iglesia Católica* En Rowland C., 2000. La teología de la liberación. 1ª edición. Cambridge University Press

-Hegel. G. F., 1998 *Filosofía del Derecho.* Juan Pablos Editores. México.

-Hernández, C.R.A., 1994. *Diferentes maneras de ser indio en Chiapas: Nuevos sujetos sociales, sus migraciones, conversiones y revelaciones.* En Chiapas: los problemas de fondo, Moctezuma Navarro D. (coord.), UNAM-CRIM, 1ª edición, México.

-Herníquez, A.E., 2000. *Usos, costumbres y pluralismo en los Altos de Chiapas.* En Viquira, J.P. y Sonnleitner, W. (Coor), 2000. "Democracia en tierras indígenas". CIESAS, el Colegio de México, IFE, 1ª Edición, México.

-Hobbes T, 1992. *Leviatan* , Ed. FCE, 5ª Reimpresión, México.

-Horkheimer, M., 1969. *De la razón instrumental,* Ed. Sur, Buenos Aires.

-Huerta, M.T. y Palacios, P., 1976. *Rebeliones indígenas de la época colonial.* INAH, México.

-J. Rus, *La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas,* 1936-1968".

-Juan Pablo II, 1985. Discurso Pronunciado en el VI Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, celebrada en Roma del 7 al 11 de octubre.

-Kawn, H., 1987. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna.* Ed. Alianza, 1ª edición en castellano, Madrid.

-Korsbaek, F,L., 1995. *La historia y la Antropología: El Sistema de Cargos.* Revista ciencia Ergo SUM, Vol. 2, No. 2, Agosto.

-Korsbaek, F,L.,1996. *Introducción al Sistema de Cargos.* UAEM, México.

-Krotz, E., 1997. *La dimensión utópica en la cultura: Perspectivas Antropológicas.* En Culturas Política de fin de Siglo. Juan Pablos Ed. FLCS, México.

-La Madrid, S.J.L., 1994. *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, Ed. FCE, 1ª. Edición, México.

Labastida, M.C.J. y Camov, A. (Coord.), 2001. *Globalización, Indentidad y Democracia.* Ed. SXXI, 1ª. Edición, México.

-Leyva, S.X. 1994. *Identidad Etnica, Política y Religión en la Región del Conflicto.* En Chiapas hoy"

-Locke, J., 1985. "Carta sobre la Tolerancia", ed. Tecnos, Madrid.

-Lorenzen, D. 1982 *Cambio religioso y dominación cultural; el impacto del Islam y del cristianismo sobre otras sociedades.* Primera edición. El Colegio de México, México.

-Macfarland R. 1969. *Poder y Liderazgo en la Sociedad Pluralista.* En Zabludovsky G. 1998.

-Madsen, W., 1982.- *Sincretismo Religioso en México*, en Lorenzen, D. , Cambio religioso y dominación cultural. El Colegio de México, 1ª ed., México.

-Marcos, S., 1998. *Teología India: La presencia de Dios en las culturas: Entrevista con Don Samuel Ruiz.* En Chiapas: El factor religioso. Revista Académica de las religiones, Tomo II, México.

-Marie Odile M., 1994. *Entre símbolos y disparos: una descodificación del estallido social*, en Chiapas hoy. CNI, ENA, 1ª Ed. México.

-Marie-Odile Marion., 1994. *Identidad y Ritualidad entre los Maya*". 1ª, Edición, INI, México

-Marion, S. M. O, 1984. *El movimiento campesino en Chiapas 1983.* Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México

-Martínez, A. Y Moreno P. 1982. *El caciquismo y las instituciones indigenistas.* Tesis profesional. FCPyS. UNAM., México.

-Martínez, P.J., 2001. "Tolerancia y Derechos Fundamentales en las Sociedades Multiculturales". Ed. Tecnos, 1ª edición, Madrid.

-Marx, K. Y F. Engels, *On Religión*, Moscú, Progress, 1957. En Morris B. 1995. "Introducción al estudio antropológico de la religión". Ediciones Paidós Ibérica. 1ª Edición. España.

-Marx, K., 1857. *Prólogo a la Contribución de la Crítica de la Economía Política.* En Introducción General a la Crítica de la Economía Política, Ed. SXXI, 25 Edición, México, 1997.

-Masferrer, E. 1998. *La Configuración del Campo Religioso después de Acteal.* En Chiapas: El factor religioso. Revista Académica de Estudios de la Religión, México.

-Matteucci, N., 1998. "Organización el Poder y Libertad; Historia del Constitucionalismo Moderno." Ed. Trotta, 1ª edición, Madrid.

-Medina, A., 1995. *Los Sistemas de Cargos en el Cuenca de México*, En Alteridades, Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM.

-Mera, O.L.M., 1989. *Condiciones Naturales para la Producción*. En Parra, V.M.R. (Coordinador). El subdesarrollo Agrícola en los Altos de Chiapas. UACH, CIES, Colección cuadernos Universitarios, serie agronómica No.18, 1ª Ed. México.

-Morris, B., 1995. *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión*.. Ediciones Paidos Ibérica, Barcelona, España.

-Nahed, T.J., 1989. *Descripción y Análisis del sistema de Producción Ovina*. En Parra, V.M.R. (Coordinador). El subdesarrollo Agrícola en los Altos de Chiapas. UACH, CIES, Colección cuadernos Universitarios, serie agronómica No.18, 1ª Ed. México.

-Nash, M. 1958. *Political Relations in Guatemala*. Social and Económic Studies, vol. 7 Kingston.. Traducción de Korsbaek, 1996

-Nieztche, F., 2000. *La Gaya Ciencia*. Ed. LIBSA, 1ª. Ed., Madrid, España.

-Palacios, A.M., 1994. *La Reforma Constitucional en materia Religiosa dos años después*. En estudios jurídicos en turno a la Ley de Asociaciones Religiosas y culto público. I:I:J. De la UNAM, SEGOB, 1ª. Edición México.

-Palomo, I. M.D., 1999. *Cofradías y Sistemas de Cargos: algunas hipótesis sobre el origen y conformación histórica de las jerarquías civico-religiosas entre los Tzotziles y Tzeltales de Chiapas*. Mimeo, México.

-Palomo, I.M.D. 1999. *Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas*. Ponencia presentada en el Coloquio sobre sistema de cargos, agosto 16 al 20, celebrado en la ENAH, México.

-Paré L. 1972. *Diseño Teórico para el estudio del caciquismo en México*. Revista Mexicana de sociología, Vol. 34, No. 2. México.

Parra, V.M.R., (Coordinador), 1989. *El subdesarrollo Agrícola en los Altos de Chiapas*. UACH, CIES, Colección cuadernos Universitarios, serie agronómica No.18, 1ª Ed. México.

-Peces-Barba, G., 1988. "Escritos sobre derechos fundamentales". Ed. Eudema, 2ª edición, Madrid, España.

-Pedro de Gante, *cartas de Pedro de Gante*, En Madsen, 1982.

-Pérez, E,M.A, 1994. *Expulsiones Indígenas: Religión y Marginación en tres Municipios de los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larraínzar y Chamula*. 1ª. edición. Ed. Claves Latinoamericanas, México.

-Pineda, L. O., 1998. *Caciques Culturales. (el caso de los maestros bilingües en Los Altos de Chiapas)*.

-Pineda, V., 1888. *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*. San Cristóbal de las Casas, México, tipografía del estado.

-Rambo, R. L., 1993. *Psicosociología de la Conversión Religiosa*. Ed. Herder, 2ª edición, Barcelona, España.

-Ramós, M.R., 1994. *Chiapas: Geografía de la Transición*. En Chiapas, una Radiografía, María L. Armendariz (compiladora), FCE, 1ª. Edición, México.

-Ricard R. 1995. *La Conquista Espiritual de México*. Ed., FCE 4ª. Reimpresión, México.

-Robledo H, G. P. 1987. *Disidencia y Religión; Los expulsados de San Juan Chamula*. Tesis profesional. ENAH, SEP. México.

-Robledo, H:G:, 1995. *Los Tzotzil-Tzeltales*, en Etnografía contemporánea de los pueblos Indígenas en México, sureste, INI, primera edición, México.

Rowland C., 2000. *La teología de la liberación*. 1ª edición. Cambridge University Press.

-Royston, P. E., 1996. *Diccionario de Religiones*. Ed., FCE, 7ª reimpresión, México.

-Ruiz, G.S., 1984. *Informe sobre la situación de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. XLII Asamblea de la Conferencia Episcopal Mexicana, Mimeo.

-Salinas, G.C., 2000. *México: un paso difícil a la modernidad*. Plaza y Janés editores, 1ª. Edición, Barcelona, España.

-Salinas, G.C., 3er. Informe de Gobierno.

-Sánchez, C., 1999. *Los Pueblos Indígenas; del indigenismo a la autonomía*. Ed. Siglo XXI, 1ª edición, México.

-Sánchez, V.A., 1999. *Entre la realidad y la utopía*. Ed. FCE, 1ª Edición, México.

-Sartori G. 1989. *Teoría de la Democracia*. Alianza Universidad. México.

-Seligman L, G. 1975. *Liderazgo, aspectos políticos*. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Alianza Universidad. México.

-Sironneau, J. P., 2001. *La Crisis Religiosa del Siglo de las Luces y la Secularización*, en varios autores, 2001. Tratado de Antropología de lo Sagrado. Ed. Trota, 1ª ed. Madrid, España.

-Sol, Tax. 1937. *The municipios of the midwestern highlands of Guatemala*. A. Anthropologist. traducido por L. Korsbaek, 1996.

-Spinoza, B., 1985. "Tratado Teológico-Político". Tratado Político, Trad. Y estudio preliminar de E. Tierno Galvan, Ed. Tecnos, Madrid,

-Tickell, O., 1991. *Expulsiones indígenas en las tierras de Chiapas*. En Boletín del Grupo internacional de Trabajo sobre asuntos Indígenas no. 2.

-Tomassini, B.A., 1992. *Filosofía de la Religión*. Ed. Colofon, 1ª Edición., México.

-Turner, D., 1999. *Marxismo, Teología de la Liberación y la vía de la Salvación*. En Rowland C., 2000. La teología de la liberación. 1ª edición. Cambridge University Press.

Valdivia, D.T., (Coord), 1994. *Usos y costumbres de la población indígena en México; fuentes para el estudio de la normatividad*. 1ª Ed. INI, México.

-Valenti C, S. 1997. *Las Sectas y las Sociedades Secretas a través de la Historia*. Ed. Del Valle de México, Tomo I. México.

-Varios Autores, 1999. *Chiapas: el factor religioso*, en revista académica para el estudio de las religiones, México.

-Varios autores. 1989. *Religión y Sociedad en el Sureste de México*. CIESAS del Sureste. Cuadernos de la Casa Chata, No. 162, Vol. II, 1ª edición. México.

-Varios autores. 1989. *Religión y Sociedad en el Sureste de México*. CIESAS del Sureste. Cuadernos de la Casa Chata, No. 163, Vol. III, 1ª edición. México.

-Varios autores. 1989. *Religión y Sociedad en el Sureste de México*. CIESAS del Sureste. Cuadernos de la Casa Chata, No. 167, Vol. VII, 1ª edición. México.

-Varios Autores, 1999. *La tierra en Chiapas*. Plaza y Valdez, editores, 1ª. Edición, México.

-Viqueira, J.P. y Sonnleitner, W. (Coor), 2000. "Democracia en tierras indígenas". CIESAS, el Colegio de México, IFE, 1ª Edición, México.

-Viqueira, J.P., 2002. *Encrucijadas Chiapanecas*. Tusquets Editores, El Colegio de México, 1ª. Edición, oct., México.

-Vogt, E.Z. 1968 *Los Zinacantecos: un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. Sep.INI, no. 7, México.

-Voltaire, 2000. *Diccionario Filosófico*. Ediciones Temas de Hoy, 1ª. edición, España.

-Walzer, M. 1998. *Tratado sobre la tolerancia*. Ed. Paidós, 1ª edición. Barcelona, España.

-Wasserstrom, R., 1992. *Clases y Sociedad en el Centro de Chiapas*. Ed. FCE, 1ª reimpresión, México.

-Weber, M. 1999 . *Economía y Sociedad*, Ed., FCE. 13ª reimpresión. México.

-Weber, M., 194. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*". Ed. Tauros, 8ª. Edición, Madrid, España.

-Wolf, E. 1955. *Types of Latin American Peasautry. A preliminary discussión*. A. Anthropologist., vol. 57,. Traducción de Korsbaek, 1996

-Wrong D. 1980. *El Poder: sus formas, bases y usos*. En Zabludovsky, G. "Teoría sociológica y modernidad", 1ª. Edición México, 1998, UNAM, Plaza y Valdez.

-Xöhler, U.,1975. *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*. SEP/INI, México.

-Zabludovsky G. 1995. *Sociología y Política*. Ed. Porrua, 1ª. Edición, México.

-Zabludovsky G.,1998. *Teoría sociológica y modernidad*. 1ª. Edición, UNAM, Plaza y Valdez, México.

-Zeron, Medina Fausto, estudio inédito. Citado por González, F.J.A. 1994. *Génesis de la Ley de Asociaciones Religiosas y culto Público*, en estudios jurídicos.

DOCUMENTOS, REVISTAS Y PERIÓDICOS

-*Agenda Estadística de Chiapas*, México, 1994.

-Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas. Borrador aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en su sesión 1278 celebrada el 18 de septiembre de 1995.

-Documento del Congreso Indígena, 1974.

-Convenio 169 de la OIT, Ginebra, 1989.

-H. Cámara de Diputados, 1995. *Conferencia sobre derechos humanos*. Comisión de Derechos Humanos de la Cámara, 18 de mayo.

-Indicadores Socioeconómicos e índice de Marginación Municipal, 1990, CONAPO y CONAGUA, México, 1993.

-INEGI, 1991. *VII Censos agropecuarios*.

-INEGI, 2000. *XII Censo General de Población y Vivienda*., México.

-Informe de la Santa Sede; *Sectas o Nuevos Grupos Religioso. Desafíos Pastorales*. Documento de la Iglesia Católica No. 24, junio 1986, México.

-*Memoria de la Sociedad Católica*. 1877. Mimeo.

-Periódico El Tiempo, noviembre 1997

-Periódico Este Sur, noviembre, 1977.

-Periódico La Jornada, Septiembre 4 de 2000.

-Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Ratificado por México en septiembre de 1990.

-*XXXIII Asamblea Plenaria de la CEM*. México, D. F., celebrada del 28 de mayor al 2 de junio de 1984", documento analizado en, "Política Pastoral de la Iglesia Católica frente a los Sectores Religiosos", de Marinella Miano Borruso; publicado en "Religión y Sociedad en el Sureste de México. CIESAS del Sureste. Cuadernos de la Casa Chata, No. 167, Vol. VII, 1ª edición, México, 1989. [1] Miano, B.M., 1989. *Política Pastoral de la Iglesia Católica frente a los Sectores Religiosos*. En "Religión y sociedad en el Sureste de México". CIESAS del Sureste, Cuadernos de la Casa Chata No. 167, Vol. VII, 1ª Edición, México.



UNIVERSIDAD AUTONOMA CHAPINGO

Departamento de Sociología Rural

LA CONVERSION RELIGIOSA DEL INDIGENA TZOTZIL EN CHIAPAS

T E S I S

QUE COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS
P R E S E N T A

CARLOS VICENTE URBALEJO GUERRA



JUNIO, 2003

CHAPINGO, ESTADO DE MEXICO