



**Protestantismo,
diversidad y
tolerancia**

Carlos Monsiváis
Carlos Martínez García



COMISIÓN NACIONAL DE LOS
DERECHOS HUMANOS
M É X I C O

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

PROTESTANTISMO,
DIVERSIDAD Y TOLERANCIA

Carlos Monsiváis
Carlos Martínez García



MÉXICO, 2002

Primera edición: diciembre, 2002
ISBN: 970-644-277-4

© **Comisión Nacional
de los Derechos Humanos**
Periférico Sur 3469,
esquina Luis Cabrera,
Col. San Jerónimo Lídice,
C. P. 10200, México, D. F.

Diseño de portada:
Flavio López Alcocer

Impreso en México

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	7
LA RESURRECCIÓN DE CANOA <i>Carlos Monsiváis</i>	11
TOLERANCIA Y PERSECUCIÓN RELIGIOSA <i>Carlos Monsiváis</i>	19
“SI CREEN DISTINTO, NO SON MEXICANOS” CULTURA Y MINORÍAS RELIGIOSAS <i>Carlos Monsiváis</i>	29
“ACÚSOME, PADRE, DE FOMENTAR LA TOLERANCIA” <i>Carlos Monsiváis</i>	35
EL FACTOR RELIGIOSO EN LAS EXPULSIONES DE NO CATÓLICOS EN CHIAPAS <i>Carlos Martínez García</i>	45
REPERCUSIONES CULTURALES DE LA REFORMA LUTERANA. ENTREVISTA CON CARLOS MONSIVÁIS <i>Carlos Martínez García</i>	71
¿POR QUÉ ESTUDIAR AL PROTESTANTISMO MEXICANO? <i>Carlos Monsiváis</i>	83

DIVERSIDAD RELIGIOSA	
<i>Carlos Martínez García</i>	89
“SE NECESITA NO TENER MADRE...” (SOBRE LAS QUERELLAS DE RELIGIÓN)	
<i>Carlos Monsiváis</i>	103
MINORÍAS RELIGIOSAS, DIVERSIDAD Y TOLERANCIA	
<i>Carlos Martínez García</i>	109
DE LAS VENTAJAS DE NO MENCIONAR A LA INTOLERANCIA	
<i>Carlos Monsiváis</i>	119
“NO ESTAMOS EN CONTRA DE LAS LIBERTADES SINO DE SU EJERCICIO”	
<i>Carlos Monsiváis</i>	125
USOS, COSTUMBRES Y DISIDENCIA RELIGIOSA EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS	
<i>Carlos Martínez García</i>	133
LA INTOLERANCIA RELIGIOSA: “SI NO COMPARTES MI FE, TE PARTO LA MADRE”	
<i>Carlos Monsiváis</i>	155
LIBERTAD Y TOLERANCIA RELIGIOSA EN MÉXICO	
<i>Carlos Martínez García</i>	175
“YANKEES COME HOME”	
<i>Carlos Monsiváis</i>	191

PRESENTACIÓN

Carlos Monsiváis es bien conocido en el medio cultural mexicano por distintas vertientes de su prolífica obra escrita: cronista de la caótica ciudad de México, analista y difusor del pensamiento y de la obra de la generación liberal del siglo XIX, agudo crítico de cine, observador permanente de las expresiones culturales populares, mordaz comentarista de los dislates de la clase política nacional, melómano que lo mismo es autoridad en jazz y blues que en los sincretismos de Celso Piña y las descorazonadas canciones de Paquita la del Barrio.

El autor de *Principados y potestades*; *A ustedes les consta*; *Los rituales del caos*, y *Salvador Novo, lo marginal en el centro*, entre otros libros de su vasta autoría, es multifacético y tiene una amplísima gama de intereses y conocimientos, lo que dificulta a los seguidores y estudiosos de su trabajo seguirle la pista y comprender a cabalidad los temas que desarrolla estableciendo conexiones entre disciplinas que otros autores mantienen separadas. Tal vez una de las facetas menos comprendidas del escritor avecindado desde su niñez en la colonia Portales, aunque no esquina con Manhattan como a él le gustaría, es la de su defensa constante de las minorías religiosas. Y lo ha hecho tanto por su experiencia vivida como por la convicción de que en una sociedad que aspira a la democracia todos los ciudadanos tienen los mismos derechos.

Su caso es único entre los intelectuales mexicanos de primera línea en todo el siglo XX mexicano, ya que nadie más tiene en su haber una formación protestante. Procede de una familia cuyos antecesores estuvieron entre los primeros conversos al

protestantismo en Zacatecas. Él ha dejado muchas pistas acerca del papel que en su educación jugaron la lectura de la Biblia —en la versión clásica de los reformadores evangélicos españoles Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, que la vertieron al español en 1569 y 1602, respectivamente— la escuela dominical, la himnología y el saberse distinto en un contexto religioso abrumadoramente católico. El lector de los trabajos que se conjuntan en este libro podrá comprobar por sí mismo este hecho. Si los *monsivaisólogos* no se han detenido en este aspecto de la formación del personaje y la obra que estudian, es, probablemente, porque toman la afirmación del propio escritor, en el sentido de reivindicar su formación protestante como una extravagancia más del intelectual. “Carlos Monsiváis es tan extravagante, que hasta dice que es protestante”, pareciera ser la divisa de quienes omiten o diluyen el lugar que guarda en la trayectoria del escritor el haber vivido y crecido en el seno de una minoría religiosa. Valga como descargo para esa omisión de los especialistas, que ni el mismo liderazgo protestante nacional en las últimas generaciones ha reconocido a Monsiváis como un personaje formado en sus filas y perteneciente a ellas.

Los trabajos incluidos en el libro fueron en todos los casos revisados para esta edición, algunos tuvieron modificaciones menores y otras correcciones y adiciones. De todas maneras, en varios de ellos hay repeticiones que optamos por dejarlas, dado que reflejaban, por así decirlo, una obsesión del autor por echar mano de un dicho o ejemplo para ilustrar su crítica del ninguneo que han padecido las minorías religiosas por parte de distintos sectores de la sociedad mexicana. En este sentido, cobra mayor significado la lid de Carlos Monsiváis por lanzar una y otra vez, en las instancias de debate nacional, el tema de la intolerancia religiosa hacia las agrupaciones minoritarias, y la casi nula respuesta que su argumentación ha recibido de personajes y fuerzas que se destacan por su defensa de una cultura de la tolerancia.

Si algún grupo ha sido en la historia reciente del país tan hostigado y, al mismo tiempo, ignorado por los medios informativos en la vulneración de sus derechos, es el conformado por los protestantes mexicanos. Esta realidad le parece muy criticable a

Monsiváis, y sus textos dan cuenta de ello. Mientras la conciencia de la defensa de los derechos políticos, sociales, económicos, culturales y sexuales ha crecido entre intelectuales, periodistas y escritores en las últimas cuatro décadas, no ha sido así en el tema del derecho a elegir una opción religiosa distinta al catolicismo. Todavía es frecuente el uso en los medios impresos y electrónicos de términos despectivos para referirse a las asociaciones religiosas cristianas evangélicas, mormonas o Testigos de Jehová. Igualmente, sigue pesando sobre los que migran a otros credos distintos del tradicional y mayoritario la acusación de ser avanzada cultural de una “idiosincrasia ajena a los mexicanos”. Tal vez sea este mito el que levanta las defensas de constructores de opinión y hace que por no verse asociados, aunque sea en la defensa del derecho a elegir su confesión religiosa, con los heterodoxos que supuestamente minan la cultura nacional, prefieren dejar pasar hechos atroces de persecución y hostigamiento cometidos contra ciudadanos mexicanos cuyos derechos también consagra la Constitución mexicana. Monsiváis se refiere lúcida-mente a esta ceguera y sordera voluntaria que padece buena parte del sector progresista de la nación, y qué decir del conservadurismo añorante de la unidad nacional nucleada por una sola confesión religiosa.

Finalmente, los textos de mi propia autoría deben mucho a Carlos Monsiváis. Casi todos fueron escritos con motivo de haber recibido una invitación a participar en algún panel o conferencia en los que mi nombre fue sugerido a los organizadores por el reconocido escritor. Agradezco a ese vasto instituto de investigaciones, cuyo único integrante es él mismo, y que se llama Carlos Monsiváis, el haber dado su anuencia para que los trabajos de ambos fueran publicados como libro. Junto con él me levanto y entono el entrañable himno que es una marca identitaria de un sector que, sin duda, ha contribuido a ensanchar la diversidad y la tolerancia en nuestro país. Sí es, ni más ni menos, aquel canto que a menudo evoca el autor de *Aires de familia* y dice “¡Firmes y adelante huestes de la fe!”

Carlos Martínez García

LA RESURRECCIÓN DE CANOA*

Carlos Monsiváis

LOS HECHOS (VERSIÓN DE LOS AGREDIDOS)

El viernes 2 de febrero de 1990 un grupo de 160 protestantes, en su gran mayoría de edades entre los 17 y los 24 años, pertenecientes a la denominación “Monte Tabor: Misión de los 70”, ascendió al Ajusco, a la zona que corresponde a los pueblos de Xicalco y La Magdalena Petlalcalco, para efectuar un retiro espiritual durante la noche. Llegaron a las seis de la tarde en camiones de la línea Cristóbal Colón y en autos particulares, e iniciaron una sesión de cánticos, oraciones y lecturas bíblicas. A las 23:15 horas se presentaron unos hombres con perros, exigiéndoles a gritos la salida inmediata y conminando a los dirigentes (Juan M. Isáis, Honorato Carpio y Filiberto Pacheco): “Somos creyentes en Jesucristo; pertenecemos a la virgen de Guadalupe y no los queremos aquí. Váyanse antes de que los matemos. Somos la autoridad”. Uno, el que parecía el jefe, le preguntó a Isáis: “¿Usted se acuerda de lo que pasó en Canoa? No queremos que les suceda lo mismo”.

Los de “Monte Tabor” ignoraban en ese momento hasta qué punto existía un “aire de semejanza” con Canoa (en septiembre de 1968, la población de San Miguel Canoa, Puebla, incitada por el párroco Enrique Meza Pérez, quien los exhortó a detener a los “comunistas” que se disponían a quemar las cosechas y a violar doncellas, linchó a un grupo de excursionistas de la Universidad de Puebla y al campesino Lucas García, que los había

* *Proceso*. México, 19 de febrero de 1990.

hospedado). Cerca de las 10 de la noche se tocaron las campanas en los templos católicos de Xicalco y La Magdalena, y los altoparlantes difundieron “noticias” diversas y contradictorias: “unos *paracaidistas* habían invadido sus terrenos y urgía desalojarlos... los protestantes profanaban la verdadera religión... esa gente no le rinde tributo a los símbolos patrios... vinieron unos narcosatánicos a hacer sus misas negras... quieren interrumpir la procesión...” Al parecer, el sacerdote de tres pueblos, Néstor Pérez, no estaba presente.

En Xicalco, los miembros de la congregación presbiteriana fueron a la iglesia a desmentir los rumores y a explicar que se trataba de gente pacífica que se iría en la mañana. Unos cuantos atendieron las razones y se retiraron; otros insistieron: “si son protestantes, razón de más para sacarlos”. El pueblo de La Magdalena, que jamás ha permitido la disidencia religiosa, salió en masa al desalojo de “los invasores”.

En la “expedición punitiva” participaron, en la etapa del cerro, unas 3,000 personas de tres pueblos. El caos —coinciden los testimonios— fue impresionante, no se interrumpió un minuto el vocerío, llegaban camiones y camionetas, todos querían intervenir, y se repetía el mismo diálogo:

—¿Qué están haciendo aquí?

—Venimos a orar por la salvación de la ciudad de México, era la respuesta.

—No queremos a los protestantes. No queremos que oren por nosotros. Déjenos como estamos. Así estamos bien. Y váyanse antes de que los matemos.

El descenso (la huida) se realizó en condiciones muy penosas. A medida que los de Monte Tabor bajaban, crecía la multitud, y a los puntapiés, las pedradas, los golpes planos con machetes y los tiros al aire, los complementaban insultos y exhortaciones: “¡Mátalos!”, “¡Éste es un pueblo católico!”, “¡vamos a lincharlos!” Los perseguidores —hombres, mujeres, ancianas, adolescentes y niños— iban provistos de piedras, palos, pistolas, rifles, escopetas, varillas, reatas, botellas y machetes. Los fugitivos recorrieron seis o siete kilómetros durante más de tres horas.

El descenso fue terrible, caían en hoyos, debían alzar alambradas, tropezaban con espinas. Casi todas las mujeres perdieron los zapatos. Al llegar a la carretera creyeron terminada la persecución, pero ésta siguió. Les aventaban los camiones, los apedreaban, seguían tirando machetazos planos. Al fin se sintieron protegidos con la llegada de las patrullas de la Delegación (entre 10 y 20, los testimonios varían), que los ayudaron y recogieron a los heridos más graves. La multitud no se intimidó por las patrullas, que también fueron lapidadas. Un policía dijo a los fugitivos: “Nos estamos arriesgando por ustedes”; y en la marcha, los mismos policías les gritaban: “¡Corran!”, “¡corran para salvar sus vidas!” Luego llegaron ambulancias.

Casi todos los 160 protestantes resultaron heridos y golpeados. Según la doctora Débora Ramírez, que iba con el grupo, 18 personas recibieron suturas o vendajes en la cabeza; hubo tres traumatismos craneoencefálicos; 11 casos de esguinces, luxaciones y torceduras; numerosos daños en los pies por correr sin zapatos; el dedo de un pastor evangélico, cortado con un machete, requirió de varias suturas. Un médico de Xicalco, el doctor Gustavo Ramírez, que quiso asistir a las víctimas, también fue golpeado.

Los agredidos decidieron no levantar un acta. Dijeron: “No sentimos rencor en contra de ellos; los manipularon”.

LOS HECHOS (VERSIÓN JUSTIFICATORIA)

Habla el subdelegado de la zona alta del Ajusco en Tlalpan, Guillermo Gutiérrez:¹

El asentamiento de sectas religiosas, específicamente de los grupos evangelistas, es tan frecuente, que en San Miguel Xicalco, en San Pedro y en San Andrés ya han logrado establecerse. Sin embargo, en La Magdalena Petlascalco todos somos católicos y no aceptamos

¹ Nota de David Cano, *Uno más Uno*. México, 15 de febrero de 1990.

la imposición o sugerencia de adoptar una nueva religión. De ahí la expulsión de este grupo, que era como de 150 personas. En más de tres ocasiones estos grupos han intentado ingresar a la comunidad, mediante diferentes métodos. Algunas veces tocan de puerta en puerta, otras en lugares públicos o bien con este tipo de asentamientos, pero siempre han salido expulsados.

En el aspecto religioso la comunidad de La Magdalena es muy celosa; incluso, si alguno de los lugareños decide cambiar de religión puede ser expulsado, por lo que tiene que vender sus pertenencias.

Nosotros sólo pedimos respeto a nuestras creencias y a nuestras manifestaciones religiosas. No necesitamos que gente de fuera nos trate de impresionar. Además, los evangelistas siempre tienden a cambiar la forma de vida de nuestra comunidad, nuestras costumbres, como si perteneciéramos a otra sociedad. Por ejemplo, a los evangelistas no les permiten consumir carne roja, ni asistir a ceremonias patrias o a conmemoraciones nacionales, además de negarles la posibilidad de asistir a fiestas. Todo lo contrario de lo señalado en la religión católica; por eso no los queremos.

Esta vez, antes de desalojar a los invasores (no sabíamos si eran paracaidistas o simples visitantes) se pidió ayuda al sector de Protección y Vialidad correspondiente a Tlalpan, pero como éste no acudió, se decidió correr al grupo mediante amenazas y golpes. Casi se puede asegurar que dicho grupo pertenece a una secta religiosa, pues además de entonar cánticos, las mujeres vestían ropa blanca hasta el tobillo, algo poco común entre nuestra población. Los lugareños no fueron los agresores, pues los visitantes en ningún momento solicitaron permiso para acampar o hacer sus ritos.

ALGUNOS TESTIMONIOS DE LAS VÍCTIMAS

En el templo de “Monte Tabor: Misión de los 70” hay casi 60 jóvenes que fueron el 2 de febrero al Ajusco. Filiberto Pacheco los exhorta a que digan las cosas como fueron, sin ponerle ni quitarle. No exhiben rencor o miedo. Casi todos hablan con voz pausada y acudiendo con frecuencia al discurso religioso.

Betty (20 años)

—Nos desviaron por un camino lleno de hoyos. Me caí dos veces en un hoyo que me tapaba. Me dieron de palazos en la pierna y un machetazo en la bota, que la cortó. Lo más traumante fue cuando dos hombres me jalaban hacia atrás y uno me dijo: “Te vamos a violar”, y nos insultaban. Pero un compañero me jaló y seguí corriendo.

Laura (22 años)

—Cuando nos atacaron, pensé que nos iban a matar, era una turba muy grande. Las muchachas íbamos por delante y, como podían, los hombres nos hacían valla. Nos lanzaban piedras, botellas y patadas. Nos echaron una camioneta blanca grande y nos dispersamos. Yo perdí los zapatos, y cuando llegaron las patrullas no podía caminar. Me abracé a la puerta de una patrulla y grité: “Por favor, ayúdenos”. A una joven la jalaban cuatro hombres. Yo les dije: “En el nombre de Jesucristo, déjenla”. Se burlaron: “¡Qué Jesús ni que nada!” Uno nos dijo: “Allá abajo los estamos esperando y los vamos a acabar”. Se presentaron las ambulancias. Un camillero nos dijo: “Estos pueblos son sin ley”. La mayoría éramos mujeres. Los patrulleros pedían ayuda por el radio: “Déjenlos pasar, ya no les hagan nada”. Pero la gente se altercaba y apedrearon a las patrullas.

Luis Manuel (24 años)

—Yo estuve casi hasta lo último y fue espantoso. Nos mostraban crucifijos dizque para que nos aterráramos, y a un compañero las mujeres le pegaban con varas en la espalda. Se desmayó una señora grande que iba con nosotros. No nos dejaron volver por ella. Lo más tremendo eran los niños, que nos pegaban con varas. Desde los camiones tiraban balazos al aire. Un borracho me gritaba: “Te voy a matar”, y me pegaba con una vara. Me ardía bastante. Una mujer ya grande se cayó. Quise levantarla y un tipo me lo impidió. Le dije: “Es vieja, déjala”. Respondió airado: “¿Pa’ qué viene acá?” Yo recogía las bolsas de mis compañeras y me las quitaban: “Órale, camínenle, uste-

des van a hacer lo que nosotros queramos”. No pude mover el brazo por algunos días.

Beatriz (21 años)

—Tuve mucho miedo. Me abrazaba a mi amiga y ella me decía: “No te preocupes. El propósito por el cual vinimos es aprobado por Dios”. Y mientras ella me confortaba, nomás oía lo mismo: “¡Hay que matarlos!, ¡lárguense de aquí!, ¡no los queremos!” Y tiraban al aire con sus armas. El pueblo se desesperó al ver que unos iban hacia arriba y otros hacia abajo. Al ver unas casas, nos detuvimos. Un muchacho vio un zaguán abierto y nos llamó: “Vamos a meternos”, y quebró el vidrio. Entramos a la casa; los dueños se espantaron y el señor tomó una escopeta. Le aclaramos: “No disparen, somos cristianos, nos vienen persiguiendo”. La señora se tranquilizó y nos aseguró que con ellos nadie nos iba a hacer daño. Llamaron a la patrulla, mientras insistían: “Hay que sacarlos antes de que se den cuenta en el pueblo”.

Irma (20 años)

—Al bajar el cerro, me asusté. Me pedían que me calmara; pero, cómo calmarme si seguían los gritos. Me agarraron entre cuatro y dijeron: “¡Vamos a matar a esta maldita!” Me zafé con un vigor que no me conocía y seguí corriendo. Y las exclamaciones no paraban: “¡Vamos a matar a estos perros malditos, vamos a crucificarlos!” Pude valorar la expiación del Señor Jesucristo.

Doctora Ramírez

—Varios hombres me persiguieron en un camión mientras corría sola. Recibí por lo menos 12 machetazos planos en las piernas; me correteaba un hombre con un machete, y cuando vi la puerta de una casa me lancé allí, cerrándosela en la cara a mi atacante. La gente de la casa me dijo que si venía la turba me entregarían para salvar sus propias vidas. Finalmente, me ayudaron a escapar tapada con una cobija.

Víctor (26 años)

—Muchos estaban ebrios. Un muchacho de 16 o 17 años repetía: “¡Déjenme matar aunque sea a uno!” Los gritos los ensañaban más. En la oscuridad todos nos confundimos. Un poco más de la mitad de los hombres nos quedamos a proteger a las mujeres. Cada que levantábamos a una nos golpeaban. Una anciana se cayó y se quejaba de su brazo. Un tipo se le iba a ir encima y le dije: “¿Qué ganas con golpearla? Ya está vieja. Imagínate que fuera tu madre”. Me miró con odio y se fue. Luego se acercaban y nos decían: “¿Crees en la virgen de Guadalupe?, ¿crees en los santos?” Nos quedábamos callados, y se iban. Y se me quedaron en la memoria las Biblias quemadas a la vera del camino.

María (23 años)

—Nos echaron orines. Eso es muy feo, pero por el pánico ni lo tomábamos en cuenta. Nos guiaban como si fuéramos animalitos. En el pueblo de La Magdalena una turba no dejó pasar a las ambulancias, y un policía nos pidió: “Ustedes clámenle a su Dios, porque ni ustedes ni yo tenemos esperanza”. Nos pusieron patrullas a la izquierda, a la derecha, atrás y adelante. Y ya más tarde llegaron policías federales y hasta policía montada.

Así dicen que pasó en Canoa, pero esta vez llegaron a tiempo.

Enedina (24 años)

—Yo, la verdad, no tuve miedo cuando nos rodearon, sólo al ver a las patrullas. Y es que era tanto lo que nos pasaba, que ni a qué horas detenerse a tener miedo. Nos pegaron demasiado, nos arrastraron, intentaron violarnos. Me acuerdo de una nube muy espesa de tierra que nos asfixiaba de tanto polvo. Perdí los zapatos, y me descontrolaban las órdenes: “¡Corran!”, “¡no corran!” A Víctor le rompieron la guitarra y le daban con los pedazos. Trataban de pegarle a quien pudieran. Una señora como de 60 años se les enfrentó: “Si tanto quieren descargar su coraje, mátenme de una vez”. No le hicieron nada. La noche fue interminable. Todos buscábamos a alguien. Algunos sangraban. A todos les dolía algo. Orábamos, llorábamos.

A la salida de la entrevista colectiva, una señora joven se me acercó y me dijo:

Usted ha de disculpar, pero no estoy muy de acuerdo con las cosas que le dijeron. Yo soy nueva aquí, llevo apenas un año, y, la verdad, todavía no se me quita el coraje. Yo llevé ese día a mis tres hijos pequeños, y nos fue horrible. A dos de ellos les pegaron, al otro no le sucedió nada, y a mí todavía no se me quitan estos grandes moretones en las piernas. Nunca antes había vivido el odio, y eso fue lo único que vi esa noche: la gente que nos odiaba sin conocernos y que procuraba desquitar su rabia con nosotros. Por eso, me pareció muy mal que no levantáramos un acta. Si quieren perdonar, que perdonen, pero hay que pensar en lo que les puede pasar a otros, y en la necesidad de que se cumplan las leyes. Que yo sepa, en México hay libertad religiosa, o eso creía yo hasta hace poco, y si a mí me da la gana creer en una piedra, pues creo en una piedra. Esa noche no le hicimos daño a nadie, no hablamos con otras personas, y mire cómo nos fue. Y yo no olvido.

TOLERANCIA Y PERSECUCIÓN RELIGIOSA*

Carlos Monsiváis

En 1816, en México, un ciudadano inglés, anglicano, al no descubrirse al paso del Santísimo fue insultado, golpeado y, finalmente, linchado por una turba que suplía a la Santa Inquisición en sus funciones. Muy influido por Voltaire, y su notable defensa del hugonote Jean Calas, José Joaquín Fernández de Lizardi —cuyo seudónimo es El Pensador Mexicano— valerosamente criticó lo acontecido y se pronunció por la tolerancia. Éste es el primer escrito que localizo en México a propósito de un hecho fundamental, aunque advertido marginalmente, en los casi dos siglos de la nación independiente. Y una década más tarde, en 1826, el mismo Lizardi respondió a un opúsculo del obispo y del Cabildo de Oaxaca en contra del intento gubernamental de arreglar y fijar las rentas eclesiásticas para que disminuyera su brutal peso económico sobre la nación. Dice el obispo: “Esta proposición es janseniana, luterana, calvinista; que jamás se ha dejado escuchar en medio de la Iglesia verdadera de Jesucristo”. Y a continuación sigue la amenaza:

En efecto [dicen este padre obispo y su Cabildo] si queremos no ser independientes, si queremos perder todo lo ganado... si queremos despreciar lo que disfrutamos... no hay más que introducir entre nosotros el espíritu reformador y protestante. Entonces la nación toda se disgusta, el pueblo católico se irrita, y el sacerdocio indefectiblemente se sostiene, la guerra civil es fija y los pueblos todos de México, aun cuando se les hagan presentes las conveniencias de política, prescindirán de todas ellas por su felicidad eterna, y dirán

* En *Sobre la libertad de culto en México*. México, CUPSA, 1991.

con el apóstol San Pablo: *si hominibus placerem, servus Christi non essem*. (“Si yo buscara complacer a los hombres no sería un siervo de Cristo”.)

Y en la promesa de conflagración, obispo y Cabildo van a fondo: “Toda reforma ha sido siempre temible y peligrosa, aun cuando se califique de justa y se haga por autoridad competente... No hemos visto todavía una sola, en toda la historia de los siglos, a quien no le haya seguido la perturbación y el desorden, la persecución y la muerte”. La posición está tomada. Lo que después se resumiría hermosamente (“Patria, te doy de tu dicha la clave / Sé igual y fiel, cincuenta veces es igual el ave, / taladrada en el hilo de un rosario / y es más feliz que tú, patria suave”) ya desde el siglo XIX se vuelve consigna de exterminio: este país tiene una sola religión y no admite ni necesita otras, a tal punto de más que quien las predique estará, también, de más.

En el Congreso Constituyente de 1857 fue fundamental el debate sobre tolerancia. Hubo movilizaciones contra la libertad de cultos, y en *La Cruz*, revista católica, se afirmó que la religión católica es una garantía de paz y orden para la sociedad, “puesto que siempre predicó la obediencia a las autoridades e incluso a las peores; así pues, más que nunca es necesaria en una época de disturbios”. La libertad de cultos es monstruosa e impracticable, añade *El Omnibus*, porque se restaurarán las fiestas de Baco y de Venus, y los indios, idólatras, quedarán facultados para restaurar el culto a Huitzilopochtli y reanudar los sacrificios humanos interrumpidos por más de 300 años.

La tolerancia de cultos —se concluye—, corrompe a la sociedad y, finalmente, la tiraniza en nombre de la libertad. Y el argumento de los conservadores llega a su perfección exterminadora: “El culto del corazón pertenece al hombre; pero sabemos también que el culto externo pertenece a la sociedad... Cada hombre en el secreto de su corazón levante los templos que guste, inciense al Dios que conciba; pero este hombre respete el culto externo de la sociedad, que no es mejor un hombre que todo un pueblo”.

No hay, se insiste, minorías religiosas que reclamen libertad de cultos, y la tolerancia es un veneno. A esto, los liberales contestan. Dice Mata: “Si todo el pueblo es católico nada hay que temer; si no lo es, ¿para qué apoyarse en la mentira?” José María Vigil habla de cómo la conveniencia de algunos pocos se cifra en su dominio exclusivo sobre las masas, cuya ignorancia forma su principal fortuna. Y Gamboa es contundente: el clero, con su intolerancia, es causa de la situación actual; el clero, desde hace 300 años, lejos de aportar a la nación mexicana la educación, la civilización y el progreso, la ha hundido en el oscurantismo y la dependencia que le reprocha hoy. Gamboa niega que el catolicismo cimente la unidad nacional: “Si se quiere que la reforma de la sociedad preceda a la libertad religiosa, basta examinar lo que el exclusivismo católico ha producido en 300 años para perder toda esperanza; ese exclusivismo produjo la miseria, la abyección y la esclavitud; fue un elemento de la dominación colonial y contrarió tenazmente la independencia”.

Mata, por su parte, es radical: “Señor, la única unidad que ha existido en México no es la del sentimiento religioso, es la de la hipocresía”. Y muchos diputados, refiere Ponciano Arriaga, participan de un punto de vista: “En una República, pues, no debe haber castas dominantes que tengan la dirección exclusiva de las conciencias. Decir República y religión exclusiva es una contradicción. Decir democracia y limitar el modo de adorar a Dios, que es el mismo en todas las religiones, es una inconsecuencia”.

Para muchos, el modelo es el norteamericano, cuya prosperidad creciente no existiría sin la libertad religiosa. El 26 de enero de 1857, por 67 votos contra 22, el artículo 15 que regularía constitucionalmente la tolerancia de cultos fue retirado. En su crónica, Francisco Zarco describe la situación: “Quedó, pues, perdida la causa de la libertad de cultos, perdida en la asamblea, en las regiones oficiales, allí donde reinan lo que se llama prudencia, moderación, juicio, etcétera [...] pero la misma causa quedó triunfante en la opinión. La votación fue triste. No pare-

cía sino que el Congreso se arrepentía de haber discutido el principio: pero en este *mea culpa*, había algo de timidez, de confusión y, digámoslo todo, de vergüenza”.

En 1859 las leyes de Reforma, de un modo discreto, abrieron la puerta a la libertad de cultos. El artículo 3o. decreta la independencia entre los asuntos del Estado y los asuntos eclesiásticos, y añade la frase: “El Gobierno se limitará a proteger con su autoridad el culto público de la religión católica, así como el de cualquier otra”. La respuesta de los prelados fue instantánea; denunciaron al gobierno porque declaraba proteger todos los cultos y se proponía extirpar el catolicismo de México, abriendo los brazos a religiones exóticas y persiguiendo a la “verdadera fe” “porque la pretendida independencia entre la Iglesia y el Estado y la pomposa promesa de protección a todos los cultos son cosa para los cultos falsos y meras palabras antifrásticas para el culto verdadero: todo para el error, nada para la verdad; todo para la herejía, nada para el dogma; todo para la iniquidad, nada para la justicia; todo para las sectas de Satanás, nada para la Iglesia de Jesucristo”.

La ley del 4 de diciembre de 1860 ya poseía una formulación tajante:

Artículo 1. Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que las exigencias de tercero y las exigencias del orden público. En todo lo demás, la independencia entre el Estado, por una parte, y las creencias y prácticas religiosas, por la otra, es y será perfecta e inviolable.

La ley tuvo resultados inmediatos, ya que en Matamoros los protestantes celebraron su primer servicio religioso y los residentes alemanes en la capital le pidieron al gobierno un templo para sus cultos. El avance dificultoso fue posible por la convicción liberal: sin tolerancia y sin libertad de expresión no hay desarrollo social.

Como lo prueba con abundancia Jean-Pierre Bastian en su libro sobre la historia del protestantismo en México,¹ la conciencia protestante es, en todo momento, conciencia liberal. La disidencia religiosa necesita asumir a fondo la defensa de las libertades, y este juarismo militante se volverá militancia maderista, zapatista, constitucionalista. Los protestantes de principios del siglo XX, como toda minoría vigorosamente ideologizada, lucharon por sus derechos en un esfuerzo triple: garantizar el respeto de la ley a la disidencia, solidificar internamente la dignidad de su opción y convencer a la sociedad del carácter respetable de sus creencias. Todo esto en medio de las guerras de facciones que, en lo religioso, culminaron con la cristiada.

Al protestantismo mexicano lo *nacionaliza*, si el verbo tiene algún sentido en materia religiosa, el número de víctimas o, desde otra perspectiva, de mártires. La historia de las persecuciones es atroz. Y es impresionante el número de templos quemados o lapidados, así como el número de comunidades hostigadas en grados que incluyen con frecuencia el linchamiento, el número de pastores y feligreses asesinados o abandonados muy mal heridos. Esto ante la indiferencia de la sociedad y del Estado, y la escasa o nula capacidad de respuesta de los agredidos, que las más de las veces sólo tienen a mano la concentración del 21 de marzo en el Hemiciclo a Juárez.

Si se me permite la referencia personal, en los años cuarentas y cincuentas asocié la noción de disidencia religiosa con las sensaciones de inferioridad social y “ajenidad” nacional. Yo no creía en la virgen de Guadalupe, por lo tanto no era mexicano; yo era protestante, por lo tanto, mis creencias eran fácilmente ridiculizables. A la agresividad se llegaba por vías diversas, pero en todas privaba el mensaje: “Si no podemos evitar que existas, entérate de que tu profesión de fe es anormal y antinacional”.

¹ Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1989.

Con todo, la vida capitalina amortiguaba la intolerancia, lo que ciertamente no sucedía en la provincia, en donde un protestante arrostraba literalmente el ostracismo y el linchamiento. La sociedad de masas introduce dos cosas a un tiempo: mayor tolerancia y disminución de la conciencia de derechos y deberes.

Con el paso del tiempo, el agudo espíritu cívico de los protestantes de la primera mitad del siglo se diluye, y asume con gran frecuencia formas de conservadurismo político: “A mí que me dejen en paz, un cristiano no se mete en política”. Cesan los tratos institucionales —públicos o clandestinos— con los gobernantes, se evitan los pronunciamientos críticos (y si se hacen, es excepcional que alguien lo registre en los medios informativos). Hay minorías religiosas, pero, ¿a quién le importan? Y la izquierda nacionalista explicaba sin cesar, y como nota de pie de página, que el protestantismo era un invento yanqui, otra táctica para despojarnos de nuestra identidad nacional.

Sin la creencia en los derechos, que sólo se obtiene ejercitándolos, todo se vuelca en la estrategia de la disculpa. Y cada tres o seis años, un grupo de pastores y laicos organiza una ceremonia (poco concurrida) en donde, desmayadamente, se le entregaba el apoyo a un partido (al PRI 100% de las veces). En rigor, se sabe poquísimo del comportamiento electoral de los protestantes y de las creencias paracristianas. Y este arrinconamiento no se debe únicamente a la gran diversidad teológica de estas Iglesias y a su falta de acciones unitarias, sino, básicamente, a la noción, muy interiorizada socialmente, que ha identificado al protestantismo con la “ajenidad”, no obstante que ya para los años sesentas es mínima y muy localizada la presencia de misioneros norteamericanos, y que la mayoría de las denominaciones en México no dependen económicamente de Estados Unidos. Aún así, la inculpación de “extranjería” ha afectado interna y externamente a los grupos protestantes.

En los años setentas y ochentas, con entusiasmo, sectores nacionalistas y de izquierda marxista se apropian de los argumentos de la derecha y prodigan acusaciones que giran en torno de “lo nacional” (el catolicismo, la virgen de Guadalupe, et-

cétera). Así, no creer en nada no es tan malo, pero asumir un cristianismo distinto al católico es profanar la identidad nacional. Ser católico, se asume, es ser intensamente mexicano, y para resaltar esto se usa y abusa —generalizando— de la actitud de los testigos de Jehová, que les prohíben a sus niños rendirle homenaje a los símbolos patrios en sus escuelas (en esto, se aferran al pasaje bíblico: “No tendrás dioses ajenos delante de mí, no te inclinarás ante ellos ni los honrarás, porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte y celoso”). La terquedad que califica de “idolatría” al culto cívico por la Bandera y el Himno Nacional, le ha acarreado en el mundo entero consecuencias severas a los testigos de Jehová y a sus hijos: expulsiones de las escuelas, ceses laborales, demandas judiciales y, como narra Ernesto Cardenal² en su libro, *En Cuba*, trabajos forzados en campos de concentración.

A este “rechazo” de los símbolos patrios se agrega su negativa a los tratamientos médicos que incluyen transfusiones sanguíneas, con consecuencias fatales en muchos casos. El asunto, por supuesto, es muy complejo y ha servido para alimentar una crítica constante contra las “sectas”, que “odian” y “profanan” los símbolos patrios. Es muy común encontrar en la prensa declaraciones en este sentido, sin hacer distinciones en cuanto al grupo del que se habla. Todo se generaliza en el término “secta”.

No estamos sólo ante otro juego retórico de la mexicanidad. En las comunidades pequeñas se expulsa, se veja, se despoja o se asesina a los “carentes de identidad”, y se fortalece a escala nacional la tesis según la cual los protestantes son “mexicanos de tercera clase”.

En el fondo, disfrazada o no, se cuele la vieja tesis: son “ilegítimas” las creencias no mayoritarias. Antropólogos, sociólogos y curas insisten con frecuencia, sin mayores explicaciones (tal vez por lo que juzgan “la obviedad” del asunto), en el “delito” o la “traición” de aquellos indígenas que, por cualquier razón, desisten del catolicismo. “Dividen a las comunidades”, se

² Ernesto Cardenal, *En Cuba*. México, Era, 1978.

dice, “se ausentan del tequio”, pero no se extrae la consecuencia lógica del cargo: “para que las comunidades no se dividan, prohibase por ley la renuncia a la fe católica (a los ateos se les suplica que finjan)”. Este retorno a la intolerancia, que es olvido de la libertad de cultos, se ha acompañado de los registros ominosos y sórdidos del término “sectas”, que evoca de inmediato clandestinidad, conjura, sitios macabros, sesiones nocturnas a la lívida luz de la luna, miradas cómplices de los enanos que se reconocen a simple vista. No en balde, el dirigente empresarial Ocejo exigió no hace mucho tiempo la desaparición “de las sectas, de los narcosatánicos y otros grupos evangélicos”.

Un ejemplo entre muchos: en el Primer Foro de Cultura Contemporánea de la Frontera Sur, efectuado en Chetumal en marzo de 1987, el antropólogo César Moreno Pérez declaró: “La conformación y desarrollo de estas sectas en el estado de Tabasco, nos lleva a cuestionarnos sobre las formas históricas mediante las cuales las formas de la vida comunitaria han cambiado”. Uno se pregunta si tan paternalista antropólogo admitiría discusión semejante sobre su propia vida comunitaria.

En la misma reunión, Sebastián Estrella Poot denunció: “La penetración ideológico-política de las sectas protestantes, especialmente en las franjas fronterizas, que de manera descarada inducen al incumplimiento de obligaciones cívicas como el respeto a nuestros símbolos patrios, y propician la renuncia de deberes y obligaciones como el votar y participar en actividades políticas institucionales”. Y de allí a la conclusión drástica: “Sin lesionar el precepto constitucional que establece la libertad de cultos, el Estado mexicano debe adoptar una férrea decisión en defensa de la identidad cultural de nuestro pueblo, y en respuesta a los reclamos de los sectores de la población... Dado que esta influencia ha alterado el curso de la vida, principalmente en los pueblos de la ancestral cultura maya, se propone la expulsión del país de las sectas religiosas”.³

³ *Revista Integración*, julio-octubre, 1987.

Varias preguntas surgen de todo esto: ¿cómo respetar la libertad de cultos si no se le permite ninguna al que pertenece a las “ancestras culturas”? ¿Es inmóvil, eterna y única la “identidad cultural” de nuestro pueblo? ¿Sobre qué base se demanda la expulsión del país de “sectas” integradas por ciudadanos mexicanos? Con su aporte a la prohibición de creencias, esta izquierda marxista autoriza y promueve persecuciones, censura y violaciones a los Derechos Humanos “En este momento, aproximadamente 35 mil indígenas de Los Altos de Chiapas han sido expulsados de sus comunidades por adoptar las enseñanzas del Instituto Lingüístico de Verano”;⁴ y a nadie le incomoda este hecho monstruoso porque se ejerce contra “fanáticos”. (Moraleja: sólo es condenable el fanatismo dirigido contra humanistas.) La arbitrariedad deviene ideología chusca pero dañina. En un programa del Canal 13, la conductora se mostró indignada: “en la frontera norte hay una ciudad con más templos de ‘sectas’ que cantinas”. ¿Por qué es esto tan nocivo?, le pregunté, y respondió con presteza: “Por lo menos en las cantinas no se pierde la identidad nacional”.

¿Cuál es el contexto de lo anterior? Al amparo de la explosión demográfica crece la tolerancia; y ya en forma natural —porque la secularización ha ido a fondo—, la religión se ha desprendido de la vida cotidiana. Las creencias ajenas son respetables porque no me importan, y no me importan porque el pluralismo se ha interiorizado, consecuencia de los medios masivos, los niveles de instrucción e información y la densificación social. A partir de los años sesentas es notorio el auge de la disidencia religiosa, lo que la mayor parte de las veces se da en medio de la ausencia de nociones históricas, jurídicas y culturales, muy propio, por otra parte, de la mayoría nacional.

El crecimiento demográfico del protestantismo y de religiones paracristianas (como los testigos de Jehová y los mormones, grupos para los cuales la Biblia no es la sola fuente del dogma), provoca el interés de la Iglesia católica, lo que equivale a decir

⁴ *Uno más Uno*. México, 15 de mayo de 1989.

que prepara la persecución. El asombro: según el obispo auxiliar de Guadalajara, don Ramón Godínez Flores, “cinco millones de mexicanos son miembros de las sectas”, lo que se debe a los “vacíos de atención” de la Iglesia católica y a la escasa preparación evangelizadora “de numerosos sacerdotes que salen formados al vapor” en seminarios y colegios religiosos.⁵ Con el mismo tenor escribe el sociólogo Gilberto Giménez, un ex jesuita perseguidor profesional de las sectas:

Así, por ejemplo, entre 1970 y 1980 la población protestante se duplica en Tabasco y se triplica en Chiapas. Si se mantuviera este mismo ritmo de crecimiento hasta fin de siglo, la población protestante representaría en Tabasco alrededor de 20.5% de la población total, y en Chiapas 24.78%. Por lo demás, estos dos estados son los que exhiben mayor densidad de población protestante (12.21% y 11.46%, respectivamente), y considerados conjuntamente concentran por sí solos las tres cuartas partes (72.26%) del total de la población protestante en toda la región, dejando sólo una tercera parte para los estados restantes. Finalmente, cabe notar que los cinco estados del sureste concentran por sí solos 22.56% del total de la población protestante en todo el país.⁶

El porvenir de la tolerancia, pese a todo, es muy vasto. Hay una sociedad civil que la exige, como elemento de su desarrollo libre y racional.

⁵ Véase “Política”, supl. de *El Nacional*. México, 21 de septiembre de 1989.

⁶ *Idem*.

“SI CREEN DISTINTO, NO SON MEXICANOS” CULTURA Y MINORÍAS RELIGIOSAS*

Carlos Monsiváis

Este tema, en principio, parecería una contradicción de términos. Por mucho tiempo se pensó que la cultura era lo opuesto al trabajo y al desempeño religioso, y, en su caso místico, a las minorías religiosas. Por minorías religiosas se entendía, y esta creencia continúa teniendo múltiples asideros, a grupos que no necesitaban cultura —entendida ésta como un canon o un *corpus* externo— porque sustentábanse en la fe, la base suficiente y única. La idea de un monoteísmo monotemático dominaba, y creo que esto continúa privando hoy día en ciertos grupos.

En mi experiencia personal, y tengo que recurrir a ella porque por desgracia ésta sigue interponiéndose en mi visión del mundo (yo hubiera querido extirparla y ser completamente objetivo pero tengo nombre y Registro Federal de Causantes, y todo eso me retrotrae a mi experiencia personal), la idea de lo cultural en las comunidades protestantes de los cuarentas en adelante (que es lo que puedo atestiguar) se restringía a unos cuantos sabios de cada comunidad, apasionados por los libros y por las discusiones teológicas, y depositarios de todo lo que los demás no habían leído. Tenían la comisión, no explícita, pero no por ello menos poderosa, de leer por todos, de reflexionar por todos, de saber quién era Orígenes, quién había sido Melanchton, y a todos los demás les parecía suficiente que estos pocos dedicaran tiempo a la lectura. La mayoría, por el contrario, se conformaba sólo con la lectura de la Biblia, que iba de la memorización

* Ponencia presentada en el “Segundo Encuentro Iglesias y Sociedad Mexicana (Protestantismo, Educación y Cultura). México, 12-13 de febrero de 1993.

a la explicación reiterativa, y de la explicación reiterativa a la memorización.

En una ocasión Octavio Paz decía que lo sagrado abandonaba la Iglesia. Si eso hubiese sucedido como un fenómeno generalizado no hubiera habido comunidades protestantes en México en el siglo XX; ya que si algo no abandonó a las comunidades protestantes fue la noción de lo sagrado. La noción de lo sagrado es lo que las hizo posibles, porque era la esencia de la diferencia. El aferramiento a lo sagrado permitía resistir a la persecución, a la burla, al ostracismo, a todo tipo de hostilidades. Si no hubiera sido tan poderoso ese aferramiento a lo sagrado, no habría comunidades protestantes. Un “ateísmo práctico” hubiese sido una imposibilidad en los medios protestantes.

En este sentido, los Derechos Humanos no son cosa de marginación histórica, como alguien dijo anteriormente en este evento. La lucha por los Derechos Humanos es un olvido histórico, pero no una marginación histórica. Hasta los años cincuentas del siglo XX, hubo una lucha muy clara por los Derechos Humanos en las comunidades protestantes. Después se abandonó, pero sí la hubo. El Comité Nacional Evangélico de Defensa fue una instancia muy poderosa en esta lucha. Uno puede encontrar en la revista *Tiempo* de esos años, el registro de esa batalla por los Derechos Humanos. En ese momento, el término “Derechos Humanos” no disponía de la fortuna que hoy tiene; se hablaba de la barbarie y se luchaba contra ella. El Comité Evangélico de Defensa usó el término “genocidio”, sobre todo a partir de la campaña que desató el arzobispo Luis María Martínez, que fue particularmente cruenta; campaña de exterminio selectivo para contención demográfica: mataban, linchaban, quemaban iglesias; en síntesis, la gran pedagogía de la intolerancia que evitaba el crecimiento protestante.

Después de la campaña, se dio el olvido histórico de esa lucha por la tolerancia, que, según creo, se engendra en la incompreensión de la sociedad. No nace sólo de la desidia, tiene su raíz en el hecho muy claro de que la sociedad no responde al llamamiento para tomar en cuenta los derechos de las minorías reli-

gias. Los Derechos Humanos empiezan a existir, con su sentido actual, cuando los grupos no directamente interesados responden. Antes había esa reivindicación, pero los no directamente involucrados simplemente no respondían porque aparentemente no les afectaba. (Una amplia conciencia de los Derechos Humanos surgió en México en 1983, con la indignación pública ante los asesinatos del río Tula. En ese momento reaccionó una sociedad que ya no admitía brutalidad policiaca.) En ese contexto, lo que le pasó a las comunidades protestantes es que se arrinconaron al sentir que su destino sólo lo comprendían ellas mismas, teniendo en contra a la sociedad. Y la autosuficiencia en la que cayeron fue muy asfixiante.

Culturalmente hablando, y por un siglo, los protestantes mexicanos se dedicaron a lo más importante para ellos, y hay que entenderlo. Se dedicaron a garantizar la sobrevivencia de su credo. Pensar en cualquier otra hipótesis en comunidades marginadas socialmente, con un nivel bastante cuestionable —si queremos ser generosos— de desarrollo cultural, con un aislamiento agudizado cada día por el encono, la burla, la persecución; pensar que se podían dedicar a algo distinto que no fuera la supervivencia de su credo, es exigir demasiado. La primera obligación fue ésa, pero después, ya garantizada la sobrevivencia del credo, el esfuerzo cultural ha sido mínimo en estas Iglesias. Aquí sí tiene sentido la crítica. Pero no lo tiene en la anterior etapa, cuando pensar en una comunidad protestante en Pachuca, en Matamoros o en Guerrero es pensar en el acoso diario, en los padecimientos de los niños en las escuelas.

Podemos darnos una idea de esto pensando ahora en los testigos de Jehová, obstinados en hacer de su credo un arma ofensiva contra las creencias generales. La respuesta ha sido, por un lado, generalizadora, y, por el otro, terrible. Durante un tiempo, la experiencia actual de los niños de familias que son testigos de Jehová fue la de todo el protestantismo en la provincia mexicana.

No se pensó en la elevación cultural por la obsesión, que entiendo perfectamente, de la defensa del credo, el cual, por supuesto, encarnaba en personas concretas. En este sentido, la gran

ventaja del principio del *libre examen* se perdió, ahí sí tendría caso la crítica. Lo que aportaba el *libre examen* en la fluidez mental, en el desarrollo intelectual y en la individualización extrema de la experiencia religiosa dentro de una comunidad, se perdió. El *libre examen* incluía características culturales de apuntalamiento, de desarrollo intelectual, que no se dieron más. Y es en este momento en el que se pierde la gran ventaja del *libre examen*, cuando empieza la atrofia del protestantismo mexicano, explicable, como ya lo señalamos anteriormente, por las condiciones de persecución que padecieron por décadas.

En este contexto, no podemos juzgar a secas al protestantismo mexicano. La historia de este protestantismo es doble, es la historia de una doctrina de Reforma que se propaga y es la historia de la Iglesia católica y de las maneras que elige para aplastar a los disidentes. Si uno aísla la historia del protestantismo simplemente no lo entiende. Esta historia es la de la lucha desde una fe vivida muy comunitaria y acríticamente (la fe de los protestantes), contra una fe vivida como un aplastamiento de la disidencia (la fe de los católicos).

Por otro lado, distingo en el panorama cultural protestante a cinco generaciones. La primera generación, y en este sentido las investigaciones de Jean-Pierre Bastian han sido muy importantes, luchó por defender la legitimidad de su creencia. Esto es fundamental. Creer que lo que uno está viviendo teológica y dogmáticamente es legítimo, es un primer punto de partida. Y a eso se oponía una tradición de siglos, se oponía, sobre todo, en el medio mexicano, la impensabilidad de ser protestante. En ese contexto, no era pensable ni concebible serlo. Los primeros que se hacen protestantes son aquellos con la suficiente autonomía mental, y que tienen, además, la Constitución de 1857 a sus espaldas. Esta Constitución, con los años, permite hacer concebible la disidencia religiosa en México. La discusión sobre la tolerancia o la intolerancia que se da en 1857 reverbera 30 años después, y le da el primer espacio al protestantismo.

La segunda generación, que tiene que ver con la Revolución mexicana, lucha por contener los poderes de la intolerancia y

hace del anticlericalismo su espacio de libertades. Porque denunciar el fanatismo y proclamar la racionalidad de la fe de quien denuncia, representa un avance importante. Es así de simple, aunque no así de esquemático. Porque el anticlericalismo es, en su momento, una defensa de los Derechos Humanos. Hoy día, con todo este amasiato Estado-Iglesia católica, se quiere presentar al anticlericalismo como una fuerza negativa. Y esto no es cierto. El anticlericalismo en México cumplió durante mucho tiempo funciones muy importantes de indagación, de creación y ampliación de espacios de libertad y de contención de la política brutal de exterminio de los Derechos Humanos. Esto duró hasta 1956 o 1957, y la última expresión, ya disminuida, es el ya mencionado Comité Evangélico de Defensa.

Una tercera generación, después de estas experiencias, se retira al exilio interior —si así podemos llamarlo—, del autoritarismo en las Iglesias y el “miedo” a la política. “La política contaminada” —afirmaban muchos—, la política destruye y hay que alejarnos de ella, ésa era la consigna. Incluso, si había que denunciar atrocidades y delitos sufridos, se recurría a la oración y no a los medios jurídicos. Al respecto, no tengo problemas en aceptar la efectividad de la oración, pero jurídicamente no es suficiente. Este comportamiento de los evangélicos evita que un medio social, ya de por sí predisposto en contra, entienda lo que es la persecución religiosa y los delitos en que incurren quienes la promueven.

Ubico la cuarta generación, y no por pequeña menos representativa, en la que elige creer en la izquierda, precisamente en el momento que la izquierda vive una agonía dogmática, rutinaria y burocratizada. Quienes la conforman aceptan acríticamente la Teología de la Liberación; declaran que Cuba es el país de las libertades, adoptan esquemas que están bien en Solentiname (Nicaragua) pero que no funcionan en las comunidades protestantes, y hacen de ese dogmatismo una manera de reforzar el empobrecimiento cultural ya existente. Al dogmatismo original le agregan el dogmatismo que sustraen de una experiencia izquierdista —por otra parte, la más interesada en probar que el

protestantismo es una opción ilegítima que pone en peligro la cultura nacional. Con esto cayeron en enredos metafísicos: apoyaban a quienes los denunciaban como punta de lanza del imperialismo norteamericano y agradecían a éstos la valentía con que los denunciaban; en ningún momento tomaban en consideración la realidad que se estaba viviendo. Y la realidad que se estaba viviendo era una mistificación grosera de lo que se llamaba —y se sigue llamando hoy día— la cultura nacional: un elevar el guadalupanismo a condición intrínseca de lo mexicano. En esos años, se hizo del guadalupanismo una variante muy domesticada de la Teología de la Liberación. Ése fue un momento de confusión en algunas comunidades protestantes que, espero, haya terminado definitivamente.

Recuerdo una mesa redonda, en el Museo Nacional de Antropología, donde dos participantes protestantes se dedicaron a denunciar a los protestantes porque atacaban a la cultura nacional. Yo dije: “Bueno sí, pero desde dónde están hablando ustedes”. Más parecía que lo hacían desde el deseo de ser aceptados como “revolucionarios” por una izquierda crítica al protestantismo.

Finalmente, una quinta generación es un poco más crítica hoy día; con nuevas inquietudes y ganas de participar nacionalmente (aunque no es un fenómeno generalizado). Esto significa un cambio muy importante en algunos sectores del protestantismo, ya que representa un salto mental y cultural que debe ser valorado. En la actualidad hay interés por la historia, por hablar desde una corriente, desde una actitud cuya validación es su persistencia.

Quiero terminar subrayando el hecho de que el protestantismo es legítimo porque ha persistido legalmente. Acrecenta su legitimidad porque la diferencia ya es legítima y cada vez más aceptada socialmente; aunque para llegar a este punto el protestantismo ha pasado por una batalla muy larga. Finalmente, la sociedad tendrá que convencerse de lo evidente: la diferencia es el sustento de la pluralidad en todos los ámbitos de la vida social.

“ACÚSOME, PADRE, DE FOMENTAR LA TOLERANCIA”*

Carlos Monsiváis

A fines del siglo XX, un acercamiento a los vínculos entre religión y cultura lleva entre otras cosas a observar:

1. Los equilibrios y los desequilibrios, los encuentros y los desencuentros, los enfrentamientos y las reconciliaciones que se dan entre la religión y los procesos secularizadores.

2. El crecimiento, los retrocesos, las derrotas y el avance irreversible de la tolerancia.

3. Los lazos tiránicos entre creencias y modos de vida (el caso de los fundamentalismos, que hacen de lo religioso su equivalente de la “selección de los mejores”).

4. La transformación de la fe en acto de solidaridad (el caso, digamos, del humanismo cristiano).

5. La relación de la persona con lo trascendente y el sentido de trascendencia. Desde una perspectiva estrictamente religiosa esta relación es lo primordial.

* * *

En México, en el siglo XIX, la descristianización, entendida ésta como pérdida comunicable o declarable de la fe, resulta imposible. Una prueba extrema: el escándalo que en 1830 provocó Ignacio Ramírez al iniciar su discurso de ingreso a la Academia de Letrán, con la frase tormentosa: “No hay Dios. Los seres y la naturaleza se sostienen por sí mismos”, afirmación tan pro-

* Ponencia presentada en el Seminario Internacional “El Factor Religioso en México. Tendencias y Cambios hacia el Siglo XXI”. México, INAH/Flacso-México/CEREM, junio, 1993.

vocadora que todavía en 1948 Diego Rivera se vio obligado a borrarla del papel que acompaña a la figura de Ramírez en el mural *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*. A lo largo del siglo XIX el ateísmo es impensable porque moral es sinónimo de *formación católica*. Los liberales —y esta batalla ideológica falta por reconocérseles— intentan, con éxito no menospreciable, separar a la moral cristiana de la política eclesiástica; de alguna manera, hacer de la fe un asunto individual y manejar su anticlericalismo en función pregonada de su cristianismo. Son, aseguran, anticlericales por su apego al cristianismo primitivo. Fuera de Ramírez, los demás se declaran creyentes, y con gran frecuencia guadalupanos, y hacen radicar su laicismo en la separación de poderes: “Al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”.

El laicismo de los liberales del siglo XIX y de los revolucionarios de la primera mitad del siglo XX quiere extender algunas ventajas de lo público a lo privado, y necesita independizar del dogma la esfera de lo público. Lo que luego se llamará “exigencias del desarrollo” rige a la estrategia cultural que incluye, en primer término, a la educación laica —la garantía del saber moderno— y, también, a la separación Iglesia —entonces sólo concebible en singular— y Estado, a la ley del divorcio, la libertad de cultos y de conciencia, etcétera. Al respecto, liberales y revolucionarios expresan con claridad su objetivo: crear, con leyes y la vigilancia de su cumplimiento —hasta donde es posible— las condiciones culturales del avance nacional, eliminar los pesos muertos de la religión (el fanatismo, la censura omnipresente, la obsesión teocrática) del ámbito de la conciencia nacional. Y la lucha desnuda y feroz por el poder entre el Estado y las fuerzas que la Iglesia católica encabeza y desata se resuelve en favor del Estado que, oficialmente desfanatizador, incurre también en el fanatismo represivo, lo que durante más de una década, en el periodo en que se implanta la inverosímil educación socialista, oscurece el sentido de lo secular.

En la enseñanza se reafirma la división de lo privado y lo público, las distancias entre el Estado y quienes se adjudican la

representación de la familia. Lo antirreligioso desaparece con rapidez (“Soy creyente” afirmó en 1940 el Presidente Manuel Ávila Camacho), pero la sociedad tardó en asumir el respeto a la diversidad, no sólo por las dimensiones opresivas de la fe todavía, en los años cincuentas, “prácticamente única” (y su definición casi indiscutida de “moral y buenas costumbres”), sino porque a los gobiernos, en rigor, no les concierne la suerte de las minorías, y la izquierda marxista se atiene a la definición mezquina y cerrada de “identidad nacional”.

* * *

Entre nosotros, el afán teocrático tarda en desaparecer, y todavía a principios del siglo XX —léase la admirable descripción de Agustín Yáñez en *Al filo del agua*— retiene zonas del país, se opone con ira —a veces armada— a la libertad de creencias, sojuzga desde el confesionario y niega las realidades del instinto en nombre de la moral. (Al marxismo, que se presenta como religión alternativa, se le combate muy ostentosamente por su “la religión es el opio del pueblo” y su ataque a la propiedad privada, pero quizá a la derecha le resulte más temible, por ubicua, la divulgación freudiana, que notifica la existencia compleja del cuerpo, ese enemigo del control de las costumbres.)

En el siglo XX la cultura patriarcal se bifurca. Por un lado, la Iglesia católica se jacta, no sin motivo, de su influencia sobre las mujeres, convencidas de su carácter de vestales de la tradición y de sus responsabilidades como correa transmisora de la fe (vigilar y castigar), y, por el otro, el Estado o, mejor, los gobernantes, no conciben la realidad de mujeres concretas, y sólo ven a las esclavas dóciles de la voluntad eclesiástica, a las beatas, a las solteronas. Y su derecho al voto se retrasa hasta 1953, cuando el gobierno de Adolfo Ruiz Cortines se convence de que los curas ya no deciden mecánicamente la actitud política de las mujeres.

Es asunto de la industria y de la educación el cambio perceptible. Se acelera la feminización de la economía, se incrementa crecientemente la presencia femenina en los centros de enseñanza media y superior, en algo ceden las fortalezas del machismo

exclusivista y, *last but not least*, los medios masivos presentan de modo convincente otras versiones de las mujeres. Y, de manera a la vez inesperada y previsible, la explosión demográfica trastoca los presupuestos de la vida en familia, incluso en sociedades tan “familiaristas” como la mexicana. La sociedad de masas, sin paradoja alguna, ahoga gran parte de los sentimientos y las prácticas comunitarias, y en el horizonte urbano (hoy 70% de la población) y crecientemente en el rural desaparece un cometido clásico de la religión, el darle continuidad a un mundo de significados que, al distribuirse individualmente, le dan un sentido último a la vida social. Sin embargo, el control cultural persiste al amparo de un machismo que le adjudica a las mujeres, “en función del temperamento y el tiempo disponible”, la tarea de practicar la fe, transmitirla en el hogar y proteger a la “moral y las buenas costumbres”. Y hay un candado: la negativa absoluta a la despenalización y la legalización del aborto, ciertamente el tema más difícil moralmente hablando. Con esto, lo que es en sí mismo un hecho dramático se vuelve todavía más devastador al condenarse a los cientos de miles que abortan cada año en México a riesgos con frecuencia mortales, a las humillaciones y a la sordidez extrema. Todo a nombre de la imposición violenta de una visión del mundo sobre una sociedad laica.

* * *

Ya por 1970 (por poner cualquier fecha) es evidente la hegemonía cultural de la secularización, que, aquí como en todas partes, sitúa a la religión en el espacio primordial para los creyentes, pero ya no para la sociedad. Los núcleos tradicionalistas se rehúsan a aceptar que el país católico es un país laico y, algo aún más perverso, un país donde se ejerce efectivamente la libertad de creencias. En 1952 el arzobispo Luis María Martínez convocó a una suerte de “Guerra Santa” contra los infieles, de consecuencias mortíferas, y en los setentas, con motivo del crecimiento de las “sectas” (descripción psicológica que, al objetivarse, se convierte en un llamado a la burla, la persecución, el desalojo, el linchamiento) el llamado se recrudece.

El anacronismo empeñado en detener el tiempo se escinde en anhelos de construir el Reino de Dios sobre la Tierra y en la cruzada de exterminio de herejes. En el primer caso, el ejemplo más notable es la metamorfosis de un pueblo de Michoacán a partir de los años setentas, que deviene en la Nueva Jerusalén, el experimento milenarista guiado por los traductores de los deseos de la virgen del Rosario, Papá Nabor y María de Jesús, que instalan las prácticas devocionales en el centro de la vida cotidiana. En el segundo caso, además de los ataques a protestantes, recuérdese el episodio criminal de agosto de 1968, en San Miguel Canoa, Puebla, cuando el cura Enrique Meza Pérez (jamás detenido o llevado a declarar) exhorta al pueblo a proteger su fe contra la invasión de “comunistas, violadores de mujeres que vienen a incendiar las cosechas”, descripción que permite el linchamiento de cuatro excursionistas de la Universidad Autónoma de Puebla y el asesinato, a machetazos, del campesino que los alojaba.

* * *

Un avance de la sociedad plural o, si se quiere, una etapa previa a la plena aceptación de las diferencias, es no ver en la tolerancia, es decir, en la disparidad de criterios, a la gran conjura contra la familia, el pueblo y la patria. Entender lo anterior, tan simple como parezca, es el resultado de un largo proceso con altos costos en vidas y forcejeos obstinados, todavía hoy con asesinatos y serios agravios a los Derechos Humanos de por medio, y contra la diversidad, juzgada por ser un atentado contra la “identidad nacional”, perversión moral, acción de “moscas” y “lobos rapaces”, para acudir a las expresiones del que fuera representante del Vaticano en México, Girolamo Prigione.

¿A qué teme la jerarquía católica? A un fenómeno de estos tiempos, omnipresente en América Latina: la ola de conversiones, otra de las características del vínculo actual entre religión y cultura, si por religión entendemos esta vez el eje espiritual del modo de vida, y por cultura la visión del mundo. En este orden de cosas, la conversión masiva se da en un contexto donde la

idea del pecado y las intimidaciones del infierno ya no actúan en la vida cotidiana, regida más bien por el ateísmo práctico (dominante, según expresan los obispos católicos, que anuncian con insistencia la evangelización del país). El fenómeno de la conversión es muy complejo y variado como para describirlo en unas líneas, pero tiene que ver, sin duda, con la falta de sentido profundo de la vida y la disponibilidad del ánimo para adoptar otra creencia. ¿A qué se convierte la gente? A numerosas variantes del cristianismo (en especial al pentecostalismo y a su expresión católica, el movimiento carismático); a las confesiones paraprotestantes (en especial a los testigos de Jehová y los mormones); al infinito del esoterismo (de los cursos por correspondencia de los rosacruces, a las creencias aztequistas); al Espiritualismo Trinitario Mariano; a los credos de la armonía cósmica, y a las creencias más urbanas que divinas, como la astrología computarizada.

En el fondo de las conversiones, lo que ordena o esencializa la experiencia es la reelaboración de recuerdos y sentimientos: las sensaciones de vacío vital, la certidumbre de la miseria moral, la necesidad de funciones distintas, el sentimiento de culpa que busca concretarse y redimirse, la ansiedad de paz interior (algo que cada quien determina), la desinformación cultural y religiosa, la experiencia dramática, el camino a Damasco inesperado (“Saulo, Saulo, ¿por qué hasta el día de hoy no sabías siquiera de mi existencia?”), la nostalgia del lazo comunitario. La existencia se justifica de nuevo al reorientarse su intencionalidad.

En materia de variedades de la experiencia religiosa, cada persona es la norma mientras las leyes así lo decidan. Pero este nuevo mapa de las convicciones *normaliza* algo básico: la vivencia de lo distinto, indispensable en el universo multicultural de hoy. Pensemos lo que pensemos de la fe del vecino, no tenemos, la mayor parte de las veces, ocasión de concretar en actos nuestra discrepancia (si la hay) y tal aprendizaje de la tolerancia, aún dificultosa en pueblos o religiones, es un gran salto cultural. Para cada uno, sus verdades o su verdad podrán seguir siendo abso-

lutas, pero las verdades absolutas de uno y de otro ya admiten la coexistencia pacífica, y este vecindario de los dogmas diversos declara el trato civilizado entre las religiones y la cultura.

* * *

El catolicismo es, ciertamente, la religión mayoritaria de México (las cifras varían considerablemente, el hecho es innegable). ¿Pero cuál es la cultura católica hoy perceptible? En el siglo XIX todo era cultura católica, y las innovaciones debían traducirse según las formas y los signos de la cultura católica. Los héroes son santos laicos (con milagrería adjunta), la Patria es una virgen que, vuelta sentimiento de entrega y sacrificio, esplende en las causas y se aparece en las batallas; la estética es consecuencia de la ética; la creencia es el horizonte de visibilidad de los valores, y decir “confiésome padre” es entablar negociaciones para salvar a la esencia (el alma mortal) de su siempre desdichada contingencia (la conducta). Y una minoría notable, cuyo impulso dura hasta la primera mitad del siglo XX, prosigue con los estudios humanistas de los jesuitas del siglo XVIII; rescata obras maestras del pasado; crea grandes bibliotecas privadas; se opone al arrasamiento del pasado arquitectónico. Son conservadores y recalitrantes, pero, culturalmente hablando, es extraordinaria su defensa de la tradición.

Esta corriente es, creo, lo mejor de una cultura. “Antes —afirma Octavio Paz— los católicos se aislaron... desde la mitad del siglo pasado los católicos se automarginaron. Sólo los poetas como López Velarde —tal vez nuestro mejor poeta— se atrevieron a ser católicos”. Y, también, se propusieron hermanar creencias y obra, y hacer estética a partir de los vislumbramientos de la fe. Además de López Velarde, es preciso mencionar a Alfredo Placencia, Francisco González de León, Carlos Pellicer y los hermanos Méndez Plancarte. Es el espacio de la *Suave Patria*, la emoción de la unidad de fe y vida (de sensaciones y vivencias) rescatada perennemente en el poema, la grandeza del idioma al servicio de la experiencia religiosa (y viceversa). Escribe González de León:

Liturgia que lo canta,
 fe que lo eterniza,
 sol que lo abrillanta,
 luna que lo melancoliza:
 ¡de mi pueblo aquel Templo Parroquial!
 Con el atrio nemoroso tras el férreo barandal.
 De "Parroquial"

Escribe Alfredo Placencia, un cura de pueblo:

Así te ves mejor, crucificado.
 Bien quisieras herir, pero no puedes.
 Quien acertó a ponerte en este estado
 no hizo cosa mejor. Que así te quedes.
 De "Ciego Dios"

Escribe Carlos Pellicer:

Haz que tenga piedad de ti, Dios Mío.
 Huérfano de mi amor, callas y esperas
 en cuántas y andrajosas primaveras,
 me viste arder buscando un atavío.

Hoy se está recuperando la historia del pensamiento y de la cultura católicos, del arte novohispano a la condensación del universo en catecismos, al tiempo que se indaga en la historia, ya más que centenaria, del protestantismo mexicano. Raíz formativa, el catolicismo ha producido incontables logros estéticos, personajes ejemplares, tradiciones memorables y, ahora, ejemplos de entrega comunitaria. Y, también, no ha sido escaso en fenómenos de represión, censura (las incursiones de Acción Católica para "adecentar la provincia"), intolerancia, vanidad del atraso, preguntas del padre Ripalda. Como sea, la historia cultural de México necesitará tomar muy en cuenta un elemento fundamental, ahora que la mayoría de las marginaciones culturales se van extinguiendo por el efecto nivelador e integrador de la pluralidad.

Entre 1910 y 1940 el catolicismo fue cultura de resistencia, y el sentimiento religioso —como lo prueba Jean Meyer en sus acercamientos a la cristiada y al sinarquismo— es, en sí mismo, la defensa acérrima de una cultura (las tradiciones, la obediencia a uno solo de los poderes, la negativa a la secularización, la protección del patrimonio agrario). No reduzco el universo católico de México a la cristiada y al sinarquismo, desde luego, pero estos movimientos son polos definitorios, tanto en su apasionamiento sacrificial (su abundancia de mártires) como en su vehemente intolerancia (su abundancia de verdugos). Luego de la matanza de sinarquistas en León, en los cuarentas, otra de esas matanzas desaparecidas oficialmente, la cultura católica se volvió sectorial y la secularización la hizo a un lado.

* * *

Para el teólogo católico alemán Johannes B. Metz, el defecto más serio en la teología moderna es su “privatización”, el envío de Dios y la religión al mundo subjetivo, interno de la persona. Para él la gran tarea es “desprivatizar” la fe, liberar la religión de la subjetividad, exigirle a la teología que reclame su papel político, puesto que todo ser humano es *homo religiosus* y *homo politicus*, y separarlos es un acto antinatural que produce una suerte de esquizofrenia en el individuo, junto con la trivialización de la fe y al dejar a la sociedad en manos de los más empedernidos buscadores del poder. Lo que Metz propone lo intenta cumplir la Teología de la Liberación, un movimiento hoy hecho a un lado por el conservadurismo dominante.

¿Pero qué es hoy el *homo religiosus* y qué es, en épocas del abuso del término, lo religioso?

EL FACTOR RELIGIOSO EN LAS EXPULSIONES DE NO CATÓLICOS EN CHIAPAS*

Carlos Martínez García

Hace 30 años iniciaron los actos de violento hostigamiento contra los creyentes evangélicos indígenas en Los Altos de Chiapas, particularmente en el municipio de San Juan Chamula y poblaciones cercanas a éste. Aunque los agredidos han llevado un registro de los ataques y expulsiones de que han sido objeto, su situación no ha movilizado amplia solidaridad entre Organizaciones No Gubernamentales, intelectuales y la opinión pública. Incluso, se puede afirmar que sus mismos compañeros de creencias, evangélicos agrupados en muy variadas denominaciones y organismos en otras partes del estado y del país, tampoco han externado apoyos importantes y permanentes a los protestantes chiapanecos expulsados de sus comunidades de origen por quienes los consideran un peligro para la cohesión étnica.

NÚMERO DE EXPULSADOS Y JUSTIFICACIONES DEL HECHO

Existen diversos cálculos acerca de cuántos indígenas evangélicos han sido desarraigados de sus poblados a la fuerza. Algunas fuentes hablan de 15 o 20 mil,¹ y datan el inicio de las ex-

* Una primera versión de este trabajo se presentó en el “XI Encuentro Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos”. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2-5 de diciembre de 1997.

¹ Cf. Memoria de las Audiencias Públicas sobre las Expulsiones Indígenas y el Respeto a las Culturas, Costumbres y Tradiciones de esos Pueblos, y Manuela Cantón Delgado, “Las expulsiones indígenas en Los Altos de Chiapas: algo más que un problema de cambio religioso”, p. 148.

pulsiones a mediados de la década de los setentas.² Por su parte, organizaciones de los mismos afectados daban a finales de 1993 la cifra de 33,531 expulsados, para entonces reubicados en “aproximadamente 36 colonias localizadas en los municipios de San Cristóbal [de Las Casas] y Teopisca”.³ Fechan el comienzo de los desarraigos violentos a finales de los sesentas. En este último recuento se dice que en “casi todos los municipios de Los Altos ha habido expulsiones de evangélicos”. Incluso, tomando como cierta la cifra menor de desterrados, hace mucho tiempo que el problema debió llamar la atención de personajes y organismos defensores de los Derechos Humanos.

La primera vez que los representantes de los chamulas evangélicos expulsados trataron de llamar la atención nacional hacia su problema fue en 1985. El 25 de julio de ese año, en el Hemiciclo a Juárez, y no en el Zócalo o frente a Los Pinos, anunciaron que realizarían un plantón a la entrada del Palacio Nacional, para pedir la intervención del Presidente Miguel de la Madrid en la solución de la grave situación en la que estaban inmersos. En una carta dirigida al titular del Poder Ejecutivo le hacían saber las condiciones cotidianas de su involuntario exilio en la antigua capital de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas: “[...] para los que vivimos en la ciudad de San Cristóbal nuestras vidas han cambiado, nuestro trabajo es diferente, hoy somos trabajadores que vivimos del salario muchas veces abajo de lo que marca la ley y luego no hay trabajo... Nuestras mujeres hacen y venden artesanías... pero luego son molestadas por los trabajadores del Ayuntamiento por ser indias y les cobran el derecho de piso aunque no vendan nada”.⁴ En la presidencia de la República no les hicieron caso, como tampoco les prestaron atención en otras instancias de la sociedad política.

² Gaspar Morquecho Escamilla, “Veinte años de expulsiones en Los Altos de Chiapas”, en *Cuadernos Agrarios*, núms. 8-9.

³ Juan Rico, “San Juan Chamula y las expulsiones de evangélicos: datos estadísticos, de ubicación, economía, religión y política”, en *Comunión*, núm. 9, pp. 7-9.

⁴ Rosa Rojas, *Chiapas, la paz violenta*, pp. 109-110.

Uno de los principales problemas al que se enfrentan los expulsados para hacerse escuchar, y entender, por un sector amplio de la población que no comparte sus creencias religiosas, es precisamente la naturaleza de la fe que los indígenas evangélicos profesan. Una fe que es considerada extraña y hasta peligrosa para las comunidades tradicionales. En éstas, uno de sus rasgos constitutivos es la homogeneidad cultural, con lo religioso como una parte fundamental de su identidad. Por eso, cuando en 1992 se intentó encontrarle una salida negociada al problema de las expulsiones,⁵ la parte integrista y defensora de la cohesión comunitaria expuso que la disidencia religiosa no debía ser tolerada en las poblaciones que se identificaban mayoritariamente con una expresión religiosa determinada, el “catolicismo de la costumbre”. Fue el diputado local Mariano López Gómez, procedente de San Juan Chamula, y señalado él mismo como expulsador de evangélicos, quien presentó una iniciativa en la que se proponía darle estatus legal a los destierros forzosos:

Cuando alguno o algunos integrantes de la comunidad se resistan al acatamiento de lo dispuesto en esta ley y sistemáticamente o de manera evidente decida no respetar las lenguas, dialectos o culturas en sus expresiones de costumbres y tradiciones, se entenderá como su disposición de no pertenecer a la comunidad... [esta actitud] se sancionará con la pérdida de la calidad de miembros de la comunidad y la consecuente obligación para los infractores de dejar de pertenecer a ella y trasladar fuera de esa jurisdicción su domicilio y actividades laborales.⁶

Una postura parecida, aunque más diluida y matizada con argumentos antropológicos, es la que encontramos en investigadores como Andrés Fábregas Puig y Enrique Marroquín. El primero sostiene que la actitud religioso-política de los chamulas

⁵ En la Audiencia Pública convocada por el Honorable Congreso del Estado de Chiapas, que tuvo lugar en San Cristóbal de Las Casas, los días 22 y 23 de abril, participaron 45 ponentes, entre abogados, autoridades tradicionalistas indígenas, intelectuales y representantes de los expulsados.

⁶ R. Rojas, *op. cit.*, pp. 117-118.

evangélicos “lejos de debilitar esa estructura [caciquil y supuestamente homogénea] y romper con ella, ha provocado su reforzamiento, sirviendo a los propósitos de la estructura local de poder, una de las más consolidadas en el campo chiapaneco”.⁷ Más adelante argumenta que:

No se trata de defender a la estructura local de poder, sino de *entenderla* para darse cuenta que el éxito del poder está asociado a que puedan garantizar la permanencia de la cultura que, además, no es inmóvil... ¿No viola Derechos Humanos el predicador de cualquier religión que llega hasta la casa de uno a decirle que está equivocado?, ¿con qué derecho?; no violan Derechos Humanos los que ejercen la presión psicológica para evitar el acceso a la escuela, a la cultura contemporánea en general?; ¿no constituye, acaso, una violación a los Derechos Humanos el que se fuerce a comunidades enteras a alienarse de su propia historia y sus entornos, cambiando los nombres ancestrales de pueblos, cerros, montañas, lagos, etcétera, que hoy se llaman Jordán, Betania, Jericó, Jerusalem, Getsemaní, etcétera?

La invitación a entender las reacciones de los defensores de la tradición niega el derecho a disentir de ella, además de culpabilizar a los conversos a otros credos religiosos de los males que padecen por parte de los tradicionalistas. Por otra parte, equiparar las palizas y expulsiones contra los protestantes, que el mismo Fábregas Puig reconoce que tienen lugar en Chamula, con la violación a los Derechos Humanos en que supuestamente incurrían los predicadores de “cualquier religión” cuando van de casa en casa compartiendo su mensaje religioso, es una comparación desigual porque no es lo mismo ser agredido físicamente que molestado en su domicilio con un mensaje que no se desea escuchar. Para mí no queda claro a qué se refiere Andrés Fábregas cuando dice que los credos no católicos fuerzan “a comunidades enteras a alienarse de su propia historia y sus entornos”. ¿De qué manera las obligan? Se pasa por alto el dere-

⁷ Andrés Fábregas Puig, “Entre la religión y la costumbre”, en *México Indígena*, núm. 23, p. 10.

cho que tienen las comunidades e individuos a reciclar sus referentes histórico culturales, construyendo nuevos horizontes de su pasado, presente y futuro. En lo que toca a cambiarle o ponerle nuevo nombre a sitios y lugares, esto sucede con todos los grupos que buscan otros significados distintos a los tradicionales, y realizan la práctica tanto los católicos identificados con la pastoral del obispo Samuel Ruiz (recordemos el éxodo, predominantemente tzeltal, a la selva Lacandona), como los evangélicos que migran hacia tierras nuevas en busca de mayores libertades religiosas. Bien dice Fábregas Puig que *rebautizar* a los poblados fue un sistema que “usaron los cafeticultores alemanes en el Soconusco y, por supuesto, los castellanos durante la Colonia”. Pero otra vez se hace un símil peligroso, porque no son lo mismo los cafeticultores alemanes y los colonizadores españoles, ambos motivados por razones de dominio político y económico, que empobrecidos indígenas que buscan mejores condiciones de vida.

Aunque haciendo referencia a otro estado, Oaxaca, Enrique Marroquín sigue las mismas pautas hermenéuticas que Andrés Fábregas para el caso de Chamula. Desglosando los conflictos religiosos entre 1975 y 1992, el investigador constata:

Lo primero que salta a la vista al analizar los conflictos es la saña de la represión a que dan lugar. Además de los golpes e injurias, la agresión alcanza muchas veces a los bienes, de modo que las consecuencias son casas apedreadas o incendiadas, daños al templo, parcelas abandonadas en plena producción o arrebatadas a su legítimo dueño... En otras ocasiones se priva a los no católicos de algunos servicios públicos, tales como el agua potable, la tramitación de sus asuntos jurídicos, el acceso al molino del nixtamal, a la tienda de Conasupo o al transporte del pueblo. En el caso de los testigos de Jehová, los afectados son los niños, expulsados de la escuela o sometidos a castigos, como lavar los excusados.⁸

⁸ Enrique Marroquín, “Los protestantes en Oaxaca: ¿persecución o resistencia cultural?”, en Gilberto Giménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, p. 108.

De la descripción de los ataques Marroquín pasa a la interpretación del porqué suceden, y es aquí donde, después de algunos malabares antropológicos, termina por justificar las conductas de los que defienden su cultura tradicional.

Para empezar, sostiene que los perseguidos interpretan su situación “como signo apocalíptico del fin de los tiempos y como señal de predestinación, a ejemplo de los primeros mártires cristianos”. Seguramente una línea interpretativa presente entre los hostigados está en concordancia con una visión apocalíptica. Pero que no es la generalidad entre protestantes y testigos de Jehová lo demuestra el hecho de que ambos, cada vez con más frecuencia, recurren a las autoridades para que les garanticen su derecho a la libertad de cultos, consagrado por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Esta actitud de autoconcebirse como ciudadanos con derechos está muy lejos de la que busca achacarles Marroquín, que consiste en ver la persecución como una parte consustancial e irremediable de su adscripción a una nueva fe.

Primero los considera apocalípticos y después provocadores de su propia desgracia. “A veces da la impresión de que el conflicto se provocase deliberadamente, conforme a la estrategia tradicional de la no violencia, pues las mismas vejaciones de que son objeto les permiten recurrir al gobierno, y su intervención les resulta ventajosa para su consolidación. Los protestantes escriben a autoridades de todo nivel, de la agencia del Ministerio Público local hasta el Gobernador, la Secretaría de Gobernación e incluso al mismo Presidente de la República”. No lo dice así, pero pareciera que Marroquín señala a los perseguidos de apocalípticos inconsecuentes, porque no aguantan los ataques como verdaderos mártires, sino que cometen la cuasi atrocidad de recurrir a las instancias responsables de hacer valer las leyes.

Para hacer entendibles las reacciones de los tradicionalistas, Enrique Marroquín habla de que es necesario comprender su violencia como resultado de una resistencia cultural. El problema es que esa resistencia tiene lugar contra otros indígenas que también tienen derecho a reproducir su nueva cultura, que, por

otra parte, no desecha en su totalidad a la anterior sino que la tamiza mediante su actual referente de identidad. Por lo tanto, no toda resistencia cultural es válida, sobre todo cuando se enfoca negando los derechos de otros y otras que al interior de una misma comunidad buscan negociar su permanencia con la mayoría tradicional. Es entonces cuando la cohesión comunitaria tiene que descansar en otras bases que no sean ineluctablemente las de una sola religión, sino sobre el derecho a la diferencia y el común respeto entre las pluralidades existentes.

EL EZLN Y LOS EXPULSADOS

El problema de las expulsiones de indígenas protestantes comenzó a recibir más atención cuando el alzamiento del EZLN hizo que la situación de Chiapas, en general, se convirtiera en asunto nacional e internacional. Los líderes de los expulsados consideraron que su situación debería ser incorporada en el pliego a presentar por los zapatistas al comisionado Manuel Camacho Solís. Fue así que en una carta, del 15 de febrero de 1994, dirigida al subcomandante Marcos, los evangélicos le pidieron que su caso tuviera cabida en la agenda de las negociaciones con el gobierno federal, que iniciarían el 20 de febrero. Demandaban atención en lugar de que “se [nos] ignore o se nos deje fuera de las negociaciones de nuestro grave problema de las expulsiones indígenas de los municipios de Zinacantán, Chamula, Mitontic, etcétera”.⁹ La respuesta de Marcos está fechada dos días después de la misiva de los protestantes, quien les escribió a nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN:

Recibimos su carta del 15 de febrero de 1994. Con honor grande recibimos sus palabras de ustedes, reciban ustedes nuestra humilde palabra con verdad.

⁹ Fotocopia, p. 1.

Desde hace varios días el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN se reunió para hacer el pliego de exigencias que hará al supremo gobierno. Desde entonces, los compañeros del CCRI-CG del EZLN, analizó que es grande la injusticia que vive en los corazones de los caciques y que es verdad que los hombres y mujeres todos merecen libertad y respeto a su pensamiento y creencia.

Por esto, la exigencia del retorno incondicional de todos los expulsados a sus legítimas tierras y el castigo a los que oprimen a su misma raza y desangran a sus hermanos aparece en lugar importante en nuestras demandas y en el camino de justicia y verdad que habrá de nacer de nuestra muerte.

Su voz de ustedes, hermanos, y la de todos los expulsados hablará en nuestra voz. Los hombres y mujeres todos tienen derecho a la libertad, a la justicia y a la democracia. Cuando logremos esto, el mundo será mundo y no esta larga cadena de injusticias que ata y oprime a nuestra historia. ¡Salud hermanos expulsados! ¡Su exigencia de justicia y respeto es nuestra exigencia!¹⁰

La causa de los expulsados fue integrada al documento de demandas zapatistas del 1 de marzo, el tema se encuentra en el punto vigésimo octavo. Poco a poco, el asunto se fue diluyendo, hasta que el mismo está ausente en los *Acuerdos de San Andrés*. Según el subcomandante Marcos, el EZLN pensaba recuperar el tópico en las negociaciones que se verificarían con el gobierno en la Mesa 3 (Bienestar y desarrollo),¹¹ pero la ruptura del diálogo entre las partes empezó a perfilarse desde el 2 de mayo de 1996, cuando en Tuxtla Gutiérrez se dictó sentencia a Javier Elorriaga Berdegú y Sebastián Entzin Gómez,¹² por 13 y seis años de prisión, respectivamente. Esto fue tomado por el EZLN como una provocación y un golpe definitivo al proceso

¹⁰ EZLN, *Documentos y comunicados*, p. 157.

¹¹ *La Jornada*. México, 2 de julio de 1996, p. 12.

¹² Capturados el 10 de febrero de 1995, cuando en una incursión policiaca y militar el gobierno buscó aprehender a los dirigentes zapatistas. Elorriaga y Entzin fueron acusados de portación ilegal de armas de fuego, sedición, motín, asonada y terrorismo. Todo esto, supuestamente, como integrantes del EZLN.

de paz. Así, quedó temporalmente cancelada la posibilidad de que el tema de los expulsados fuera discutido en una instancia de atención nacional.

EL FACTOR RELIGIOSO EN LAS EXPULSIONES

El estudio, desde las ciencias sociales, del fenómeno de las expulsiones en Los Altos, y más recientemente en el norte de Chiapas, es un tema que ha ido creciendo en el interés de los investigadores. Existe un cúmulo importante de estudios que explican el porqué las comunidades reaccionan desterrando a quienes no comparten las creencias religiosas dominantes. Por ejemplo, María Isabel Pérez Enríquez¹³ hace un recorrido por la historia económica y social chiapaneca, y elabora un resumen acerca de las distintas posiciones teóricas en sociología de la religión, pero aunque el centro de su pesquisa son las expulsiones en tres municipios alteños, dedica poco espacio a estudiar la disidencia religiosa como detonante en los hostigamientos y persecuciones que enfrentan los evangélicos, mormones y testigos de Jehová. Si bien es cierto que esta autora, por su trabajo de campo, concluye que el “desencadenamiento de los fenómenos expulsores se da directamente por causas religiosas, aun cuando paralelamente en esos conflictos existan otro tipo de problemáticas...”,¹⁴ la profundización en cómo se dan los enfrentamientos y la fuerza que tiene como sentido de vida lo religioso para los indígenas quedan subsumidos de alguna manera a lo político y económico.

Por su parte, Gabriela Robledo¹⁵ asevera que la conversión masiva de los chamulas al protestantismo “responde más a motivaciones de carácter sociológico que teológico, pues constituye

¹³ María Isabel Pérez Enríquez, *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de Los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larráinzar y Chamula*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 264.

¹⁵ Gabriela Robledo Hernández, *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*.

una afirmación de autonomía cultural en el campo religioso, y generalmente preceden a insurrecciones sociales y políticas”. No cabe duda de que las conversiones tienen un marco social y cultural, no se dan en el vacío socio-histórico, pero en el caso de las conversiones en San Juan Chamula es fundamental darle a lo religioso el lugar que le corresponde como aglutinante. Si bien es cierto, como afirma Robledo, que el movimiento religioso disidente “responde a una situación de crisis y fisura que afecta a la sociedad indígena contemporánea”, habría que explorar si no fue la filtración de nuevas nociones religiosas la que inició la crisis de un modelo que era incuestionable y que se reproducía sin grandes dificultades hasta antes de la presencia de los evangélicos. Es decir, el protestantismo vino a ser una alternativa en una sociedad sin alternativas, que del terreno religioso se fue ampliando hacia las disidencias políticas y económicas. Me pregunto, ¿no fue la disidencia religiosa la ruptura inicial, la que posibilitó resquebrajamientos en otras áreas de la sociedad chamula?

En distintos momentos de su trabajo Gabriela Robledo capta bien el factor religioso como el motivo de las expulsiones de protestantes y católicos afines a la diócesis presidida por el obispo Samuel Ruiz García. Describe las penalidades de los expulsados y los problemas de su asentamiento en distintos lugares en la periferia de San Cristóbal de Las Casas. También reporta las transformaciones culturales en las colonias de expulsados y da cabida a voces de ellos, lo que nos permite entender mejor la percepción que los mismos desplazados tienen de las causas que los llevaron a tener que salir obligatoriamente de sus tierras.

Más recientemente, la investigadora Manuela Cantón Delgado ha explicado las expulsiones de San Juan Chamula como resultado de la amenaza de los conversos a las confesiones de origen evangélico y paracristianas al sistema de “las prácticas tradicionales-sincréticas del llamado catolicismo popular (‘costumbre’), y el cambio de ellas por “prácticas y discursos procedentes de organizaciones de filiación protestante”.¹⁶ Pero también

¹⁶ M. Cantón Delgado, *op. cit.*, p. 157.

presenta el conflicto como una “pugna básica entre poseedores y desposeídos, que los medios de comunicación y los propios interesados tratan de presentar como una lucha entre católicos y protestantes”;¹⁷ es decir, una y otra parte estarían encubriendo el verdadero motivo, económico, de sus diferencias. Es cierto que existen componentes económicos en el problema de las expulsiones, sin embargo, éstos son un desprendimiento de la identidad religiosa elegida por los actores enfrentados en el conflicto. La conversión al evangelicalismo y otras confesiones no católicas, imbuje a los indígenas de una conciencia económica distinta a la que tenían cuando compartían la fe hegemónica. Esto es algo que notamos en nuestros propios estudios de campo, pero que hace falta investigar más sistemáticamente para ver qué tipo de relación existe entre la nueva adscripción religiosa y los hábitos de producción y consumo en los conversos evangélicos, mormones y testigos de Jehová.

En otro campo, el de la sexualidad y los hábitos reproductivos, también contamos con indicios claros de que los convertidos al protestantismo implementan una ética diferente a la generalizada entre los indígenas católicos. El pastor tzotzil presbiteriano, Felipe Hernández Arias,¹⁸ se ha dado a la tarea de difundir entre los congregantes que atiende en distintas comunidades, ya que es un pastor itinerante, que la virilidad no depende del número de hijos que un hombre pueda procrear, que hay lugar para el goce en las relaciones sexuales entre esposos y que la planificación familiar es aprobada por la Biblia. Incluso él y un grupo de paramédicos indígenas, también evangélicos, han logrado vencer las reticencias de un número significativo de varones para que acepten hacerse la vasectomía. Éste es otro tema que, igualmente, habría que investigar, para ver qué incidencia tienen las nuevas prácticas sexuales en la atracción de otros posibles candidatos a incorporarse a congregaciones como en las que tra-

¹⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹⁸ Felipe Hernández Arias, “La importancia de la planificación familiar para los indígenas”, manuscrito.

baja Hernández Arias. Pero creo que sería una exageración, o reduccionismo, decir que la gente se convierte a los grupos evangélicos en las zonas indígenas porque quiere tener menos hijos o busca fundamentalmente una mejor posición económica.

Si para el caso de una institución como la Iglesia católica, tan interesada en los asuntos *mundanos* y la influencia que sobre ellos puedan tener los dirigentes eclesiales, Roberto Blancarte ha llamado la atención a no descuidar las “motivaciones espirituales” que condicionan su ética política y social,¹⁹ con mayor razón se debe dar atención al discurso religioso de agrupaciones como las evangélicas y paraevangélicas caracterizadas por colocar en el centro de sus preocupaciones los principios religiosos. Y esta atención tiene que ser especialmente aguda cuando el tópico de investigación se relaciona con la conducta social de grupos indígenas, en quienes lo más importante es su credo religioso y la vivencia cotidiana del mismo. Es a este aspecto al que, por distintas razones, se ha prestado atención insuficiente por parte de los científicos sociales. Una excepción es el trabajo de Patricia Fortuny,²⁰ en el que se ocupa de tratar de entender y describir el papel de la conversión a credos no católicos y el lugar que tiene durante el proceso el descubrimiento de una nueva religiosidad por parte de los nuevos adherentes.

Los mayores avances en la investigación se han dado en el estudio de las condiciones sociales, históricas y culturales en las que se da la conversión a prácticas religiosas por una parte significativa de una población aparentemente monolítica en el campo de la fe. Un estudio de reciente aparición²¹ describe ampliamente el contexto social en el que se está dando la mutación religiosa en América Latina. Por una parte, si bien el autor dice que “en las comunidades indígenas, lo religioso y lo político se

¹⁹ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, p. 15.

²⁰ Patricia Fortuny Loret de Mola, “Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos”, en Elio Masferrer Kan, comp., *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*.

²¹ Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*.

encuentran mezclados, y las fiestas religiosas son un factor determinante de la reproducción social”, y agrega más adelante: “En un universo no secularizado, lo religioso endógeno es portador de una ruptura más nítida que las mediaciones partidistas, que son percibidas como unas estructuras no indias”;²² por la otra, en la obra casi no aparece una descripción del corpus propiamente religioso que por miles atrae cada día a los latinoamericanos a las filas de confesiones no católicas.

Las observaciones que Scott Mainwaring ha hecho en su estudio sobre la autonomía de las concepciones religiosas como condicionante de las posturas políticas en el catolicismo romano posterior a la Conferencia del Episcopado Latinoamericano después de su reunión en Puebla (1979), también pueden explicar el lugar que tiene la nueva identidad religiosa en la construcción de posicionamientos ético-políticos en los conversos al evangelicalismo en las áreas indígenas de Chiapas. De acuerdo con Mainwaring la “religión puede ser una poderosa fuerza en determinar la orientación política, frecuentemente incluso más poderosa que la clase social”.²³ Si esto es así, entonces tendríamos que dar mayor relieve a conocer con más detalle el contenido de las creencias teológicas de los evangélicos chiapanecos, que tienen tres décadas enfrentando la violencia simbólica y física de sus coterráneos tradicionalistas.

EL EVANGELICALISMO MEXICANO

En términos generales, y por su origen histórico, el protestantismo que se asentó en nuestro país es el mismo que llegó a América Latina, el que Míguez Bonino²⁴ denomina uno de “rostro

²² *Ibid.*, pp. 108-115.

²³ Cit. Por Samuel Escobar Aguirre, “The Promise and Precariousness of Latin American Protestantism”, en Daniel R. Miller, ed., *Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America*, p. 25.

²⁴ José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*.

evangélico”. Sus características pueden resumirse en: 1) Un enfoque, tanto devocional como teológico, en la persona de Jesucristo, especialmente su muerte en la cruz. 2) La identificación de las Escrituras como la autoridad final en materias de espiritualidad, doctrina y ética. 3) Un énfasis en la conversión o en un “nuevo nacimiento” como experiencia religiosa que produce cambio de vida. 4) Una preocupación por compartir la fe con otros, especialmente a través del evangelismo (puntos tomados de McGrath).²⁵ El evangelicalismo latinoamericano, en opinión de uno de sus representantes contemporáneos más prolíficos, es heredero de la Reforma protestante del siglo XVI; de la radicalización de este movimiento en su vertiente anabautista;²⁶ del avivamiento espiritual y misionero del siglo XVIII, encabezado por John Wesley y que dio origen al metodismo; del pietismo, que buscaba renovar el luteranismo que se había anquilosado; del puritanismo inglés, y de los esfuerzos misioneros disidentes del Congreso de Edimburgo de 1910. Esta reunión fue un cónclave de las iglesias protestantes para planificar la obra misionera en

²⁵ Alister McGrath, *A Passion for Truth. The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, p. 22.

²⁶ La postura anabautista se refiere “al tipo de Iglesia que bautiza creyentes adultos, pone énfasis en la separación Iglesia y Estado, coloca la autoridad de la Escritura en abierta contradicción con la autoridad de la tradición y desarrolla un estilo de vida que contrasta con el de la sociedad ambiente. Aunque la palabra *anabautista* se usa específicamente para ciertos grupos que sostuvieron esos principios en la Europa del siglo XVI (el ala radical de la Reforma), la forma de ser anabautista vino a ser la forma de ser de la mayoría de los evangélicos latinoamericanos. Reconociendo las diferencias en cuanto al bautismo o al estilo de vida personal, lo que creemos es que las Iglesias evangélicas ocuparon en la sociedad latinoamericana un papel de grupos contestatarios de la Iglesia oficial, de minorías críticas, que al igual que otros grupos sociales buscaban abrir al futuro una sociedad cerrada y medieval, marcada todavía por el feudalismo. Los anabautistas asumían su posición de minorías con un fuerte sentido de misión, no con un sentimiento de inferioridad. Incluso, utilizaban la noción bíblica de ‘remanente’, de resto fiel por medio del cual Dios podía cumplir su voluntad de cambio en el mundo. Y esta misma esperanza entusiasmada caracterizaba a los evangélicos de las primeras generaciones en América Latina”, véase S. Escobar Aguirre, “Qué significa ser evangélico hoy”, en *Misión*, vol. 1, núm. 1, marzo-junio, 1982, p. 17.

todo el mundo. Ahí la mayoría decidió que América Latina no era tierra de misión, dado que el continente ya había sido cristianizado por la Iglesia católica. Un grupo se opuso a tal resolución y decidió organizar un encuentro especial para decidir cómo incrementar la presencia misionera en Latinoamérica. Así tuvo su origen el Congreso de Acción Cristiana, que se realizó en Panamá en 1916.

Por distintas razones y transformaciones paulatinas del perfil del protestantismo misionero presente en Latinoamérica desde la segunda mitad del siglo XIX, para el año del Congreso de Panamá ese movimiento se identificaba mayormente con el evangelicalismo que enfatizaba la conversión personal y una ética divergente de la que prevalecía en su entorno.²⁷ El cónclave misionero fue una oportunidad para evaluar la presencia protestante en el continente, sus alcances y su futuro. Su duración (del 10 al 20 de febrero) permitió que los delegados pudieran plantearse con cierta profundidad las tareas a desarrollar para alcanzar una mayor expansión del protestantismo.²⁸ Un integrante de la delegación mexicana en Panamá, el tabasqueño José Coffin Sánchez, tendría unos años después un papel preponderante en la organización de los diversos núcleos evangélicos que se habían asentado por la extensa geografía de Chiapas en las primeras tres décadas del siglo XX.²⁹

Esta muy apretada síntesis histórica refleja que para entender los rasgos distintivos del protestantismo mexicano es necesario conocer que su *ethos* le viene de unas posturas teológicas de fuertes raigambres conversionistas. Tal afirmación es todavía más evidente en el evangelicalismo que se fue expandiendo en Chiapas a partir de finales de los cincuentas. En 1930 el porcentaje que a nivel nacional se declaraba protestante ascendió a 0.78%; un número similar encontramos en Chiapas, 0.74%. Para

²⁷ J. Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 46.

²⁸ Juan Kessler y Wilton M. Nelson, "Panamá 1916 y su impacto sobre el protestantismo latinoamericano", en *Oaxtepec* 1978.

²⁹ Hugo Esponda, *El presbiterianismo en Chiapas, orígenes y desarrollo*.

1960 el porcentaje se había casi sextuplicado en Chiapas, y duplicado en el país.³⁰ La brecha porcentual se acrecentó en 1990, año en que el Censo reportó 4.9% de población protestante/evangélica en la República, y en Chiapas un promedio estatal de 17%. Pero si desagregamos los números por municipio el crecimiento del evangelicalismo en varios municipios de Los Altos y el norte chiapaneco es sorprendente, sobre todo si tenemos en cuenta que en la mayoría de esas poblaciones la presencia evangélica no tiene más de cuatro o cinco décadas.³¹ La geografía de la descatolización, o evangelicalización si se quiere, arroja en municipios mayoritariamente indígenas las siguientes cifras: en Tenejapa 33.8% de protestantes; Oxchuc, 36.4%; Chenalhó, 19.7%; Pantelhó, 20.0%; Chilón, 30.6%; Palenque, 25.4%; Sabanilla, 37.2%; Salto de Agua, 37.1%; Tila, 19.8%; Tumbalá, 45.0%, y Yajalón, 19.4%.³²

LO RELIGIOSO COMO ELEMENTO DE RESISTENCIA Y AFIRMACIÓN EN UN CONTEXTO HOSTIL

A pesar de todo tipo de presiones que buscan hacer que el converso evangélico indígena regrese al redil del que sus ancestros

³⁰ Gilberto Giménez, *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*.

³¹ Cronológicamente, la presencia inicial de evangélicos en algunas partes de Los Altos coincide con la consagración de Samuel Ruiz García como obispo de San Cristóbal de Las Casas, que tuvo lugar el 25 de enero de 1960. Para un recuento del ambiente político, social y eclesial en el que se da el inicio de la labor pastoral del obispo Ruiz, véase Carlos Fazio, *Samuel Ruiz, el caminante*, p. 67.

³² Actualización de cifras. El Censo General de Población y Vivienda de 2000 reporta 19.2% de protestantes/evangélicos en Chiapas. Cabe mencionar que en este porcentaje adscribo a los integrantes de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que el Censo equivocadamente puso en el rubro de Iglesias bíblicas no evangélicas. En lo que respecta a los municipios de Tenejapa, Oxchuc, Chenalhó, Pantelhó, Chilón, Palenque, Sabanilla, Salto de Agua, Tila, Tumbalá y Yajalón los porcentajes respectivos son 40.6, 41.7, 36.4, 30.3, 41.4, 28.4, 43.7, 41.4, 24.8, 51 y 26.1.

habían formado parte de manera natural, la respuesta del nuevo creyente que defiende su opción elegida se refuerza y le inyecta ánimos para confrontar a la tradición. Es en este conflicto de identidades donde podemos palpar tanto los motivos del expulsador como los del disidente. El primero reacciona agresivamente contra la creencia que percibe ilegítima, contraria a los intereses del poblado y falsa. El segundo, el nuevo prosélito evangélico, mormón o testigo de Jehová (entre los tres comparten una muy clara percepción negativa del mundo exterior) no sólo resiste los ataques sino que busca, por distintos medios, reclutar a otros para que se adhieran a su credo.

Como herederos del evangelicalismo *tipo anabautista*, que subraya la incorporación a la Iglesia mediante una profesión de fe y ceremonias bien definidas que convalidan esa experiencia (en la gran mayoría de iglesias evangélicas indígenas se practica el bautizo de adultos), los miembros de este tipo de comunidades entienden que entre ellos y la fe tradicional, o la impulsada por la Diócesis de San Cristóbal, existen diferencias teológicas que no se pueden conciliar. Por el otro lado, en la parte expulsadora se considera normal acosar a quienes se tiene como ajenos a la comunidad por haber adoptado una práctica religiosa extraña a la historia del poblado. Cuando se analizan las razones de los expulsadores invariablemente nos encontramos entre ellas que es inconcebible, para los tradicionalistas, que se pueda tener fe de otra manera que no sea la culturalmente sancionada por la comunidad y reproducida generacionalmente.

¿Por qué, consciente de las amenazas simbólicas y físicas que podría padecer por convertirse a alguna *secta*, de todas maneras el y la indígena de Los Altos y el norte de Chiapas asume los riesgos y hasta los interpreta como señales de la verdad de su fe? Los ataques de quienes antes eran sus compañeros los internaliza como una prueba de que el camino que ha elegido es el correcto, esa oposición le motiva a internarse más decididamente en el conocimiento y la práctica del credo estigmatizado.

De los muchos ejemplos que de persecuciones contra los evangélicos podríamos citar en el caso de Chiapas, elegimos el

del municipio de Oxchuc a finales de los años cuarentas del siglo XX.³³ Por la combinación de los esfuerzos de dos misioneras, Mariana Slocum y Florence Gerdel, y el activismo de los primeros indígenas convertidos al presbiterianismo comenzó a extenderse en distintos poblados. Las autoridades tradicionales de Oxchuc acusaron a las dos mujeres ante el jefe del Departamento de Asuntos Indígenas de que su grupo se estaba preparando para quemar “los santos del templo católico”; también las señalaron de ser hombres disfrazados de mujeres y de antropofagia. Francisco Gómez Sánchez (primer creyente evangélico en la zona) tuvo que ir a la oficina de Asuntos Indígenas, en San Cristóbal de Las Casas, para responder a las acusaciones. Sostuvo que la nueva creencia del grupo identificado con las misioneras estaba repercutiendo en otras prácticas —no ingestión de bebidas embriagantes ni consumo de cigarros— y respeto a los que tenían otras creencias religiosas. De su encuentro con el funcionario el creyente tzeltal regresó a su comunidad con la idea de que no era delito ser evangélico, lo que alentó a sus correligionarios y reforzó la convicción de que si sus esfuerzos evangelizadores eran hostigados podían defenderse tanto en términos religiosos (argumentación basada en el Nuevo Testamento, particularmente en el libro de Hechos), como con instrumentos legales que amparaban la libertad de cultos.

Cuando la defensa legal no funcionó, por negligencia de las autoridades municipales y/o estatales, a los presbiterianos de Oxchuc los mantuvo firmes en su postura la convicción de su fe y la noción de que el sufrimiento no debía desbordarse en ataques contra sus perseguidores. En ese episodio y en otros semejantes en tiempos recientes hay una línea de resistencia a la hostilidad que se explica mediante un fuerte compromiso religioso. La intensidad con que los indígenas viven su nueva fe debe entenderse, en primer lugar, como una potenciación de algo que ya

³³ H. Esponda, *op. cit.*, pp. 261-263.

conocían en su cultura: el papel central de lo religioso tanto en lo personal como en lo colectivo. Es decir, aunque el converso rompe con los hábitos y deidades que antes eran de su devoción, de todas maneras el fuerte sentido de lo religioso permanece y se revitaliza, pero ahora orientado a la nueva fe descubierta.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que los grupos con mayores éxitos en su expansión entre los indígenas son aquellos que al mismo tiempo demandan de sus miembros un compromiso radical, que se manifiesta, entre otras cosas, en la externalización de experiencias extáticas, prácticas de lo que llaman *sanidad divina*, y una diferenciación ética con “los del mundo”. Una variante distinta de conversión es la de los seguidores de la línea eclesiológica impulsada por el obispo Samuel Ruiz, quienes transitan del catolicismo tradicional hacia una fe de profundas expresiones políticas nucleadas por un nuevo discurso religioso que se identifica con la Teología de la Liberación.

La manera en que los indígenas se convierten a cultos no católicos, si bien no determina fatalmente el compromiso posterior que asumen con el credo, sí contribuye a captar mejor por qué están dispuestos a soportar el ostracismo a que los relegan los seguidores de la fe tradicional. La conversión “implica, pues, una transformación radical de la identidad y la orientación vital”,³⁴ y “al mismo tiempo supone el tránsito de un universo discursivo a otro”.³⁵

³⁴ Cit. Por Joan Prat, *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, p. 105.

³⁵ “En esta misma línea, Rambo... destaca que los cambios en el comportamiento y en la cognición de los conversos son fundamentales en cualquier proceso de conversión, mientras que Travisano... define el mismo proceso como una ‘reorganización radical de la identidad, del sentido y de la vida’. Max Heirich, por último, insiste en una idea similar al señalar que convertirse supone ‘un cambio de sentido de la realidad profunda’. Asimismo, éstos y otros autores anglosajones distinguen claramente entre conversión, incorporación (*recruitment*) y compromiso (*commitment*), conceptos que sólo muy recientemente han comenzado a ser discutidos entre nosotros”. Cit. En *ibid.*, pp. 105-106.

Distintos autores han intentado establecer tipologías de la conversión,³⁶ pero la más completa es la de Lofland y Skonovd.³⁷

Para establecer su tipología, los dos autores tienen en cuenta cinco variables distintas: 1) el grado de presión social que conlleva la conversión; 2) la duración temporal de la experiencia; 3) el nivel de excitación implícito durante el proceso; 4) el tono o contenido afectivo del mismo, y 5) el nivel de participación en la doctrina. La combinación de estas variables les permite distinguir seis formas de conversión: intelectual, mística, experimental, afectiva, revivificadora (*revivalist*) y coercitiva.³⁸

Dada la pentecostalización en general del campo religioso, los conversos indígenas experimentan la conversión, en su mayoría, como un hecho místico. Aunque en Los Altos y el norte de Chiapas la mayoría de los evangélicos son presbiterianos (el presbiterianismo clásico es contrario a las manifestaciones de corte pentecostal), por los testimonios que hemos recogido entre ellos es posible desprender que en muchos casos su conversión fue súbita, a través de una experiencia mística o de lo que narran como haber sido sanados divinamente. Otro tipo de conversión se da, en la misma zona, entre los testigos de Jehová, quienes pacientemente y de forma gradual van trabajando con quienes muestran interés hacia su doctrina. Los testigos poco a poco ganan terreno en la conciencia de sus oyentes; el proceso de ser reconocido como integrante pleno del grupo es relativamente largo, ya que para ser bautizado el candidato requiere “de un promedio de entre tres a seis años de estudios, después de los cuales se someten a un examen de 100 preguntas, y si responden satisfactoriamente, entonces se consideran miembros plenos

³⁶ Entre ellos James Richardson, “The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research”, en *Journal of Scientific Study of Religion*, vol. 24, núm. 2, y Roger A. Strauss, “Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment”, en *Sociology Analysis*, vol. 40, núm. 2.

³⁷ John Lofland y L. N. Skonovd, “Patterns of Conversion”, en Eileen Barker, ed., *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*.

³⁸ Cit. En J. Prat, *op. cit.*

de la comunidad y reciben el bautizo por inmersión. Los testigos son bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”.³⁹ Ambos tipos de conversión, la mística y la gradual, han sido especialmente eficaces en obtener un alto grado de compromiso en la expansión de la fe por parte de los indígenas.

Para el teólogo René Padilla⁴⁰ existe una relación entre el vasto crecimiento de las comunidades protestantes por toda América Latina y los rasgos eclesiológicos subrayados por las mismas en su tarea misionera. Esos rasgos son: la propia naturaleza de la Iglesia (entendida como agrupación voluntaria de creyentes), la endogenidad de la Iglesia (se refiere al enraizamiento en un contexto determinado) y el sacerdocio universal de todos los creyentes (en el que cada quien tiene una tarea que cumplir en la reproducción del credo). Coincidentemente, las Comunidades Eclesiales de Base promovidas por el obispo Samuel Ruiz tienen un paralelismo eclesiológico con los grupos evangélicos que más crecen en Chiapas. Tal vez por eso también han tenido una expansión muy importante, sobre todo en el norte del estado. Un crecimiento motivado por los rasgos citados por Padilla, provee a los convertidos de una noción de ser misioneros divinamente designados para cumplir la tarea encomendada por la institución concebida como la Iglesia verdadera. De ahí la decidida resistencia por parte de las comunidades indígenas protestantes para soportar hostigamiento, expulsiones y asesinatos.

Por cierto que en esta manera de internalizar el sufrimiento como resultado de ser fiel a la fe que se considera verdadera, los indígenas chiapanecos tienen un extraordinario parecido con los anabautistas del siglo XVI.⁴¹ Al igual que éstos, los evangélicos

³⁹ P. Fortuny Loret de Mola, “‘Con ellos aprendí a leer’: una creencia más intelectual que mística”, en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, núm. 114, pp. 47-48.

⁴⁰ René Padilla, “The Ecclesiological Significance of Protestant Growth”, manuscrito.

⁴¹ Cf. George H. Williams, *La Reforma radical*; John Howard Yoder, *Textos escogidos de la Reforma radical*; William R. Estep, *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*; Juan Driver, *La fe en la periferia*

de Chiapas primero rompieron con la religión dominante, la que monopolizaba el *capital simbólico*, y después vertieron esa disidencia al terreno económico, político y cultural. Por eso, sostener, como lo hacen las notas periodísticas, que las expulsiones de creyentes evangélicos se deben a “supuestos motivos religiosos” es regatear al fenómeno la motivación principal del mismo.

En la investigación de las mutaciones sociorreligiosas a veces es difícil distinguir los motivos de la confrontación, y acontece porque mientras para los indígenas las partes integrantes del problema aparecen como un todo, cohesionado por lo religioso, para los observadores externos, con una mentalidad más secularizada, los motivos centrales para explicar la violenta situación siempre son políticos o económicos. Es así porque, desde esta perspectiva, lo religioso necesariamente está subordinado a otros intereses que se consideran de mayor peso en la vida cotidiana de las comunidades indígenas. Pero si en lugar de imponer desde afuera los criterios por los cuáles en las áreas rurales se persigue a quienes abandonan la fe tradicional, se hace un ejercicio de comprensión de cómo conciben el cambio de fe tanto quienes lo experimentan como aquellos que permanecen fieles a la religión ancestral, entonces el factor religioso aparecerá más claramente como una variante explicativa para analizar los conflictos en la redefinición de la identidad en los poblados indígenas de Chiapas.

BIBLIOGRAFÍA

BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

de la historia. Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y Reforma radical. Estos autores definen bien los rasgos distintivos de la Reforma radical.

- CANTÓN DELGADO, Manuela, “Las expulsiones indígenas en Los Altos de Chiapas: algo más que un problema de cambio religioso”, en *Mesoamérica*, núm. 33. [México], junio, 1997, pp. 147-169.
- DRIVER, Juan, *La fe en la periferia de la historia. Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y Reforma radical*. Guatemala, Semilla, 1997.
- ESCOBAR AGUIRRE, Samuel, “Qué significa ser evangélico hoy”, en *Misión*, vol. 1, núm. 1. [Buenos Aires], marzo-junio, 1982, pp. 14-18, 35-39.
- , “The Promise and Precariousness of Latin American Protestantism”, en Daniel R. Miller, ed., *Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America*. Lanham, University Press of America, 1994, pp. 3-35.
- ESPONDA, Hugo, *El presbiterianismo en Chiapas, orígenes y desarrollo*. México, Publicaciones El Faro, 1986.
- ESTEP, William R. *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*. Grand Rapids/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
- EZLN, *Documentos y comunicados*. México, Era, 1994.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés, “Entre la religión y la costumbre”, en *México Indígena*, núm. 23. México, agosto, 1991, pp. 7-12.
- FAZIO, Carlos, *Samuel Ruiz, el caminante*. México, Espasa Calpe, 1994.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia, “‘Con ellos aprendí a leer’: una creencia más intelectual que mística”, en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, núm. 114. Mérida, Yuc., mayo-junio, 1994, pp. 41-62.
- , “Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos”, en Elio Masferrer Kan, comp., *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México, Plaza y Valdés, 1998, pp. 123-151.
- GIMÉNEZ, Gilberto, *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*. México, CIESAS del Sureste, 1988. (Serie: Cuadernos de la Casa Chata, 161)

- HERNÁNDEZ ARIAS, Felipe, "La importancia de la planificación familiar para los indígenas", manuscrito, julio, 1996.
- KESSLER, Juan y Wilton M. Nelson, "Panamá 1916 y su impacto sobre el protestantismo latinoamericano", *Oaxtepec 1978*. San José, Costa Rica, CLAI, 1980.
- LOFLAND, John y L. N. Skonovd, "Patterns of Conversion", en Barker, Eileen, ed., *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*. Macon, Georgia, Mercer University Press, 1983, pp. 1-24.
- MCGRATH, Alister, *A Passion for Truth. The Intellectual Coherence of Evangelicalism*. Illinois, IVP, Downers Grove, 1996.
- MÍGUEZ BONINO, José, *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Grand Rapids/Buenos Aires, Eerdmans Publishing Company/Nueva Creación, 1995.
- MARROQUÍN, Enrique, "Los protestantes en Oaxaca: ¿persecución o resistencia cultural?", en Gilberto Giménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*. México, IFAL/IIS/UNAM, 1996, pp. 103-128.
- Memoria de las Audiencias Públicas sobre las Expulsiones Indígenas y el Respeto a las Culturas, Costumbres y Tradiciones de esos Pueblos, Congreso del Estado de Chiapas, 22-23 de abril de 1992.
- MORQUECHO ESCAMILLA, Gaspar, "Veinte años de expulsiones en Los Altos de Chiapas", en *Cuadernos Agrarios*, núms. 8-9, 1994, pp. 49-57.
- PADILLA, René, "The Ecclesiological Significance of Protestant Growth", manuscrito, 1994.
- PÉREZ ENRÍQUEZ, María Isabel, *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de Los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larráinzar y Chamula*. México, Claves Latinoamericanas, 1994.
- PRAT, Joan, *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona, Ariel, 1997.
- RICHARDSON, James, "The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research", en

Journal of the Scientific Study of Religion, vol. 24, núm. 2, pp. 119-236.

RICO, Juan, "San Juan Chamula y las expulsiones de evangélicos: datos estadísticos, de ubicación, economía, religión y política", en *Comunión*, núm. 9, diciembre, 1993, pp. 7-9.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela, *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*. México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1997.

ROJAS, Rosa, *Chiapas, la paz violenta*. México, Ediciones La Jornada, 1995.

STRAUSS, Roger A., "Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment", en *Sociological Analysis*, vol. 40, núm. 2, pp. 158-165.

WILLIAMS, George H., *La Reforma radical*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

YODER, John Howard, *Textos escogidos de la Reforma radical*. Buenos Aires, La Aurora, 1976.

REPERCUSIONES CULTURALES DE LA REFORMA LUTERANA. ENTREVISTA CON CARLOS MONSIVÁIS*

Carlos Martínez García

De los intelectuales con más influencia en la vida cultural mexicana, Carlos Monsiváis es el único que tiene una formación protestante, hecho que no ha sido aquilatado con la fuerza que debiera por la intelectualidad nacional y la gran mayoría de lectores que tiene el iconoclasta escritor. Para Monsiváis ha sido fundamental una lectura que para los demás escritores del país no ha representado parte central de su educación: la Biblia en la traducción española de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Un testimonio de esta centralidad formativa de los escritos bíblicos lo dejó plasmado en su *Autobiografía*, publicada en 1966. En ella afirma:

Mi verdadero lugar de formación fue la Escuela Dominical. Allí, en el contacto con quienes aceptaban y compartían mis creencias, me dispuse a resistir el escarnio de una primaria oficial donde los niños católicos denostaban a la evidente minoría protestante, siempre representada por mí. Allí, en la Escuela Dominical, también aprendí versículos, muchos versículos de memoria y pude en dos segundos encontrar cualquier cita bíblica. El momento más culminante de mi niñez ocurrió un Domingo de Ramos cuando recité, ida y vuelta contrarreloj, todos los libros de la Biblia en un tiempo récord: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, etcétera, etcétera.

En el mismo sentido, en una entrevista más reciente, Monsiváis vuelve a confesar lo que escribió cuando tenía 28 años (“y no conocía Europa”):

* “Sábado”, supl. de *Uno más Uno*. México, 6 de diciembre de 1997. Versión revisada para la presente publicación.

Entre nosotros, la Biblia no sólo era el fundamento religioso, sino el lazo de unidad, la razón de ser de la familia. Su papel era muy preciso, la fuente del conocimiento y del comportamiento. Para mi madre, la Biblia era el objeto del cual nunca se desprendía. Era feliz cuando daba clases de Escuela Dominical. Era bibliocéntrica, y con frecuencia en una discusión respondía con versículos. Así, cualquier pasión mía por los libros, y la que tengo es considerable, se inició con la Biblia, lo primero que leí, lo que más veces he leído, y en donde he encontrado y matizado ideas para mí imprescindibles.¹

En la Reforma luterana la Biblia fue central, una de las partes integrantes de la tríada que levantó Martín Lutero contra la Iglesia católica, a saber: la sola fe, la sola gracia y la sola Escritura. De esto y otros asuntos relacionados con el tema trata la entrevista que tuvimos con el conocido escritor mexicano.

Carlos, este 31 de octubre se cumplen 480 de que Martín Lutero clavó sus 95 Tesis en Wittemberg. ¿Cuáles crees que son las principales repercusiones culturales de ese hecho que marcó el inicio de la reforma luterana?

En primer lugar, de ese hecho se desprende un culto por la lectura que se inicia, desde luego, con la frecuentación diaria o muy constante de la Biblia. Esto, para mí, es lo determinante. La idea de la consulta personal de la Biblia provocó una adicción a la lectura que se siguió mucho más allá de un libro específico. Esto en un momento en que el saber se había monopolizado y estaba concentrado en unos cuantos sitios y en unos cuantos gremios, y de esos gremios en unas cuantas personas en todo el mundo. De pronto, necesariamente el saber se expande, al convertirse en piedra de toque de la experiencia religiosa la consulta de un libro, la meditación a partir de la lectura. Ésta es, desde luego, la consecuencia cultural más importante. Si lo aplico a mi expe-

¹ Adela Salinas, *Dios y los escritores mexicanos*. México, Nueva Imagen, 1997, p. 95.

riencia personal, desde los seis años, al leer la Biblia, yo estaba haciendo lo provocado, lo estimulado, por el ambiente familiar. El caso de mis compañeros católicos era distinto, porque ahí la lectura ya dependía de su vocación intransferible y no de una situación familiar, puesto que para los católicos la Biblia empezó a ser objeto de estudio en fechas muy recientes y todavía muy localizadamente en las Comunidades Eclesiales de Base.

En segundo lugar, me parece que una de las consecuencias culturales más determinantes es el libre examen. Pues no es sólo la lectura de la Biblia sino las consecuencias que cada persona desprende de esa lectura. El libre examen es una conquista de primer orden en la Reforma y continúa siendo para nosotros una garantía. Todavía a fines del siglo XIX, mucho después de la Reforma luterana, la Iglesia católica se da el lujo de emitir un *Syllabus*² donde condena el libre examen, donde condena la separación Iglesia-Estado, donde condena el pertenecer a otras religiones y donde condena el acercamiento personal a la Biblia. Supongo que ya ahora no lo hacen, y son tan modernos que, incluso recientemente, el Papa ya dijo que la Inquisición era una de las vergüenzas de la Iglesia católica. Supongo que rectificarán —de acuerdo a esta premura, a este sentido de la prisa— lo tocante al libre examen por el año 2560. Éste es el ritmo a que nos tienen acostumbrados. Ya le perdonaron a Darwin su existencia, a Lutero le perdonarán la suya a mediados del próximo milenio.

En un tercer punto de estas ventajas que las Tesis de Lutero trajeron consigo está la democratización del trato religioso. Esto, en un sentido, ya estaba antes de Lutero con toda la experiencia de Jan Hus,³ con el fervor de los anabautistas, y está presente,

² El *Syllabus Errorum* fue promulgado por el Papa Pío IX, en 1864. El documento se refería a lo que Roma consideraba errores de la modernidad, entre otros el libre examen. Texto del *Syllabus* en Gastón García Cantú, *El pensamiento de la reacción mexicana*, t. II. México, UNAM, 1987, pp. 359-371.

³ Jan Hus (1373-1415), reformador checo, promotor de la lectura de la Biblia en la lengua popular. Se opuso a las indulgencias, a las que consideró “tráfico con lo sagrado”. Fue condenado a la hoguera por el Concilio de Constanza.

desde otro punto de vista, con la intolerancia a la que no acaba de renunciar la Iglesia católica; recuérdese el caso de los cátaros⁴ y de los valdenses.⁵ Pero, ciertamente, la Reforma luterana dio paso a una democratización del trato religioso, de la que todavía nos beneficiamos. En contra está la autoridad monolítica, la última palabra de una sola persona, la infalibilidad, el dogma elevado a razón premiosa de ser, la castidad impuesta desde afuera a los sacerdotes, etcétera, etcétera. El que una comunidad religiosa tenga relación directa con su pastor y que las estructuras sean mucho menos represivas y menos autoritarias es algo que le debemos también a la Reforma luterana.

Un cuarto punto, culturalmente hablando, es la mayor relación con la música que se da en las comunidades protestantes. Ciertamente, el gran desarrollo del arte pictórico hasta la Reforma, y todavía después, está del lado de los católicos; pero en el momento en el que cesa la representación de los pasajes sagrados o de la mitología de tema bíblico, con la ausencia de la representación de imágenes en las Iglesias protestantes, se acrecenta el valor de la música como experiencia comunitaria. Esto ahora ha sido copiado o trasladado a la Iglesia católica. Los carismáticos católicos son, en gran medida, una copia de los pentecostales. Éstas son algunas de las resonancias culturales de la Reforma que ahora recuerdo.

Cuando Lutero clava sus tesis está teniendo lugar la Conquista de lo que sería la Nueva España. Los inicios de la Reforma luterana y la conquista de México son hechos que coinciden en el tiempo histórico. Como afirma Octavio Paz, los mexicanos so-

⁴ Grupo cuyas raíces se remontan hasta el siglo III, y que siglos después fueron conocidos en Bulgaria como bogomiles y en Francia como albigenses. El Papa Gregorio IX estableció la Inquisición entre 1231 y 1235 para combatir las herejías de los cátaros, quienes sobrevivieron hasta el siglo XIV, cuando de forma sangrienta la Inquisición los aniquiló.

⁵ Movimiento iniciado por Pedro de Valdo a fines del siglo XII, que buscaba un regreso a la sencillez del Evangelio. Los valdenses fueron condenados como herejes en 1215, por el Cuarto Concilio de Letrán.

mos hijos de la contrarreforma. La reacción antiluterana de Roma y del emperador Carlos V tiene repercusiones en lo que como mexicanos somos. ¿Cuáles dirías tú que son los puntos que todavía están presentes como cuestiones culturales en México, por haber sufrido la imposición de una cierta cultura religiosa y no haber nacido de la fragmentación religiosa que estaba sucediendo en Europa?

Me parece que nosotros tuvimos una edad media llamada virreinato, que significó un atraso histórico terrible. Tenemos que estar muy agradecidos, en particular lo estoy con los liberales de la Reforma y con Benito Juárez, porque de un tajo interrumpieron un proceso de aislamiento del país y exaltación de la contrarreforma. A quien derrota Juárez es a la contrarreforma, representada por el obispo Pelagio de Labastida y Dávalos o por Miramón, o por el conservadurismo que tenía su héroe en Lucas Alamán, etcétera. Todo eso era la contrarreforma, era el odio absoluto a la libertad de creencias. Todavía el debate de 1856, previo a la Constitución del 57, cuando los diputados tenían miedo de pronunciarse por la libertad de cultos, prueba el poder de la contrarreforma sobre las mentes.

Más recientemente, cuando el señor arzobispo Norberto Rivera Carrera ha dicho que al condón lo debe acompañar una leyenda que afirme “este producto es nocivo para la salud”, emplea un exorcismo medieval en contra de un adminículo que probadamente salva vidas. Toda esta visión de un mundo sin crítica, sin libertades, sujeto a la autoridad supuestamente de orden divino de una persona, es un último producto de la contrarreforma. La Iglesia católica mexicana, salvo muy contadas excepciones, se ha atenido al Concilio de Trento⁶ y sus derivaciones. El entusiasmo con que el *Syllabus* es recibido en México en el siglo XIX; el empecinamiento de los jerarcas católicos en guerra de exterminio del hereje (la cristiada); la per-

⁶ El Concilio de Trento (1545-1563) tuvo como objetivo fortalecer a la Iglesia católica frente al decidido avance del protestantismo.

secución inicua a los protestantes en los años cuarentas; la intolerancia que hoy se manifiesta en Chiapas, en Oaxaca, en Hidalgo, contra los protestantes; este combate tan desafortunado contra las “sectas”, esta leyenda que alguien me contó recientemente, que dice: “Si te infectas es por las *sectas*”; todo esto me demuestra que el catolicismo mexicano se nutrió de la contrarreforma y aún no se decide a desprenderse de esa rigidez, de esa separación del mundo.

Entre los años treinta y sesenta en los templos católicos se vendían unos folletos editados por EVC (El Verdadero Católico) y redactados por Germán Herrasti y Pedro Vázquez Cisneros, aunque simplemente aparecían firmados por EVC. Allí uno puede encontrar la mentalidad de la contrarreforma, con leyendas tan fastuosas como: “A mi hija en edad de contraer matrimonio mil veces muerta antes que casada con un masón, diez mil veces muerta antes que casada con un divorciado”. En ellos, los elogios de la pureza son absolutamente irracionales y aparece la idea de la masturbación como provocadora de daños mentales irreversibles. Todos los signos de la mentalidad oscurantista, y lo que le trajo a los países conquistados por España el que en esa nación se viviese tan plenamente la contrarreforma y que Ignacio de Loyola⁷ fuese el gran paladín de la causa antihierética, fue la sumisión brutal de muchos gobiernos.

Todavía en Colombia, donde no hubo reforma liberal, en 1930 el país oficialmente se dedica al Sagrado Corazón de Jesús. Es algo increíble pensar que en ese año cualquier país haya sido dedicado al Sagrado Corazón, e incluso que esté plasmado en la Constitución. Una negación tan brutal de la libertad de cultos como la que se dio en Colombia, Perú o Argentina tiene muchísimo que ver con el espíritu contrarreformista. El miedo y el odio a la diferencia que se inicia con el libre examen son feroces.

Te voy a leer ahora una copla antiprottestante difundida en colegios privados de Colombia en los años treinta: “Si te en-

⁷ Ignacio de Loyola (1491-1556), fundador de la Sociedad de Jesús, cuyos integrantes son mejor conocidos como jesuitas.

cuentras con un protestante, / que mentiras te viene a enseñar, / a bañarlo en la pila al instante, / que muchísima falta le hará”. Esto es suave en relación a lo que verdaderamente acontecía: los linchamientos, los pastores arrastrados a cabeza de silla, los templos quemados, los asesinatos. Todavía en los años ochentas en México, en Oaxaca, por 1981 o 1982, a un protestante y a su familia se les acorralaba en una cueva y allí se les ahumaba como a zorras; finalmente, se mataba al jefe de familia. ¡Todo esto en 1981! Pensar en las consecuencias de la mentalidad contrarreformista, hoy concretada en los pronunciamientos de Norberto Rivera, es imaginarse lo que fue el infierno, sobre todo en las provincias, para aquellos que no profesaban la fe oficial.

Con respecto a los “hijos de Lutero” en México, ¿cuáles son las contribuciones que esa presencia tiene en nuestra sociedad?

Hay —y esto jamás se dice— una contribución muy sólida en materia de ejemplaridad de vidas que no se ostenta como tal. En el comportamiento de muchísimos protestantes —no estoy diciendo que en la mayoría— se da un compromiso con la creencia religiosa, que se traduce en un tipo de vida distinto. No en balde son numerosas las mujeres indígenas que insisten en la conversión de sus maridos al protestantismo o a grupos paraprotestantes, porque sienten que eso los aleja del alcoholismo, del patrimonialismo sexual, de esa cultura del machismo brutal y homicida. Creo que la mayor contribución es la búsqueda de congruencia entre lo que se cree religiosamente y lo que se vive. Otra contribución, ya no tan importante ni mucho menos, es el espíritu laico que para mi gusto se ha desaprovechado en las comunidades protestantes. Siendo una de las claves de su conducta social, lo han abandonado por miedo o por inhibiciones, o por, de alguna manera, interiorizar el mensaje que los expulsa de la nación.

¿Qué implicaba ser protestante en los años de tu infancia, de tu adolescencia, ser identificado como “hijo de Lutero”? ¿Se usa-

ba esta expresión? ¿Cómo se vivía el ser parte de una franca minoría en una sociedad como la que has descrito, con una mentalidad de la contrarreforma?

Bueno, decirme “hijo de Lutero” habría significado ya un grado de información cultural que no existía. Lo más común era ser llamado “aleluya”, hereje. Protestante sí, pero cuando se le vinculaba a esos chistes tan formidables, tan demostrativos del ingenio de la contrarreforma, del tipo “Papá me voy a hacer prostituta. ¡Pero cómo te atreves! Sí, prostituta. Ah bueno, es que me espanté porque escuché *protestante*”. Ese chiste, que me lo repitieron en la primaria unas 100 veces, te daba idea de lo que pasaba en las ciudades, y en la ciudad de México, con todo siempre más abierta. Y en la ciudad de México, además, en un momento en que había una decisión estatal de imponer el laicismo. Ya me puedo imaginar lo que era en la provincia. Continuamente a mi casa llegaban relatos de pastores asesinados, de iglesias quemadas. Eso fue una referencia continua de mi infancia. Lo que resentía yo personalmente no era mucho, eran chistes (además, los mismos, porque no había mucha variedad). Te los dicen tanto que acabas ya casi adoptando los chistes en tu contra, acabas llevándolos al Registro Civil para hacerlos parte de tu familia. La vez número 100 que me dijeron lo de prostituta y protestante ya ni siquiera fingí una sonrisa, sentí ternura, sentí esa calidez del recuerdo de infancia. Era una tontería tan mayúscula, que no te podía afectar. En algunas ocasiones, muy pocas, me dejaban de invitar a casas porque las madres se escandalizaban de que un protestante fuese amigo de su hijo, pero no más.

Lo otro sí, la sensación de minoría era muy fuerte, porque te hacía dudar de tu racionalidad última, cuando esa racionalidad última era tan combatida por todo lo que te rodeaba. Y entonces mi reacción fue típicamente cultural: me dediqué a burlarme de la estupidez de los que me agredían por mis creencias, diciéndoles: bueno, las tuyas “no cantan mal las rancheras”. Todas esas *apariciones* y todo eso de besarle la mano al cura, todas esas irracionalidades observadas me permitían una respuesta. No te

estoy hablando de la aparición de la virgen de Guadalupe, que finalmente era un hecho fundador de la nacionalidad o de lo que se quiera. Te estoy hablando de los cientos de apariciones que también entonces se daban: “estuve de vacaciones en tal lado y allí se apareció una virgen en un árbol”; “estuve en tal otra parte y se apareció la virgen en una casa y allí hay que dar limosna”. Todo este mundo de las apariciones como mercadotecnia se daba ya entonces pródigamente, como se dio en el siglo XIX, y como en el virreinato, donde las reliquias fueron objeto de tan intensa transacción, que en su momento parecían como valores en la Bolsa. Acercarme a esto, desde el punto de vista de la defensa de quien no quería ser aplastado por sus convicciones, me sirvió muchísimo. Pero pienso que mi caso es atípico; no por otra cosa, sino porque yo leía, y en ese momento el protestantismo mexicano no tenía la práctica de la lectura —ahora se está volviendo a ella. Cuando entró la industrialización con fuerza, y cuando el país se modernizó de golpe, entre los protestantes la lectura disminuyó. Ésa fue mi experiencia de infancia y adolescencia.

Lutero también escribió himnos, ¿te recuerda algo, o qué te evoca “Castillo fuerte es nuestro Dios”?

Bueno, me gusta mucho, pero me gusta menos que “Firmes y adelante”.⁸ Para mi generación, “Firmes y adelante” era el himno de batalla, no “Castillo fuerte...”; éste tenía una resonancia de otro tipo, sin el despliegue de Sullivan, que convierte a “Firmes y adelante” en pieza de resistencia de los sentimientos épicos del protestantismo. El himno atribuido a Lutero, en cambio, que en un momento dado se llama “El himno de cuna de Lutero”, el villancico, ése sí tiene para mí una resonancia sentimental extraordinaria. En inglés se llama “A way in a manger”, y en español la letra dice: “Escucha mi niño, te voy a contar, / la historia más dulce que hubiera jamás. / Quisiera en tu almita esta

⁸ Himno compuesto por Arthur S. Sullivan.

historia grabar, / la historia que el tiempo hace amar más y más”. No es de Lutero, pero se le atribuyó durante tanto tiempo que para mí lo es, y su resonancia emotiva es muy fuerte.

Como alguien que te está preguntando sobre Martín Lutero, también quiero que hablemos de la otra faceta del reformador, la de alguien que en ciertos momentos llegó a ser inconsecuente, como algunos de sus críticos, especialmente los de raíz anabautista, le señalaron. Lutero había pedido la tolerancia y la libertad cuando estaba iniciando su movimiento; después, cuando triunfó, en algunas partes defendió el uso de la espada contra quienes considera “herejes”, como en el caso de la Guerra de los campesinos en Alemania.⁹

Este conocimiento yo ya lo tuve en mi adolescencia, no antes. Antes, para mí, Lutero era la gran figura, como lo era Calvino,¹⁰ como lo era el almirante Coligny,¹¹ como lo era Teodoro de Beza,¹² como lo era Zuinglio.¹³ Era un reconocimiento acrítico. Yo tenía que conservar esa imagen de los reformadores como una coraza mental, tenía que atribuirles excelencia para no verme tan disminuido. Ya después cambié, y toda esa relación de

⁹ Movimiento que se dio entre 1524-1525, y que en su mejor momento contó con 300 mil campesinos levantados en armas. Lutero escribió un opúsculo de título elocuente para descalificar la causa de los insurrectos: *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos*.

¹⁰ Juan Calvino (1509-1564), reformador francés y autor muy prolífico, cuya obra *Institución de la religión cristiana* apareció por primera vez en 1536. La edición definitiva data de 1559. La Iglesia presbiteriana y la Iglesia reformada son las herederas directas de la teología calvinista.

¹¹ Gaspard de Coligny (1519-1572), dirigente de los hugonotes (calvinistas franceses). Murió asesinado en París a manos de milicianos católicos, junto con miles de protestantes, en la sangrienta Noche de San Bartolomé.

¹² Teodoro de Beza (1519-1605) fue el sucesor de Juan Calvino en Ginebra.

¹³ Ulrico Zuinglio (1485-1531), reformador suizo que fue seguidor de Lutero, pero que a partir de la disputa que ambos sostuvieron en el Concilio de Marburgo (1529) sobre la presencia de Cristo en la eucaristía decidió seguir por su lado y tomó distancia del teólogo alemán.

Lutero con los príncipes alemanes ciertamente me desencantó en grado sumo, así como su actuación en la Guerra de los campesinos. No deja de parecerme una suave reivindicación de una etapa histórica el que un poblado en Chiapas se llame Thomas Münzer,¹⁴ en homenaje a ese reformador radical. Seguramente se debe a que alguien leyó el libro de Ernst Bloch¹⁵ en el seminario y decidió, en un momento dado, como tributo a Münzer, ponerle su nombre a un pueblo de los indígenas expulsados.

Por último, Carlos, ¿qué textos de Lutero recuerdas haber leído y que para ti hayan sido muy significativos?

Lo leí siempre en antologías, sobre todo las que publicaba la editorial La Aurora, en Buenos Aires, me fueron muy útiles. Por otra parte, hay una frase de Lutero que me sigue pareciendo muy notable, la de “¡Aquí permanezco!”¹⁶ (que da título al excelente libro, *Here I stand*, de Roland Bainton¹⁷ sobre Lutero). Esta es una de las grandes frases que le significó a la humanidad cam-

¹⁴ Estuvo presente en la disputa teológica de Leipzig, 1519, en la que Martín Lutero lo impresionó y ganó para su causa. Después se radicalizó y desarrolló una teología de la revolución social que puso en práctica como líder de la Guerra de los campesinos.

¹⁵ Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

¹⁶ Durante la sesión del 18 de abril de 1521 de la Dieta de Worms, después de extensos cuestionamientos al disidente alemán y defensa de éste, el examinador Eck exigió una respuesta clara: “Os pregunto, Martín, —y responded sencillamente y sin cuernos—: ¿repudiáis o no vuestros libros y los errores que contienen?” Lutero replicó: “Puesto que Vuestra Majestad [Carlos V] y vuestros señores desean una respuesta simple, responderé sin cuernos y sin dientes. A menos que se me convenza con las Escrituras y la mera razón no acepto la autoridad de papas y concilios pues, se han contradicho entre sí; mi conciencia es cautiva de la Palabra de Dios. No puedo retractarme y no me retractaré de nada, pues ir contra la conciencia no es justo ni seguro. Dios me ayude. Amén”. Fue entonces cuando dijo en alemán la frase “Hier stehe ich”. (“¡Aquí estoy!”, en el sentido de no retroceder y reafirmar sus creencias.)

¹⁷ Existe una traducción al español publicada con el título *Lutero*. Buenos Aires-México, Sudamericana-Hermes, 1978, 485 pp.

bios importantísimos. A pesar de todas mis críticas a muchísimos aspectos de la actuación histórica de Lutero, esa sola frase, esa actitud, esa determinación en Wittenberg y en Worms me llevan a considerarlo una de las figuras más importantes no sólo en la historia de la Reforma, sino en la historia de la defensa de ese valor religioso último que es la libertad de creencias.

¿POR QUÉ ESTUDIAR AL PROTESTANTISMO MEXICANO?*

Carlos Monsiváis

Comienzo con una inevitable recapitulación autobiográfica: hace 50 años a nadie se le ocurría estudiar la historia del protestantismo mexicano, porque el protestantismo, en sí, era como una especie de “anomalía en la vida mexicana”. Quienes pertenecíamos a cualquiera de las distintas Iglesias del protestantismo estábamos muy al tanto de nuestro carácter minoritario. En esos años no se buscaba otra cosa más que la sobrevivencia, con el énfasis de la fe, pero también con el subrayado, más bien tibio, de la legitimidad de una confesión religiosa distinta a la católica.

En los años cincuentas, culturalmente hablando, más que ser protestante lo que importaba era no ser católico; defender el derecho a no ser católico. Aunque en el terreno teológico-religioso cada una de las denominaciones se adscribía a su fe, a sus justificaciones, lecturas, interpretaciones, himnarios o lo que fuese, lo primero de esta etapa es la conciencia del carácter minoritario y la búsqueda interna de la legitimidad de la disidencia.

Hoy día, a fines del siglo XX, vale la pena estudiar la historia del protestantismo mexicano por las siguientes razones (hay muchas otras, pero son las que en este momento se me ocurren): primero, es la historia de una comunidad, al mismo tiempo fragmentada y única, que busca integrar en la nación su vida religiosa. El ataque continuo de los católicos al protestantismo en esos años fue: “varías, luego mentes”, la frase repetida *ad nauseam* por curas y supuestos teólogos. En los folletos editados por El

* Ponencia presentada en el Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano. México, 20 de febrero de 1998.

Verdadero Católico, que se vendían en los templos católicos, el dedicado al protestantismo insistía mucho sobre esta lógica: “no puede ser una opción religiosa válida aquella que se fragmenta”.

Por otro lado, vale la pena estudiar al protestantismo mexicano para observar cómo de fragmentos tan diversos, como pueden ser los nazarenos, los presbiterianos, los bautistas y los pentecostales, se cohesionan un panorama mucho más integrado y unido de lo que podría pensarse, y ver cómo esa comunidad fragmentada y única nunca se apartó de la idea de la pertenencia a la nación, cómo hubo siempre en esta minoría reprimida, mal vista, desprestigiada, una conciencia nacional, incluso nacionalista, muy fuerte. Por eso vale la pena estudiar también —aunque no sea estrictamente una confesión protestante— el proceso de los testigos de Jehová, con su disenso respecto a los símbolos patrios.

En segundo lugar, es importante estudiar la historia del protestantismo mexicano porque es la historia de cambios culturales masivos y significativos; por así decirlo, los cambios culturales que vienen de la conversión y la adherencia a una religión nueva. La mayoría de los protestantes mexicanos el día de hoy vienen de una experiencia de conversión y de abandono de la religión tradicional, sea de sus padres o de ellos mismos. Yo no viví esa experiencia de conversión, y desde siempre tuve la idea del protestantismo como algo apartado de la vida nacional, pero no requerido de legitimidad, puesto que era una tradición familiar. En cambio, quienes vienen del proceso de la conversión, del paso de una Iglesia a otra, tienen necesidad, al mismo tiempo, de adecuar su temperamento a la nueva fe y de incorporar esa idea de la fe a su noción de sociedad, lo que acaba dando las razones para aplicar la conveniencia, la necesidad de una historia del protestantismo mexicano. Es una historia del proceso metamorfoseo y cultural, muy a fondo, que se da en el proceso de las conversiones. Es la explosión demográfica del camino de Damasco, por así decirlo. Sobre todo en los años recientes, en donde los Saulos de Tarso, muy centrados en las Iglesias pentecostales, pero con añadidos importantes en las otras denomina-

ciones, viven un proceso de aceptación de la nueva fe, con las consiguientes adaptaciones psicológicas, culturales e incluso sociales, muy fundamentalmente sociales, lo que es también integrarse a la historia de una disidencia ya constituida en espacio cultural.

En este sentido, lo típico de las nuevas conversiones es su ingreso inmediato a la experiencia de fe, mientras que las generaciones anteriores viven ya la experiencia cultural. Esto tiene, por ejemplo, el sustrato de la productividad y de la abstinencia, muy marcado en las zonas indígenas. Las mujeres instan a la conversión al protestantismo muy fundamentalmente porque eso significa el cese del alcoholismo, que es la gran tortura de las comunidades indígenas porque llega a la niñez, desde luego, y también porque eso significa —en un nivel que no sé si llamar weberiano, eso tendríamos que discutirlo— un aliciente a la productividad, a la cultura del trabajo. Creo que es muy importante ver lo fundamental de las conversiones. Si yo me decidiese a jerarquizar, pondría las conversiones en primer término. No hay en este momento ningún buen ensayo sobre el proceso de las conversiones, y es, para mí, el centro de todo lo que estamos discutiendo.

En tercer lugar, la historia del protestantismo es la historia del odio a lo diferente. La historia de las persecuciones, los asesinatos, los hostigamientos, las expulsiones. No se ha hecho una historia de lo que ha sido la campaña de la Iglesia católica y su alta jerarquía contra los protestantes, ésta es una historia increíble. El primero que lo advierte —lo hemos comentado en otros espacios— es Martín Luis Guzmán, un gran escritor, director de la revista *Tiempo*, que en 1951 puso en la portada una cabeza que dice: “Contra el evangelio, la Iglesia católica practica el genocidio”. *Genocidio* en ese momento era un término muy novedoso, surgido de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, y creo que la primera vez que se aplicó en México se destinó a caracterizar la persecución de los disidentes religiosos, que vale la pena documentar porque es una historia múltiple que tiene que ver con el odio a lo diferente, pero también con una certidum-

bre: ese odio está bendecido por Dios, extirpa la cizaña, le devuelve a la vida mexicana la “pureza original”. Vale la pena explorar esta idea del asesinato como un acto de purificación.

Esta historia sigue hasta nuestros días: el 6 de julio de 1997, en Ocosingo, un pastor protestante fue asesinado por un grupo filozapatista. Lo asesinaron por llevar una urna cuando ellos habían rechazado la vía electoral, pero también por ser un pastor protestante. Esto ya no es el tono de los años cincuentas, ya no es la purificación nacional; ahora es simplemente la lógica de la competencia, manifiesta, en un nivel, por el asesinato, las persecuciones y las expulsiones, y, en el otro, por una campaña de difamación dirigida contra la Iglesia La Luz del Mundo, de la cual no tengo la mayor idea y cuyos métodos no necesariamente me simpatizan, pero cuyo derecho a existir me parece irrefutable.

Un cuarto punto, muy importante, es la historia de la indiferencia social ante la intolerancia. Hay reacciones de algunos sectores de la sociedad ante casos de minorías perseguidas, de personas, de familias. Pero en el caso del protestantismo no ha habido una sola voz de adhesión que no venga de las propias filas protestantes; ésta es la más dramática indiferencia social que hemos vivido; asesinatos, quema de templos, persecuciones, y ni una sola voz de protesta que venga de la sociedad; pareciera que se da por sentado que el protestante no pertenece a la nación. Aquí, el Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano debería tener una línea de trabajo sobre psicología social, ya que no todo se explica en términos históricos, pues el fenómeno de la intolerancia también tiene una dimensión psicológica y subjetiva, encarnada en las personalidades que promueven el irracional odio racista y xenofóbico.

Este proceso de intolerancia se ha ido recrudeciendo por una sencilla razón: no hay, dentro del ámbito social, ninguna voz de apoyo a las minorías religiosas perseguidas. Los protestantes mexicanos son el único grupo de perseguidos sin adhesiones fuera de sí mismos. Eso se suma al hecho de que dentro del propio sector protestante no haya tampoco adhesiones públicas

cuando alguien, de cualquier denominación, sufre algún tipo de persecución o atentado. Hay una inhibición respecto a la protesta que se manifiesta en argumentos como: “Bueno, ya Dios juzgará el Día del Juicio...”, y todo esto puede manifestarse como un miedo a protestar porque no se sienten todavía plenamente dueños de sus derechos. Esta opción desemboca en la pasividad extrema.

Un quinto punto es sobre la historia del crecimiento súbito. Cuando a mí me tocó estudiar en la universidad (todos mis estudios fueron en los años cincuentas), ser protestante era a tal punto insólito que lo tomaban como si mi familia fuese lituana o alguien que no correspondía a ninguna de las explicaciones racionales del comportamiento. Hoy día los protestantes están en muchísimos lados y hay una prosperidad demográfica creciente. Yo creo que eso también vale la pena estudiarlo, entre otras cosas, porque se modifica la noción del comportamiento religioso de los mexicanos; porque una minoría, por así decirlo, tan minoritaria, de pronto se vuelve una minoría muy significativa. Ese cambio todavía no se percibe en la conducta de los protestantes mexicanos en la actualidad, creo que por falta de información interna; creo, también, que hay una falta de información sobre la abundancia demográfica que ya marca otro camino.

Y, por último, un sexto punto que vale la pena explorar, y aquí sí muy disciplinariamente, es la historia de la instalación de la pluralidad religiosa en México. En el momento en que México deja de ser un país sin alternativas, una de las primeras grandes alternativas que se establece es la religiosa, con el protestantismo.

Desde mi punto de vista, estos son algunos de los motivos para ocuparse de la historia del protestantismo mexicano en el futuro inmediato.

DIVERSIDAD RELIGIOSA*

Carlos Martínez García

En primer lugar, quiero dejar asentado que no participo en esta reunión como representante del protestantismo evangélico mexicano, nadie me eligió para tal fin, sino como perteneciente a una sola comunidad cristiana no católica. Dicho esto, paso a intentar responder el cuestionario que me enviaron los organizadores del foro.

1. *¿Hasta qué punto México, en materia de creencias y comportamiento, es un país donde se admite la diversidad en todo sentido?*

Distintos estudios de opinión pública, particularmente los aparecidos en la revista *Este País*, demuestran que México es, en materia de identidades y prácticas éticas, una nación plural. Sin embargo, tal realidad quiere ser negada por los grupos más conservadores y defensores del monolitismo cultural. Ese monolitismo, glorificado y añorado por los nostálgicos de una identidad nacional cerrada y excluyente, es el de la contrarreforma, que concebía a la sociedad sujeta a las creencias oficiales impuestas desde el poder político-eclesial.

Aunque la mayoría de los mexicanos se autodefinen como católicos (89% de acuerdo al Censo de 1990, y hoy alrededor de

* Ponencia presentada en el Coloquio sobre “La Agenda de la Sociedad Civil Respecto a la Diversidad”. Cuernavaca, 25-26 de septiembre de 1998.

80% según las proyecciones de crecimiento de otros credos),¹ una gran parte mantiene una autonomía ética respecto de las enseñanzas del Vaticano. Sí, millones de mexicanos son católicos, pero a su manera, y les tiene sin cuidado lo que piense el Episcopado. Mi aseveración se basa en los datos de un sondeo publicado en *Este País*, en junio de 1991. En ellos se observa muy claro que mientras para la cúpula católica romana Benito Juárez es una especie de demonio que abolió los justos derechos de la Iglesia católica, 63% de la ciudadanía consideró que Juárez hizo bien al romper con Roma (el porcentaje se incrementó a 77% entre la población clasificada como de ingresos altos). En el mismo estudio se aportan otros datos interesantes: a) 72% de los encuestados se manifestaron contrarios a la participación política del clero; b) la mitad de católicos cree que los sacerdotes deben guardar el celibato; c) más de 60% de personas con ingresos medios rechazó que la Iglesia participe en la educación de los niños, y d) 75% de los jóvenes no estuvo de acuerdo con la postura eclesiástica de censurar las campañas informativas sobre cómo prevenir el sida. En contraste con la intolerancia clerical que considera a otras creencias religiosas, especialmente a las Iglesias protestantes-evangélicas, como advenedizas indeseables en nuestro país, 45% de los mayores y 61% de los jóvenes se manifestaron en favor de la aceptación de todas las religiones en la vida social de la nación mexicana.

Por si los anteriores datos fueran considerados “caducos”, otros más recientes apuntan hacia la dirección señalada, la de que millones de católicos no le hacen caso a las enseñanzas oficiales de su Iglesia. Son católicas 90% de las mujeres que abortan en México;² 60% de los católicos del mundo apoyan la legalización del aborto por cuestiones de salud, de tipo económico o

¹ El obispo de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez, estima que para el año 2000 cerca de 30% de la población mexicana será protestante. Véase *El Sol de México*. México, 10 de agosto de 1998.

² *La Jornada*. México, 23 de julio de 1998.

por decisión de la mujer.³ En la ciudad de México apenas 18% de quienes se identifican como católicos dijeron asistir a misa cada domingo.⁴ Contra las expectativas clericales, solamente 20% aprueba que la Iglesia católica sugiera los contenidos de los libros de texto, mientras que 77% dijo estar totalmente o muy convencido de que el nuestro es un país laico.⁵ Entonces, es un hecho que México es más diverso de lo que pudiera parecer a primera vista. La sociedad se está transformando, su sistema de valores es variado y el pluralismo se profundiza.

Ahora bien, mientras los hechos apuntan hacia la existencia de una diversidad social ya enraizada en amplias zonas de la nación, siguen existiendo cosmovisiones que juzgan a la pluralidad de creencias como un factor desintegrador de lo que dan en llamar identidad nacional. Un ejemplo acabado de este tipo de integrista, que se siente dueño ideológico de la nación, es el órgano informativo semanal *Desde la Fe*, del Arzobispado de México. La publicación refleja el estilo personal de pastorear del cardenal Norberto Rivera Carrera, un estilo que en su apología de la Iglesia católica adjetiva y descalifica sin miramientos a quienes considera contrarios a las líneas marcadas desde el Vaticano. Tomo casi al azar un ejemplar de noviembre de 1997, en el que se criticó duramente al “laicismo ateo” promovido por el gobierno en las escuelas públicas.

La nota editorial sostenía que el laicismo es discriminatorio de los derechos que tienen los padres y madres mexicanos de elegir qué tipo de educación desean para sus hijos. Además, según la publicación, las bases de la educación oficial fueron establecidas por Plutarco Elías Calles, quien apoyó la “educación socialista antirreligiosa”. Por esto, el proceso educativo impulsado por el Estado “no es de origen mexicano, ni va con la idiosincrasia del pueblo”. Como defensor de la fe católica, el periódico

³ *El Sol de México*. México, 1 de agosto de 1998.

⁴ *Reforma*. México, 2 de agosto de 1998.

⁵ *Uno más Uno*. México, 11 de agosto de 1998.

concluye que los infantes del país “no merecen una educación de esta calaña”.

El razonamiento de que como en las escuelas públicas está ausente la educación religiosa, entonces no existe libertad de enseñanza en México; éste es el centro de la argumentación de los clérigos católicos. Desde su punto de vista, el Estado debe aceptar, e incluso implementar, las particulares nociones de la religión mayoritaria acerca de múltiples asuntos públicos. Por otra parte, los que se creen representantes de los deseos y pensamientos de los mexicanos, han escogido presentarse ante la opinión pública como víctimas de un régimen cuasi totalitario y perseguidor de la Iglesia católica.

Como en otras materias, en la educación la jerarquía católica romana busca que otros le hagan la tarea que ella ha hecho mal. La institución religiosa tiene toda la libertad que quiera para convencer a los padres de que envíen a sus hijos a recibir el catecismo y otras lecciones que contengan la filosofía católica. Incluso, tiene la misma libertad para hacer un llamado o reconvenir a los papás y las mamás católicas para que sean consecuentes con la fe que dicen tener y cumplan su papel de instructores religiosos de sus hijos e hijas. Pero si en ambos casos la Iglesia católica no recibe mucha atención, el problema es de la institución que dice representar las preferencias éticas y espirituales de la mayoría de los ciudadanos.

Editoriales como el de *Desde la Fe* quisieran desaparecer por decreto toda la complejidad de una sociedad plural como la nuestra. Parecería que la única manera de representar y concebir la realidad es la sancionada por la Iglesia católica. Porque eso de que la educación laica no es mexicana “ni va con la identidad y la idiosincrasia del pueblo mexicano” es un argumento que se le podría revertir a la propia confesión religiosa que encabeza Juan Pablo II. La identidad y la idiosincrasia mayoritariamente católica, que tanto defiende la publicación del Arzobispado, fueron y son una realidad social e históricamente construida. En lo que hoy es México no existía el catolicismo, éste fue traído e impuesto en un momento de nuestra historia. Por eso, acusar a otras

propuestas religiosas de ajenidad al país es un ejercicio hipócrita que encierra una intolerancia agresiva y propia de quienes consideran que los ciudadanos padecen una minoría de edad mental crónica. Si en el libre espacio de oferta y demanda de bienes simbólicos de salvación la Iglesia católica está viendo merma su capacidad de convocatoria y atracción entre los mexicanos, ése es un problema que no tiene por qué convertirse en asunto de alarma general ni es una cuestión de seguridad nacional.

2. *¿Cómo han vivido usted y los suyos la diversidad?*

La he vivido como un proceso de construcción de una nueva identidad personal y comunitaria. Ese proceso, creo, me ha cincelado de tal manera que soy más sensible hacia las intolerancias que se cometen contra las minorías. Si bien, personal y familiarmente, no he padecido hostigamientos o persecuciones por causa de mi fe, que es incluso absolutamente minoritaria dentro de la amplia gama evangélica (soy anabautista-menonita), sí percibo una cierta actitud discriminadora por parte de muy variados sectores de la sociedad mexicana hacia los no católicos. Paso a dar ejemplos de esa descalificación presente, también, entre quienes defienden el ejercicio a la elección en otros aspectos de la vida pero son reacios a ella en el terreno religioso.

En México existe presencia consolidada del protestantismo desde hace 130 años. No obstante, pervive un prejuicio negativo semejante al de los corridos que atacaban a la Reforma juarista: “Madre mía de Guadalupe, protege a esta nación; que protestantes tenemos y corrompen la razón”. Está en lo justo Jacques Lafaye al comentar que:

En estos sencillos versos está cifrada la complejidad espiritual de América Latina. La “razón” (es decir, el modo de pensar de la “gente de razón”) se confunde con la religión (por cierto, se trata de la “verdadera religión”, o sea, la católica romana), y la irracionalidad o la perversión del juicio se identifican con la herejía por antono-

masia: la protestante. Toda forma de racionalismo ateo, o simplemente heterodoxo, es asimilado a la herejía. A la inversa, la devoción —en especial la devoción a la virgen María (en sus distintas imágenes nacionales y regionales)— se ha convertido en la expresión suprema de la verdad y la cultura.⁶

La idea de que una práctica religiosa distinta al catolicismo romano es peligrosa para el país, ya que lo corrompe y lo pone en manos de ideologías disolventes, puede hallarse lo mismo en pensadores como el ultracatólico José Vasconcelos en sus últimos años de vida como en la izquierda mexicana. Si antes dije que la diversidad es un hecho social constatable en México, es necesario subrayar que a tal transformación fáctica todavía le hace falta una consolidación cognoscitiva entre personajes y organismos que luchan por la democratización de la sociedad mexicana. La estigmatización de los heterodoxos es frecuente encontrarla, desafortunadamente, en espacios que han contribuido a combatir la intolerancia y a erradicar los prejuicios descalificadores contra los diferentes.

Lo que voy a referir a continuación podría parecer una cuestión menor; yo creo que es revelador de la subsistencia de hábitos mentales que deben ser cuestionados. Durante las Olimpiadas de Atlanta, en 1996, leí en *La Jornada* una expresión entendible si hubiera sido publicada por medios cercanos a la epistemología del Episcopado, pero muy criticable en un diario que a pulso se ha ganado su imagen de progresista. Ustedes recordarán el bombazo que hubo en las instalaciones olímpicas de Atlanta, y cómo se supo, días después, que el atentado no había sido perpetrado por supuestos terroristas musulmanes sino por un guardia de seguridad anglosajón. Pues bien, *La Jornada* editorializó sobre el asunto (en “Rayuela”) con una paráfrasis de un dicho antiprotestante, “Atlanta: la seguridad en manos de Lutero”. Es decir, en el periódico no encontraron otra manera de ilustrar el

⁶ Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 15.

tema y recurrieron a un refrán de la contrarreforma, el cual refiere el peligro para los fieles de caer en manos de quien se atrevió a poner en tela de duda las enseñanzas y la supremacía del papado. Por extensión, el dicho se ha usado en muy variados contextos para describir lo peligroso que puede ser confiarle una tarea constructiva a quien en realidad es un destructor y enemigo de la verdad.

Una segunda muestra de reproducción de actitudes, que uno esperaría que estuvieran ausentes en fuerzas de avanzada, es el reciente caso de 10 familias evangélicas amenazadas con ser expulsadas de su comunidad (Saltillo, municipio de Las Margaritas, Chiapas) por tener una religión distinta a la mayoría de sus coterráneos. Tanto hostigados como atacantes tienen la misma militancia política, son del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Pero la divergencia religiosa de las 10 familias ha sido motivo suficiente para que sus compañeros de partido les destruyan parcialmente sus viviendas, los presionen para que abandonen el poblado y los agredan verbalmente por causa de su opción de fe.⁷ Hay que dejar claro que la actitud de los hostigadores está en contradicción con los principios del PRD; sin embargo, el hecho señala la existencia, dentro de una organización clave para la democratización del país, de islas autoritarias que es necesario ubicar y desarticular para evitar su expansión.

El tercer foco de alarma, de muchos otros que podría citar, se refiere a una propuesta legislativa del liderazgo de los ocho pueblos indígenas yaquis, tendente a prohibir en sus territorios el ejercicio de religiones distintas a la católica. Bajo el considerando de que “asentamientos religiosos y sectas” ocasionan divisionismo al dejar sus integrantes de guardar los usos y costumbres ancestrales, los representantes exigen:

Es necesario que exista una modificación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, ya que ésta, en su artículo 9, fracción III, determina y da libre expresión de propagar la doctrina de

⁷ *El Universal*. México, 6 de septiembre de 1998.

las asociaciones religiosas. Por tal motivo, los pueblos yaquis demandan que las asociaciones religiosas distintas a las nuestras respeten usos y costumbres, absteniéndose de propagar sus doctrinas dentro de territorios indígenas, ya que, lejos de beneficiar, provocan confusión y desorientación a las familias de los ocho pueblos yaquis.⁸

Aquí la cuestión es que el proyecto se topa con derechos universales y nacionales, los primeros plasmados en la Declaración Universal de Derechos Humanos (artículo 18) y los segundos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (artículo 24), consistentes en la libertad de pensamiento, conciencia y religión que tienen las personas y su manifestación tanto en público como en privado. La declaración y otros documentos internacionales reconocidos por nuestro país, como la Convención Americana sobre Derechos Humanos, consignan el derecho que tiene toda persona a no tener, conservar o cambiar de religión. Por otra parte está, como el mismo proyecto lo reconoce, el hecho de que la diversidad religiosa ya se encuentra presente en las zonas indígenas. Esa diversidad, su enraizamiento y extensión es obra de los mismos creyentes no católicos. Recordemos que, en términos generales, proporcionalmente existen más evangélicos-protestantes entre los indígenas que en el México mestizo y urbano. Esta realidad no puede ser ignorada a la hora de querer restringir derechos de los diversos, con el argumento de que así se preservan ciertos rasgos culturales de los pueblos.

Con toda intención los tres casos mencionados se refieren a estigmatizaciones de la diversidad religiosa en el seno de organismos conocidos por su compromiso con la transición democrática. En el otro lado, el del conservadurismo, los juicios y linchamientos simbólicos contra los no católicos van de llamarlos peyorativamente “sectas”, “lobos rapaces”, “moscas” (Giro-

⁸ “Asentamientos de religiones que afectan creencias, usos y costumbres”, en *Ce-Acatl*, núm. 95. México, julio, 1998, p. 74.

lamo Prigione *dixit*), “antimexicanos”, “seres sin madre” (de acuerdo con Juan Sandoval Íñiguez, ya que no creen en la guadalupana), hasta de plano pedir su proscripción del país.

3. *¿Qué es ser diverso?*

Significa ser diferente de la mayoría de las personas en uno o más asuntos de la identidad generalmente aceptada y tenida por natural en un conglomerado humano determinado. De alguna manera, implica ir a contracorriente, con todo lo que ello conlleva en una sociedad que se cree homogénea y definida de una vez y para siempre. En ese contexto social de “definición inmutable”, la diversidad se elige y se construye en contraposición a los valores hegemónicos que para muchos sólo hay que reproducir y no cuestionar. En términos religiosos, en México se es diverso cuando se opta por unas creencias distintas al catolicismo romano. La nueva identidad coloca al converso (cuando es evangélico) en una condición de minoría, con la necesidad de reciclar muchos puntos de vista que antes daba por sentados. En esta tarea hay que tender nuevos lazos hacia el pasado, hacer causa común con los compañeros de la nueva embarcación y proyectar una utopía hacia la cual avanzar. La diversidad elegida es, al mismo tiempo que una autoafirmación, un aprendizaje sobre las diferencias vitales de los otros que no son como uno, pero con quienes se puede coincidir en la construcción de una pedagogía de la tolerancia.

4. *¿En qué parte del país, en dónde, existe, en el sentido cultural, político y social, una comunidad diversa?*

En mayor o menor medida, en todo México existe una diversidad creciente. En términos generales, son las grandes ciudades de la nación donde se concentran los espacios en los que es po-

sible desarrollar redes entre los que tienen identidades afines distintas de las tradicionales, sin el temor a ser agredidos sistemáticamente por las fuerzas que se oponen a la pluralidad cultural. Mi afirmación no desconoce la existencia de amagos, hostigamientos y crímenes de odio contra los que eligen ser distintos a la mayoría en las principales urbes mexicanas. Reconociendo esto, igualmente es importante notar que ya existe una opinión pública sensible y contraria a la perpetración de actos de barbarie, como lo son la persecución y ejecuciones de los diferentes. En la ciudad de México existe una mayor flexibilidad de las conciencias ciudadanas, lo que facilita la inserción en la vida de la polis defeña de toda clase de propuestas éticas. Sin embargo, la flexibilización aludida no es homogénea en todos los aspectos; por ejemplo, en el terreno religioso el Distrito Federal es mucho menos fértil para los credos evangélicos que las zonas indígenas de Chiapas. Mientras en la capital del país los católicos son poco menos de 90% de la población, en Chiapas representan sólo 67% (Censo de 1990). Hay municipios indígenas chiapanecos donde los no católicos alcanzan ya entre 35 y 50% de sus habitantes.

La diversidad religiosa en las zonas rurales se acrecenta con intensidad, pero, al mismo tiempo, enfrenta inercias intolerantes, como lo están comprobando un grupo de nahuas protestantes en el municipio de San Juan Texhuacán, Veracruz. En la localidad, 86% de la población habla náhuatl (entre bilingües y monolingües) y 40% es analfabeta.⁹ Acaudillados por el párroco católico Antonio Tlazalo Cabal, asociaciones religiosas locales, el Comité Eclesiástico, mayordomos, tenientes, topiles y jóvenes han denunciado ante autoridades federales y estatales, el Arzobispado de Xalapa, la Comisión de Derechos Humanos en la entidad, el Instituto Nacional Indigenista y el Procurador de Justicia para Asuntos Indígenas en Veracruz, a los evangélicos del lugar por atentar “contra la convivencia y la religiosidad de

⁹ Luz María Valdés, *Los indios en los censos de población*. México, UNAM, 1995, p. 258; *El Universal*. México, 31 de agosto de 1998.

la comunidad”. Una de las denunciantes, y peticionaria para que se expulse de San Juan Texhuacán a los protestantes, precisó que “los gringos” alteran la vida del poblado y no guardan las costumbres comunitarias.¹⁰

Se inculpa a los evangélicos, igual de pobres y de la misma etnia que sus acusadores, por ejercer su libertad de conciencia. El hecho de que el sacerdote haya denunciado a los disidentes ante una Comisión de Derechos Humanos significa que para él los no católicos han cometido un delito que puede considerarse como ataque a las garantías individuales, son inhumanos. El cargo de que son “gringos”, por no compartir las creencias “propias” de los verdaderos mexicanos, despoja a los heterodoxos de su nacionalidad y abre la puerta para considerarlos —desde la perspectiva del nacionalismo guadalupano— traidores a la patria. Estamos aquí ante un clásico proceso deslegitimador del diverso:

La deslegitimización hace referencia a una serie de creencias que degradan a otro grupo, incluyéndolo entre las categorías sociales más negativas con el propósito de excluirlo de los grupos humanos que actúan dentro de los límites aceptables en términos de normas y/o valores. Se niega la humanidad del grupo, si les excluimos o actuamos en su contra no pasa nada puesto que no son como nosotros, no son humanos.¹¹

Negarle a los otros atributos que contienen la agresión (“si es mexicano lo respeto, pero como cree en cosas que sólo los “gringos” aceptan, entonces no es mexicano aunque haya nacido en el mismo lugar que yo”) posibilita construir la noción del enemigo interno ante el cual no queda otro remedio que eliminarlo (“quién le manda andarle haciendo caso a doctrinas exóticas y antimexicanas”).

¹⁰ *El Universal*. México, 31 de agosto de 1998.

¹¹ Darío Páez y José Luis González, “Prejuicio: concepto y nociones diversas”, en F. Javier Blázquez-Ruiz, comp., *Diez palabras clave sobre racismo y xenofobia*. Navarra, EVD, 1996, p. 337.

5. *¿Qué coincidencias encuentra con otros grupos que reivindican su diversidad?*

La necesidad de construir una sociedad tolerante, en la que los Derechos Humanos sean respetados por los aparatos de gobierno, pero también por los sectores que componen la sociedad civil. Todo esto puede englobarse en una batalla por ensanchar nuestra transición política (consolidar la democracia) y llevarla hacia una transición cultural, porque el cambio de fondo que necesita la sociedad mexicana pasa por un cambio de régimen político, pero no se debe detener allí, sino avanzar hacia un cambio de mentalidades entre los ciudadanos. Carlos Monsiváis lo ha expresado muy claramente: “Si el tránsito a la democracia no es también cultural, se corre siempre el riesgo de empezar de nuevo”.¹²

Yo tengo mis convicciones y quisiera que otros las tuvieran, pero no por cualquier medio ni a cualquier costo. No es negando las diferencias como se edifica una sociedad verdaderamente plural. Los disensos en temas éticos son agudos, de eso no hay que alarmarse. Visualizo como espacio social, en el que todos tienen derecho a participar, no el templo, la sinagoga, la mezquita, la pirámide o el absolutismo cientificista (espacios sólo para sus respectivos feligreses), sino el ágora, la plaza pública, donde en igualdad de circunstancias los ciudadanos debaten sus ideas y proyectos de vida. En un lugar así, todos están dispuestos a negociar cognoscitivamente, ya que siempre cabe la posibilidad de que otras propuestas convenzan a los antes escépticos de ellas. Un objetivo supragrupal, compartido por todos aquellos convencidos de que la sociedad es diversa, debe ser el de preservar y profundizar el laicismo de las instituciones públicas. Redefinir y refrendar, en una especie de nuevo pacto social, los significados del laicismo en un país plural tiene que ser del in-

¹² “Cultura y transición democrática”, en *Chiapas*, núm. 3. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, 1996, p. 41.

terés de quienes desean una convivencia civilizada entre ciudadanos diferentes.

Para concluir traigo a la memoria la conducta tolerante y de respeto a la diversidad de los anabautistas (corriente evangélica a la que pertenezco) del siglo XVI. La libertad reclamada por ellos en el terreno religioso no estaba restringida a la tolerancia mutua de y entre las confesiones cristianas, sino que iba más allá y apuntaba hacia que el Estado debía fomentar un clima de respeto a todos los credos. Al hacerlo, el resultado en una Europa convulsionada por guerras religiosas sería la paz social. Así lo escribió uno de los primeros anabautistas, Hans Denck, expulsado de Nuremberg para siempre por sus convicciones religiosas, al considerar que la seguridad interior debe expresarse en:

[...] las cosas externas, y con la práctica del verdadero Evangelio que permite que el otro —sea turco o pagano, creyendo lo que quiera— se traslade a otro lugar y viva en paz, pasando por su tierra y viviendo en ella sometándose en obediencia al gobierno [en el contexto se refiere a un gobierno justo, que garantiza la libertad de conciencia]. ¿Hay algo más que se pudiera desear? Me quedó con lo que el profeta [Miqueas] dice aquí. Cada quien puede trasladarse en el nombre de su dios. Es decir, nadie privará a otro —sea pagano, judío o cristiano—, sino que permitirá que todos pasen por todos los territorios en el nombre de su dios. Así podremos disfrutar de la paz que Dios da.¹³

¹³ Cit. por Walter Klaassen, ed., *Selecciones teológicas anabautistas*. Scottsdale, Pennsylvania, [s. e.], 1986, p. 253.

“SE NECESITA NO TENER MADRE...”
(SOBRE LAS QUERELLAS DE RELIGIÓN)*

Carlos Monsiváis

No es fácil de entender la indiferencia probada de la opinión pública de México ante las persecuciones atroces y las campañas de difamación lanzadas contra los disidentes religiosos (protestantes y confesiones paraprotestantes). Si este acoso ocurre muy notoriamente en Chiapas, también se ha dado a lo largo del siglo en todo el país: despliegue de intolerancia ejercida contra todo el que abandone “la Verdadera Fe”. Sólo hay una verdad, se repite, y el que desiste de ella renuncia a sus derechos comunitarios.

En la defensa creciente de los Derechos Humanos y civiles, los protestantes parecen no contar, olvidados incluso por ellos mismos (es muy incipiente el movimiento de Derechos Humanos en las Iglesias evangélicas, y aún prevalece el criterio de “las pruebas enviadas por Dios”). De 1994 a la fecha, para no ir más lejos, no han escaseado los asesinatos de dirigentes protestantes, las emboscadas, los agravios múltiples; sin embargo, a estos muertos no los contabilizan ni la opinión pública ni las Organizaciones No Gubernamentales. Parecen no ocurrir, o darse en el vacío al que no se asoman activistas y críticos; y este “desapego” atraviesa el siglo, alcanza a liberales y revolucionarios, afecta a los directores y reporteros de casi todas las publicaciones, mantiene alejada del tema a la televisión y la radio y no preocupa a funcionario alguno; sólo en publicaciones como *Proceso* y *La Jornada* consiguen espacio.

* *Proceso*. México, 6 de abril de 1998.

¿Qué explica la furia, la desidia, el desprecio? En la respuesta interviene, desde luego, el trasfondo católico de la mayoría de la población, ese residuo de extrañeza radical ante quienes profesan una fe distinta. No sólo me refiero a la ira de los fundamentalistas, tan bien expresada en fechas recientes por el cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez, seguro de “que se necesita no tener madre para ser protestante”. Esto, si se recuerda la tradición, es más previsible. Lo que impresiona es el recelo (en el mejor de los casos) y la decisión de no enterarse siquiera de las arbitrariedades (que llegan al linchamiento) ejercidas contra miembros de las “sectas”, el término que parece convalidarlo todo y que también emiten de manera simultánea los antropólogos marxistas y los obispos católicos. Las sectas: la oscuridad de las tinieblas, los ritos cuasi diabólicos, lo incomprensible que es lo risible y lo ultrajante para los verdaderos creyentes, la compra de la fe de los indecisos y los ignorantes. La pertenencia a las sectas: la licencia para que los depositarios de las creencias permitidas por Dios y por la nación hagan con ellos lo que su fe les dé a entender. La historia del aborrecimiento a lo distinto se repite casi sin variantes.

“A DIOS SÓLO SE LE ADORA DE UN MODO”

Como los miembros de las otras minorías, los protestantes o evangélicos también son excluidos múltiples, en este caso, de la identidad nacional, del respeto o la indiferencia de los vecinos, de la solidaridad. No se reconoce su integración al país en lo cultural, lo político y lo social, y por eso a principio o a finales del siglo XX la intolerancia ejercida en su contra no provoca reacciones de protesta o de solidaridad. A finales del siglo XIX se instaló en México el protestantismo, y los conversos de los inicios vivieron el alborozo de una fe que les cambió literalmente la vida, les dio acceso al libre examen y los apartó de lo que, a su juicio, es fanatismo. Se les miró con enorme burla o con odio y se les persiguió, obligándolos a concentrarse en las grandes ciudades.

Para 1930 o 1940 ya circulaban en México las principales denominaciones estadounidenses y comenzaban los grupos nativos, de raigambre pentecostal, producto de las iluminaciones o llamados divinos a personas con dones organizativos; eran presbiterianos, metodistas, bautistas, nazarenos congregacionales. A finales de los años veinte comenzó la ola pentecostal, que será explosión demográfica, con su énfasis en la experiencia religiosa directa y en la emotividad del creyente. Al principio, la intolerancia que respondió a la existencia y al crecimiento del protestantismo fue, por así decirlo, espontánea; así la fomentaran curas y obispos. Ya en 1951 se desató una campaña de proporciones amplias, orquestadas por el arzobispo Luis María Martínez, dispuesto a frenar, como fuera, “el avance de la herejía”. Don Luis María parecía moderno, contaba chistes levemente audaces, bendecía todos los edificios y comercios nuevos y era miembro de la Academia de la Lengua. También fue un cruzado de la fe a la antigua y contempló, sin remordimiento alguno, la cacería de herejes.

No hay entonces hábito de enfrentarse a la intolerancia. Si los persiguen es porque se lo buscaron. Una excepción: el gran escritor Martín Luis Guzmán, director del semanario *Tiempo*. En 1952, en una portada, *Tiempo* declara: “Contra el Evangelio, la Iglesia católica practica el genocidio”. Nadie más protesta, y es considerable la lista de crímenes y agravios: comunidades expulsadas de sus pueblos, templos quemados, pastores asesinados a machetazos o arrastrados a cabeza de silla, lapidaciones diarias a los templos. Los jerarcas católicos sonríen y los protestantes crean el Comité Evangélico de Defensa, de escasísima resonancia.

En la ciudad de México la marginalidad religiosa apenas se advierte; en los pueblos es una provocación. Los más pobres son los más vejados, y, sobre todo, los pentecostales la pasan muy mal, por ser “aleluyas”, gritones del falso Señor. No se acostumbra respetar y entender la diferencia, y la sociedad cerrada de una nación aislacionista no conoce de matices, y el rechazo va del humor de exterminio a la desconfianza imborrable. Así, un chiste

típico: el padre se entera de la profesión *non sancta* de la hija, y se enfurece amenazándola con expulsarla de la casa. “¡Hija maldita! Dime otra vez lo que eres para que maldiga a mi destino”. “Papá, soy prostituta”. Suspiro de alivio y dulcificación del rostro paterno. “¿Prostituta? Ah, bueno, yo creía que habías dicho *protestante*”. Y el choteo infaltable: “¡Aleluya, aleluya, que cada quien agarre la suya!” (El chiste, si se repite un millón de veces, se vuelve tradición hogareña, y hay rumor de que el primero que lo dijo fue san Pedro.)

A los protestantes los rodea el clima de incompreensión y señalamiento: “Es muy buena persona pero... Sí, hijo, ve a su casa a comer, pero que no traten de quitarte tu fe”. Los letreros expulsan de antemano: “En esta casa somos católicos y no aceptamos propaganda protestante”. Lo más inadmisibile es el fenómeno de la conversión. Eso es tanto como aceptar que Saulo de Tarso tuvo derecho a cambiar de credo y de nombre, cuando desde siempre se llamó san Pablo. Y las condenas se aglomeran: los protestantes son “antimexicanos, agentes de la codicia de almas de Estados Unidos, destructores de la unidad nacional”. En el ultraje coinciden la furia del fundamentalismo católico y el homenaje de funcionarios del gobierno a su pasado parroquial.

La marginalidad religiosa sigue siendo un continente inexplorado. Así, por ejemplo, para hacer de México el país abrumadoramente católico de la publicidad, los obispos se desentienden de la gran carta “pagana” (la recurrencia de los ritos indígenas prehispánicos) y de los cientos de miles de adeptos al Espiritualismo Trinitario Mariano, al espiritismo, a las variedades esotéricas. Y hasta hace unos años tiene éxito la presión por la uniformidad; tanto, que en un momento dado el protestantismo parece condenado al estancamiento, a ser tan sólo la minoría sintomática de una etapa de la integración primeriza del país al vecino del norte. A mitad del siglo, en la capital y en las ciudades grandes los protestantes pasan de amenaza a pintoresquismo, las familias que los domingos se movilizan con sus him-

narios y Biblias, la gente piadosa, por lo general confiable y excéntrica. ¿A quién se le ocurre tener otra religión si ya ni siquiera la fe de nuestros padres es muy practicable? La vida social asimiló a los protestantes deseosos de oportunidades de ascenso, que preferían casarse por el rito católico, y ya en los setentas, la intolerancia triunfó y se prohibieron las actividades del Instituto Lingüístico de Verano, organismo responsable de la traducción de porciones de la Biblia a lenguas indígenas. Para deshacerse del Instituto Lingüístico de Verano se aliaron los obispos y los antropólogos de izquierda nacionalista-maoísta que, sin pruebas, lo calificaron de “avanzada de la CIA”, “instrumento de la desunión de los mexicanos”, etcétera.

Nadie se lo esperaba: en los años setentas sobrevino la fiebre de la conversión masiva al protestantismo. El éxodo de ritos y conversiones fueron motivados por la necesidad de integración a una comunidad que les tomara en cuenta las revelaciones individuales del libre examen de la Biblia, el deseo de cambio personal y la urgencia de las mujeres indígenas de que sus maridos abandonen el alcoholismo y la violencia consiguiente. Sobre todo en el sureste del país se masifica la conversión, y en correspondencia los obispos católicos sistematizan el desprecio a las “sectas”, calificadas noblemente por el nuncio papal Prigione de “moscas”. En Chiapas se expulsa a los protestantes de varias comunidades, en especial de San Juan Chamula (35,000 desplazados). A las campañas antiprotestantes se unen las diatribas contra el New Age, “doctrina diabólica”. Pero el avance de las conversiones no se detiene, ni tampoco el de los grupos paraprotestantes (mormones o quienes pertenecen a las congregaciones Santos de los Últimos Días, Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día). En todo el país se expanden los grupos pentecostales y lo que se creía inmovilizado anima con fuerza la diversidad nacional. A lo largo de un siglo, la propaganda católica insistió en su gran argumento contra el protestantismo; “Varías, luego mentes”, pero en un país plural esta razón ya no es suficiente.

“BIENAVENTURADOS LOS QUE SUFREN,
PORQUE ELLOS TAMBIÉN SE DIVIDEN”

En Chiapas el asunto es particularmente áspero, y a luz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) todos toman partido de un modo u otro. También los protestantes se dividen, y en Chenalhó, por ejemplo, hay presbiterianos priístas y presbiterianos filozapatistas. De la capital llegan dirigentes de mambretes o de grupos protestantes genuinos a prometer y a exigir la separación de las posiciones del EZLN. Las comunidades evangélicas padecen la violencia de los paramilitares, de los priístas y de los filozapatistas. Pero, de nuevo, sus demandas y denuncias carecen de volumen porque rige la consigna no dicha pero acatada: los protestantes son ciudadanos de tercera, y eso si acaso. De los hechos reales (los asesinatos de disidentes religiosos que no aceptaban la política zapatista, o que discrepaban de los priístas, o que simpatizaban con el zapatismo) se ocupan muy pocos. En el caos y en la confusión a casi nadie le interesa el distingo teológico entre “justos” y “pecadores”. En la ingobernabilidad, en la ausencia del Estado de Derecho, los poderes locales cada que pueden tienden a volverse totalitarios. Y los finqueros y el gobierno local utilizan los enfrentamientos religiosos para añadirle al todo de la intolerancia en Chiapas el matiz de las creencias. Las acusaciones cunden y es fácil y es difícil establecer las versiones confiables. De golpe, se paga el siglo de intolerancia religiosa con el caos de incriminaciones mutuas, y los esfuerzos de reconciliación se inician apenas.

Luego de Acteal, la situación se agrava entre tensiones trágicas, y la decisión del gobierno federal de eliminar al EZLN de las negociaciones se añade poderosamente a la atmósfera cargada de rencores, agravios muy reales, intolerancia, aprovechamientos oportunistas y deseos de aprovechar el viaje para eliminar a los contendientes en la lucha por las almas. Nunca ha sido tan difícil implantar la tolerancia religiosa y nunca tan necesario.

P.D. Según los medios informativos, el 2 de abril de 1998 grupos de católicos quemaron en Chiapas dos templos protestantes. ¿Cuál es el fin de las “guerras santas”?

MINORÍAS RELIGIOSAS, DIVERSIDAD Y TOLERANCIA*

Carlos Martínez García

El cristianismo evangélico no pudo arraigarse durante la Colonia en lo que hoy es México por el férreo control de las ideas ejercido en la Nueva España. Debemos recordar que los conquistadores trasladaron al Nuevo Continente los mecanismos de vigilancia ideológica que desde la victoria de los reinos de Castilla y Aragón sobre los musulmanes (enero de 1492, con la rendición de Granada) habían implantado en España. Diversas fuentes dejan constancia de que en tierras de la nación mexicana existieron seguidores europeos de la “herejía luterana”, como le dieron en llamar al protestantismo en el siglo XVI tanto la Inquisición como la Corona española. Gonzalo Báez-Camargo, en su documentada obra *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, hace un recuento pormenorizado de los heterodoxos que fueron detectados por las autoridades coloniales y enjuiciados con diversas penas que iban desde la cárcel, la tortura y la expulsión del país hasta la muerte. Así, mientras en Europa se daba una recomposición política, económica y religiosa como consecuencia de las reformas protestantes-evangélicas, en los dominios hispanoamericanos se imponía la mentalidad inquisitorial. En consecuencia, como bien observó Octavio Paz, los mexicanos son históricamente “hijos de la contrarreforma”.

Las apariciones fugaces de pequeños núcleos protestantes en México hasta la consumación de la Independencia es un asunto

* Una primera versión de este trabajo fue presentada en el ciclo “La Sociedad Diversa y sus Enemigos”. México, Casa de la Cultura “Jesús Reyes Heróles”, 17 de junio de 1999.

que merece mayor estudio e investigación historiográfica; su presencia existió y se fue incrementando durante las primeras décadas del siglo XVIII, sobre todo a partir de 1827, cuando llegó a México James Thomson, agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, con el propósito de distribuir la Biblia e impulsar el sistema educativo lancasteriano. Thomson supo levantar apoyos entre un puñado de mexicanos, especialmente de los liberales, y logró que a su partida quedara como representante de la Sociedad Bíblica nada menos que el “padre del liberalismo mexicano”, José María Luis Mora. El impulso definitivo para que salieran a la luz pública los pequeños núcleos cristianos no católicos romanos existentes en el país fue la Reforma juarista que posibilitó la articulación entre la disidencia religiosa endógena y las agencias misioneras norteamericanas para que se asentara en México el protestantismo de manera sólida, principalmente en la década comprendida entre 1870 y 1880.

Este muy breve recorrido histórico ha tenido por objetivo referir la honda raíz de las minorías religiosas en el país. Estas minorías son muy variadas y no pretendo referirme a la mayoría de ellas. Por conocer mejor los movimientos evangélico-protestantes, mi intervención se restringirá a los mismos y a los problemas de intolerancia que enfrentan en una sociedad mayoritariamente católica.

Distintos estudios de opinión pública, particularmente los aparecidos en la revista *Este País*, demuestran que México es, en materia de identidades y prácticas éticas, una nación plural. Sin embargo, tal realidad quiere ser negada por los grupos más conservadores y defensores del monolitismo cultural. Ese monolitismo, glorificado y añorado por los nostálgicos de una unidad nacional cerrada y excluyente, es el de la contrarreforma, que concebía a la sociedad sujeta a las creencias oficiales impuestas desde el poder político-eclesial.

Aunque la mayoría de los mexicanos se autodefinen como católicos (89%, de acuerdo con el Censo de 1990), y hoy, según las proyecciones, la población católica oscila entre 75 y 80%, una gran parte de ellos y ellas mantienen una autonomía ética

respecto de las enseñanzas del Vaticano. Sí, millones de mexicanos son católicos, pero a su manera, y les tiene sin cuidado lo que piense el Episcopado. La aseveración se basa en los datos de un sondeo publicado en la revista antes citada en junio de 1991; en él queda muy claro que mientras para la cúpula católica romana Benito Juárez es una especie de demonio que abolió los justos derechos de la Iglesia católica, 63% de la ciudadanía consideró que Juárez hizo bien al romper con Roma (el porcentaje se incrementó a 77% entre la población registrada como de ingresos altos). En el mismo estudio se aportan otros datos interesantes: 72% de los encuestados se manifestaron contrarios a la participación política del clero; la mitad de los católicos cree que los sacerdotes deben guardar el celibato; más de 60% de las personas con ingresos medios rechazó que la Iglesia participe en la educación de los niños y 75% de los jóvenes no estuvo de acuerdo con la postura eclesiástica de censurar las campañas informativas sobre cómo prevenir el sida. En contraste con la intolerancia clerical que considera a otras creencias religiosas, especialmente a las Iglesias protestantes-evangélicas, como advenedizas e indeseables en nuestro país, 45% de los mayores y 61% de los jóvenes se manifestaron en favor de la aceptación de todas las religiones en la vida social mexicana.

Datos más recientes apuntan hacia la dirección señalada anteriormente, es decir, un pueblo católico que no le hace caso a las enseñanzas oficiales de su Iglesia. Son católicas 90% de las mujeres que abortan en México, 60% de los católicos del mundo apoya la legalización del aborto por cuestiones de salud, razones económicas o por decisión de la mujer. En la ciudad de México apenas 18% de quienes se identifican como católicos dijo asistir a misa cada domingo. Contra las expectativas clericales, solamente 20% aprueba que la Iglesia católica sugiera el contenido de los libros de texto, mientras que 77% dijo estar totalmente o muy convencido de que el nuestro es un país laico (todas las cifras corresponden a los meses de julio-agosto de 1998). El Distrito Federal tiene la mitad de los sacerdotes requeridos para atender a la feligresía católica, la causa es la crisis de

vocaciones sacerdotales. De acuerdo con el padre Flavio Amatuli Valente, especialista del clero en agrupaciones cristianas no católicas, cada año 2% de la población católica mexicana migra hacia otros credos. La Comisión Pontificia para América Latina, del Vaticano, estima que en la década de los años noventas la Iglesia católica ha perdido 40 millones de fieles, “debido a la invasión de las sectas”. Los culpables son los otros, a la jerarquía le es imposible admitir su responsabilidad en el débil compromiso eclesial de los católicos latinoamericanos.

Entonces tenemos que México es más diverso de lo que la jerarquía católica quisiera. No obstante lo afirmado, en amplias zonas de la sociedad mexicana todavía subsiste el inconsciente colectivo católico que estigmatiza a quienes adoptan otra confesión religiosa distinta a la históricamente predominante. El siguiente recuento consigna mínimamente las intolerancias en este campo, tanto en el siglo XIX como a mediados y fines del XX.

Escena uno: en 1816, en México, un ciudadano inglés, anglicano, al no descubrirse al paso del Santísimo, fue insultado, golpeado y finalmente linchado por una turba que suplía a la Santa Inquisición en sus funciones. Muy influido por Voltaire, y su notable defensa del hugonote (calvinista francés) Jean Calas, José Joaquín Fernández de Lizardi, cuyo seudónimo era “El Pensador Mexicano”, criticó valerosamente lo acontecido y se pronunció por la tolerancia. Según Carlos Monsiváis, éste es el primer escrito sobre el tema del respeto a la diversidad religiosa en nuestro país.

Escena dos: 1953, zona tzeltal en el poblado de Cancuc, Chiapas. Un pequeño grupo de creyentes evangélicos fue perseguido y sus casas fueron incendiadas por atentar contra las costumbres del pueblo. En Guaquitepec fueron capturados, por parte de los tradicionalistas, los evangelistas itinerantes protestantes que ya habían logrado establecer una célula; aquellos obligaron a los predicadores a ponerse de rodillas con el fin de que pidieran perdón a los santos por haberlos ofendido. Los acusados no aceptaron la exigencia y fueron duramente maltratados y golpeados por los defensores de la cohesión religiosa de la comunidad.

Escena tres: 1957, zona tzotzil, en el poblado Chimtuc, Chiapas. Por no respetar y venerar a los santos e imágenes católicas los protestantes del lugar fueron llevados a la plaza del pueblo. Un creyente evangélico, de nombre Victorio, defendió su causa y expuso a los asistentes sus creencias. Entre los reunidos se encontraba el Presidente municipal y todos los integrantes del Ayuntamiento. La gritería en contra de Victorio se intensificó y se levantaron voces que llamaban a maniatarlo y ejecutarlo. Como último recurso Victorio advirtió a la multitud: “Mátenme si quieren, nada más mi cuerpo pueden matar, pero mi alma no pueden matarla”. Inmediatamente mostró la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos diciendo: “Aquí tengo un libro que dice, en el artículo 24 y en el artículo 16, que toda la gente tiene derecho a tener una creencia religiosa. ¿No respetan eso? Este libro es la Constitución que me regaló un creyente en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas”. El Presidente municipal, Gregorio Pérez Arias, enojado, le arrebató de las manos la Constitución y la rompió delante de todos.

Escena cuatro: 2 de febrero de 1990, en la ciudad de México. Un grupo de 160 protestantes de la Iglesia Monte Tabor realizaban una velada de oración en las cercanías del Ajusco, en la zona comprendida por los pueblos Xicalco y La Magdalena Petlascalco. Cerca de la media noche, un grupo de pobladores llegó para advertir a los evangélicos que debían dejar de inmediato el lugar; a gritos les advirtieron: “Somos creyentes en Jesucristo; pertenecemos a la virgen de Guadalupe y no los queremos aquí. Váyanse antes de que los matemos. Somos la autoridad”. Uno, el que parecía el jefe, le preguntó a Juan Isáis (uno de los dirigentes del grupo protestante): “¿Usted se acuerda de lo que pasó en Canoa? No queremos que les suceda lo mismo”.

El episodio fue documentado ampliamente por Carlos Monsiváis en la revista *Proceso*,¹ en cuya crónica se ocupó de recoger

¹ Carlos Monsiváis, “La resurrección de Canoa”, en *Proceso*. México, 19 de febrero de 1990.

las opiniones de agresores y agredidos. Entre las de los primeros reproduzco lo dicho por Guillermo Gutiérrez, subdelegado de la zona alta del Ajusco, quien participó en la golpiza a los protestantes.

El asentamiento de sectas religiosas, específicamente de los grupos evangelistas, es tan frecuente que ya en San Miguel Xicalco, en San Pedro y en San Andrés han logrado establecerse. Sin embargo, en La Magdalena Petlacalco todos somos católicos y no aceptamos la imposición o sugerencia de adoptar una nueva religión. De ahí la expulsión de este grupo, que era como de 150 personas. En más de tres ocasiones estos grupos han intentado ingresar a la comunidad, mediante diferentes métodos. Algunas veces tocan de puerta en puerta, otras en lugares públicos o bien con este tipo de asentamientos, pero siempre han sido expulsados. En el aspecto religioso la comunidad de La Magdalena es muy celosa; incluso, si alguno de los lugareños decide cambiar de religión puede ser expulsado, por lo que tiene que vender sus pertenencias. Nosotros sólo pedimos respeto a nuestras creencias y a nuestras manifestaciones religiosas. No necesitamos que gente de fuera nos trate de impresionar. Además, los evangelistas siempre tienden a cambiar la forma de vida de nuestra comunidad, nuestras costumbres, como si perteneciéramos a otra sociedad. Por ejemplo, a los evangelistas no les permiten consumir carne roja, ni asistir a ceremonias patrias; o a conmemoraciones nacionales, además de negarles la posibilidad de asistir a fiestas. Todo lo contrario de lo señalado en la religión católica; por eso no los queremos.

Escena cinco: verano de 1996. Lo que voy a referir a continuación pudiera parecer una cuestión menor; yo creo que es revelador de la subsistencia de reflejos mentales que deben ser cuestionados. Durante las Olimpiadas de Atlanta, en 1996, leí en *La Jornada* (periódico de lectura consuetudinaria para todo progresista de Coyoacán) una expresión entendible si hubiera sido publicada por medios cercanos a la epistemología del Episcopado, pero muy criticable en un diario que a pulso se ha ganado su imagen de espacio democrático y democratizador. Ustedes recordarán el bombazo que hubo en las instalaciones olímpicas de

Atlanta, y cómo se supo, días después, que el atentado no había sido perpetrado por terroristas musulmanes sino por un guardia de seguridad anglosajón. Pues bien, *La Jornada* editorializó sobre el asunto (en “Rayuela”) con una paráfrasis de un dicho antiprotestante: “Atlanta: la seguridad en manos de Lutero”. Aquí Lutero es sinónimo de depredación, traición, conjura destructiva, etcétera, es decir, en el periódico no encontraron otra manera de ilustrar el tema más que recurriendo a un refrán de la contrarreforma, el cual refiere el peligro para los fieles de caer en manos de quien se atrevió a poner en tela de duda las enseñanzas y supremacía del papado. Por extensión, el dicho se ha usado, en muy variados contextos, para describir lo peligroso que puede ser confiarle una tarea constructiva a quien en realidad es un destructor y enemigo de la verdad. La nota editorial del periódico me hizo recordar una estrofa de un corrido que atacaba a la Reforma juarista en el siglo pasado: “Madre mía de Guadalupe, protege a esta nación; que protestantes tenemos y corrompen la razón”.

Escena seis: septiembre de 1998, Saltillo, municipio de Las Margaritas, Chiapas. Éste es un caso que uno esperaría que estuviera ausente entre las fuerzas de avanzada. 10 familias evangélicas feuron amenazadas con ser expulsadas de su poblado por tener una religión distinta a la mayoría de sus coterráneos. Tanto hostigados como atacantes tienen la misma militancia política, son del Partido de la Revolución Democrática (PRD), pero la divergencia religiosa de las 10 familias ha sido motivo suficiente para que sus compañeros de partido les destruyan parcialmente sus viviendas, los presionen para que abandonen el pueblo y los agredan verbalmente por causa de su opción de fe. Hay que dejar claro que la actitud de los hostigadores está en contradicción con los principios del PRD. Sin embargo, el hecho señala la existencia, dentro de una organización clave para la democratización del país, de islas autoritarias que es necesario ubicar y desarticular para evitar su expansión.

Escena siete: México, Distrito Federal, enero de 1999. El Papa Juan Pablo II entregó a la jerarquía y a los laicos católicos de

nuestro continente el documento *Ecclesia in America*. El jerarca alerta a su grey para que sepa diferenciar bien entre auténticos “hermanos en el Señor”, con los que es posible establecer relaciones ecuménicas, “de las sectas, cultos y otros movimientos seudorreligiosos”. En el apartado 73, titulado “El desafío de las sectas”, Karol Wojtyla es tajante al establecer la superioridad de la Iglesia católica con respecto a otras comunidades cristianas pero no católicas, que se han “desarrollado en determinadas regiones” del mundo. De acuerdo con Juan Pablo II, ante la expansión de los grupos que rechazan la noción católica de que el Papa es el Vicario de Cristo, es urgente enarbolar la “convicción de que sólo en la Iglesia católica se encuentra la plenitud de los medios de salvación establecidos por Jesucristo”. La soteriología del Vaticano, expresada nítidamente por Juan Pablo II, pone el debate acerca del tópico en los mismos términos que llevaron a la escisión luterana (después ampliada por el calvinismo y los anabautistas) en el siglo XVI. Mientras por un lado la Iglesia católica ha ido reconociendo muy tímidamente ciertos excesos cometidos en su larga historia, por el otro refuerza posturas que fueron el origen de intolerancias contra quienes se atrevieron a pensar por sí mismos en todos los órdenes sociales.

Escena ocho: El día de hoy *La Jornada* informa de la golpiza y detención, en Mitzitón, Chiapas, de 17 indígenas evangélicos. Los atacantes son “caciques tradicionalistas” que actuaron así para impedir la construcción de un templo protestante. En su asalto iban con armas de grueso calibre, dijeron que sus acciones eran para salvaguardar “los usos y costumbres de la comunidad”. No obstante que el ataque tuvo lugar en una zona donde están presentes varias organizaciones defensoras de los Derechos Humanos, difícilmente van a defender a los indígenas evangélicos. No es *políticamente correcto* luchar por los derechos de seguidores de confesiones que “vulneran el orden socio-religioso tradicional”. Sólo un pastor intervino, abogando por la liberación de los detenidos.

La brevísima relación que hemos hecho de la exclusión y deslegitimización que enfrentan cotidianamente algunas mino-

rías religiosas, principalmente las que le están disputando el campo de las creencias a la Iglesia católica, tendría que ser completada con la larga lista de intolerancias de autoridades panistas que le niegan permisos a los no católicos para edificar sus templos o realizar distintas actividades en espacios públicos.

Necesitamos ampliar nuestra idea de construir una sociedad tolerante, en la que los Derechos Humanos sean respetados por los aparatos de gobierno, pero también por los sectores que componen la sociedad civil. La lid tiene que ser en todos los campos, la batalla también es semántica y por eso es imprescindible dejar de usar el término “sectas” como concepto peyorativo para referirse a los no católicos. El cambio de fondo que necesita la sociedad mexicana pasa por un cambio de régimen político, pero no se debe detener allí, sino avanzar también hacia una transformación de las mentalidades entre los ciudadanos. Carlos Monsiváis lo ha expresado muy bien: “Si el tránsito a la democracia no es también cultural, se corre siempre el riesgo de empezar de nuevo”. No hagamos de nuestro horizonte uno cuya frustrante realidad sea la de Sísifo.

DE LAS VENTAJAS DE NO MENCIONAR A LA INTOLERANCIA*

Carlos Monsiváis

En *La Jornada* del 17 de junio, Elio Henríquez notificó de un hecho monstruoso: “Los 17 indígenas evangélicos detenidos ayer ilegalmente y golpeados por caciques tradicionalistas en la comunidad de Mitzitón, del municipio de San Cristóbal de Las Casas, se liberarán mañana después de que hayan cumplido el castigo de 47 horas, de acuerdo a los usos y costumbres, informaron los captores”. Se les apresó cuando intentaban construir un templo en Mitzitón, y allí los retuvieron los católicos tradicionalistas hasta que —para evitar que la policía los rescatara— se les trasladó a la comunidad de Flores Magón del municipio de Teopisca.

Según familiares de los detenidos, más de 100 “caciques” (representantes), algunos de ellos encapuchados y con armas de grueso calibre, agarraron y golpearon a los evangélicos, acusándolos de “violar” por segunda ocasión el compromiso de los protestantes de no edificar templos en la comunidad, compromiso adquirido en algunos pueblos de Chiapas, Oaxaca y el Estado de México bajo presión armada. A los funcionarios del gobierno de Chiapas que intentaron liberar a los presos, los secuestradores les opusieron su razón: “Los usos y las costumbres están por encima de la ley”.

El episodio, uno de tantos de los registrables en el país (y muy especialmente en Chiapas), llama la atención por sí mismo, por el inmenso atropello a los Derechos Humanos que conlleva, y preocupa también por la escasísima respuesta social. En esta

* *El Universal*. México, 22 de junio de 1999.

ocasión la diferencia básica es informativa, porque sí se publicó la noticia. Como en el caso de otras minorías, la protestante sólo halla defensores en su propio seno, y esto de modo muy limitado. Ahora, sólo un pastor evangélico denunció el hecho, y el resto de los protestantes ni siquiera se enteraron, o respondieron a la estrategia de no enterarse. ¿Para qué? ¿Qué se consigue con estar al tanto de la continuidad de la intolerancia? ¿Por qué no aceptar que la respuesta bárbara a lo diferente pertenece a los “usos y costumbres” de la nación? Y los grupos de la sociedad civil, tan atentos a la atroz represión contra las comunidades zapatistas, no dicen una sola palabra de la persecución a los disidentes religiosos; el EZLN no declara ni envía misivas al respecto; al PRD no le incumbe la cuestión; el PAN y el PRI jamás incorporarían entre sus preocupaciones la persecución religiosa, y casi ningún articulista serio aborda el tema que, de hecho, no existe noticiosamente. ¿Qué hacen al respecto la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Chiapas y las distintas agrupaciones de la sociedad civil? La respuesta es elocuente: “de vez en cuando toman nota, porque no conviene pelearse con las comunidades”. Es obligado exigir justicia en el caso de los delincuentes, pero en el caso de las comunidades que actúan en “defensa de su fe tradicional” ¿a quién se penaliza? A la comunidad entera es imposible, al “síndrome de Fuenteovejuna” lo beneficia la impunidad; porque si todos son culpables nadie lo es, como se prueba en el caso de los linchamientos que han proliferado no sólo en el campo. En ningún momento se detiene a los instigadores; unas cuantas veces van a la cárcel algunos de los responsables, aunque por poco tiempo, no más. No se encuentran, a propósito de estos crímenes, condenas explícitas de la Iglesia católica, del gobierno federal, de los gobiernos de los estados, o los partidos políticos. ¿Y quién es Fuenteovejuna? Para la ley, persona ninguna.

* * *

En el siglo XX, los protestantes han sido objeto de maltrato, expulsiones de las comunidades, quemas de templos, asesinatos

de pastores y feligreses, linchamientos morales. Y esta cauda de salvajismo no ha merecido comentarios de los medios informativos y de la sociedad. ¿Para qué? Pesa demasiado la cultura católica. No se considera a los evangélicos ciudadanos verdaderos, “desnacionalizan”, no son siquiera capaces de reclamar por sí mismos. La intolerancia aprovecha sin medida el desinterés y la abulia social en lo tocante a la persecución de los marginales, y usa también la ausencia de convicción en los derechos de la mayoría de sus víctimas. “Si no se defienden es porque saben que hicimos bien”. Esto comienza a cambiar un poco, aunque con lentitud pasmosa. Hay una lógica subterránea e inexorable que parece operar mentalmente en los evangélicos y neutralizar toda iniciativa: “Si nos manifestamos —parecen pensar muchos protestantes—, la sociedad puede darse cuenta de nuestra existencia”.

* * *

Desde hace una década, al panorama de la barbarie lo modifica la existencia de la idea y de la práctica de los Derechos Humanos. Sin esto, la situación hubiese empeorado con el incremento de posesión de armas en el país entero. Si los Derechos Humanos son garantía de modernidad, se explica sin problema la resistencia de los sectores tradicionalistas a las Comisiones respectivas. Algunos obispos católicos y una legión de comentaristas han casi excomulgado a las Comisiones, acusándolas de “inútiles” y de “proteger a la delincuencia”, y al hacerlo se fían de la debilidad de la respuesta, de las dificultades para enfrentar críticamente a una institución que junto al poder político y económico agrega su movilización de conciencias. Estas críticas a los grupos y a las Comisiones de Derechos Humanos encuentran eco en momentos de indignación y de furia social contra hechos criminales (el caso de el Mochaorejas es el ejemplo más delirante).

¿A quiénes se les concede el goce pleno de los Derechos Humanos? No a los protestantes, en tanto practicantes de una fe, ni a los gays, ni a las prostitutas, ni a los delincuentes. ¿Cuánto tiempo pasó antes de provocarse el gran escándalo sobre los crí-

menes de mujeres jóvenes en Ciudad Juárez, que siguen ocurriendo? Al principio, incluso el Procurador panista de Justicia de Chihuahua regañó a las víctimas de Ciudad Juárez por “incitar a los hombres”, propiciando con esto el crimen contra ellas. Y más recientemente, para ganar la gobernatura del Estado de México, el priísta Arturo Montiel autorizó su campaña con un eslogan inolvidable: “Los Derechos Humanos son para los humanos, no para las ratas”.

A Montiel se le respondió ampliamente. ¿Quién discernirá la condición humana y la condición roedora en la aplicación de la justicia?, ¿cómo un gobernador decide que un sector del estado a su cargo se ha animalizado, al punto de aplicársele, al juzgarlo, la excepcionalidad zoológica? A las ratas no se les detiene ni se les procesa, se les aplica raticidas o se les mata como se pueda. Calificar de “ratas” a los delincuentes es olvidarse de la ley, así de simple. Se me dirá que Montiel no pudo fijarse en todo durante su campaña, y que no advirtió el significado de un anuncio reiteradísimo en radio y televisión, y me veré obligado a responder que las campañas son para los políticos cuidadosos, no para quienes no se fijan en la responsabilidad ética de los contenidos de sus lemas publicitarios.

* * *

¿Por qué la sociedad y las Organizaciones No Gubernamentales y los gobiernos y los partidos exhiben tal nivel de indiferencia ante la intolerancia religiosa? El protestantismo dista de ser un fenómeno nuevo en México, lleva más de 120 años de propagación sistemática, y en las décadas recientes ha conocido una explosión demográfica. Podría, también, ser un fenómeno absolutamente minoritario, y, sin embargo, las fuerzas organizadas y los ciudadanos aislados tendrían la obligación de responder por las gravísimas violaciones a los derechos de esta minoría.

Al igual que en el pasado, los linchamientos físicos continúan ocurriendo. Como el caso del pastor pentecostal quemado vivo hace dos años en el pueblo Santa Ana Nichi, del municipio de San Felipe del Progreso, en el Estado de México, y los evangé-

licos expulsados el año pasado de sus hogares (saqueados) en Hidalgo, o la acción del Ayuntamiento de Ixtlahuaca, Estado de México, que obligó a los evangélicos a firmar un documento donde aceptaban que el uso del suelo donde construyeron su templo era para salón de conferencias y no se podía celebrar culto, o la interminable contienda antiprotestante en Chiapas. Lo novedoso, insisto, así se dé sólo en unas cuantas publicaciones, es el registro periodístico.

Resulta obvio que en la conciencia nacional (esa entidad de imposible definición), las minorías religiosas no cuentan porque no hay al respecto decisión política alguna, y por la ofensiva reiterada de la jerarquía católica, cuyo mayor éxito es la penetración popular del término “sectas”, con su aura de sordidez, ilegalidad, ritos monstruosos y penumbras morales. El ex nuncio apostólico, Prigione, llamó “moscas” a los grupos protestantes; los obispos de América Latina organizan movilizaciones para desterrarlos y recuperar a la totalidad de la grey; el Papa, en su última visita, descalificó a los “falsos profetas”, y así sucesivamente. El problema aquí no es la competencia religiosa, sino la certidumbre de la “inhumanidad” de los disidentes. “Si no rezan como Dios manda, que ni Dios los proteja”.

En la atmósfera de la teocracia todo esto es común. ¿Pero por qué en una sociedad laica como la nuestra se asume con tal tranquilidad la intolerancia?

“NO ESTAMOS EN CONTRA DE LAS LIBERTADES SINO DE SU EJERCICIO”*

Carlos Monsiváis

¿Qué es la derecha? Entre las posibilidades para definir el término hay una siempre actual: “La decisión de pensar por los demás y de ordenarle a los demás su comportamiento; la usurpación organizada del libre albedrío a nombre de Dios (o de la empresa y el libre mercado) y de esos otros componentes de la Trinidad, la moral y las buenas costumbres”. En México, la derecha es la herencia virreinal que se extiende a la tradición de intolerancia hasta 1857. Todavía en 1856, en el primer debate sobre libertad de creencias en el Congreso Constituyente, sólo un parlamentario votó en favor de la tolerancia. En 1859, en la preparación de las Leyes de Reforma, el panorama se transformó por completo, entre otras cosas por el hostigamiento de los conservadores, los preparativos bélicos alentados por el clero y la necesidad política de liberalizar a la sociedad para manejar el Estado.

Juárez y los hombres de la Reforma produjeron las leyes indispensables para el desarrollo de las libertades, en oposición notoria a los antecedentes. Ni en la Constitución de 1824, ni en los otros proyectos se admitió la libertad de creencias; ésta se considera “traición a la Patria”. La derecha sufrió dos grandes derrotas históricas que distinguen a México de otros países latinoamericanos: la Reforma liberal y la Revolución, grandes movimientos anticlericales y de apertura de conciencia. Derrotada por la Reforma liberal, la derecha se refugió en los pueblos tradicionalistas que, como muestra Agustín Yáñez en su libro *Al*

* “Letra S”, supl. de *La Jornada*. México, 2 de diciembre de 1999.

filo del agua, son literalmente “campos de concentración de la ortodoxia”.

En el enfrentamiento entre Estado y derecha, la Iglesia católica y sus representantes laicos o semiepiscopales se las arreglan siempre para quedarse con el control de la formación de la clase dirigente, así pierdan el de la educación pública. De la República restaurada (1867-1872) a 1910, la derecha insistió en la tutela de la educación mientras aceptaba amplias concesiones del Estado. Por eso, cuando en 1933 Plutarco Elías Calles lanzó “el grito de Guadalajara” y se declaró en contra de “cederle a la reacción” el dominio del alma de los niños, reafirmó el sentido político del laicismo. En términos modernos, esta reivindicación del control educativo del Estado para combatir “el fanatismo”, es la garantía de continuidad del sistema político.

LOS BIENES DEVOCIONALES

Desde los años cuarentas, la derecha optó por lo que ha sido su estrategia más eficaz: apropiarse de la educación de las elites, ahora no más de 7% de la educación primaria y superior. Si educan a los futuros gobernantes y empresarios educan directamente al poder. Dicho sea de paso, en México no tiene sentido hablar de la derecha *religiosa* porque éste es su adjetivo irremplazable. No hay tal cosa como una derecha formalmente atea. A la clase empresarial le importa el manto de “legitimidad moral” aportado por su pública devoción cristiana, y en pos de ello le rinde tributo económico y social a sus creencias. El que no proceda así, se verá excluido de su grupo. El vínculo interno del empresario es la confesión de fe tradicionalista. No el comportamiento ético, sino la declaración de bienes devocionales.

Al régimen priísta se le concede la educación de las masas y la vigilia de su panteón heroico. A la derecha, es decir, a la Jerarquía, al empresariado, a los miembros de la Unión de Padres de Familia, de las Asociaciones Femeninas, a la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, etcétera, se le encomiendan

campañas periódicas de la afirmación del feudo. (Deben ser periódicas, porque el interés de la sociedad no da para tanto; si se hicieran de continuo, el fastidio sería total.) Estas andanadas irregulares se dirigen a la supresión de libertades y a la limitación de las libertades existentes. Así, por ejemplo, las campañas contra la educación sexual que se iniciaron en forma muy vigorosa en 1932, cuando el Secretario de Educación, Narciso Bassols, introdujo temas de educación sexual en la educación primaria y secundaria. La derecha se opuso, movilizó sus huestes en las escuelas públicas (no muchas, sólo 8% del profesorado), y tuvo éxito al crear el barullo que obligó a la suspensión de la campaña de educación sexual y la renuncia del secretario Bassols.

La censura, el enclave más poderoso de la derecha, es, desde el principio, un tributo del Estado a los otros poderes. La censura le niega la mayoría de edad psicológica y cultural a la sociedad, y retiene el derecho a decidir lo que debe verse y lo que no, lo que debe oírse y lo que no. La censura fomenta un “retraso mental colectivo” al no permitir el derecho a decidir de lectores y espectadores, y evita informaciones y obras fundamentales en pos del ideal: si la sociedad es menor de edad estará siempre disponible.

Otra fortaleza de la derecha es el control histórico sobre las mujeres. La consagración del machismo en la vida social y en la industria de la conciencia ratifica las pautas del tradicionalismo en la vida cotidiana, hasta llegar al exceso. Durante casi todo el siglo XX, la violación, a ojos del patriarcado, apenas merece comentarios sarcásticos de policías y agentes del “Ministerio Público”. La víctima es culpable, y así se le trata en los juzgados si se atreve a demandar a sus victimarios. En materia de sexismo, la culpabilización de las víctimas ha prevalecido hasta fechas muy recientes, lo que supone la inferiorización de las mujeres y la comprobación de su minoría de edad psicológica, espiritual y cultural.

Quizá el bastión central de la derecha, el más efectivo hasta hace muy poco, es la noción de pecado y su consecuencia, el

sentimiento de culpa. Si alguien se siente en falta, o peor, si se siente pecador o pecadora, está ya a cargo de la derecha, que prefiere siempre las culpas por sobre las responsabilidades, que fomenta a granel. Se lanzan campañas contra el cine “que perverte”, a cargo de la Liga Mexicana de la Decencia; la censura detuvo la madurez temática de la industria fílmica en los años cincuentas, lanzó campañas contra Agustín Lara y Cri-Cri, y quemó revistas “pornográficas” (que nunca lo son en realidad, apenas boberías “calenturientas”). Antes de que exista material pornográfico, los grupos confesionales inician en Mérida, Hermosillo, ciudad de México y Puebla, quemar de publicaciones “heréticas”. Llegan a los expendios de periódicos, decomisan las revistas “pecaminosas” y las hacen arder en los zócalos en “autos de fe editorial”.

A la derecha le importa el ejercicio del poder que le permite negociar y refrendarle a la sociedad que vive en culpa y en pecado. Por eso quiere fiscalizarlo todo, el comportamiento y la conversación. Hay campañas contra las libertades verbales, hasta los años setentas tuvo vigencia la lista de vocablos que no se podían imprimir. Esto se suprime por el mero impulso social, se implantó el habla unisex y dejaron de ser tabú las “conductas prohibidas”, además, legales entre adultos consensuados. Si la prensa insistía, hasta hace unos años, en decirle “maricones” a los gays, era por creer demasiada concesión llamarlos “homosexuales”; en cambio, la palabra “maricones” los retiene en el *ghetto* de la abyección. En este punto, la derecha suele coincidir con la izquierda, aunque a partir de los años setentas una parte muy significativa de la izquierda reconsideró y cambió.

LA HIPOCRESÍA COMO VISIÓN DEL MUNDO

La derecha es la gran defensora de los “monopolios morales”. Por ejemplo, si éste es un país exclusivamente católico, pasa inadvertida la atroz persecución de los protestantes a lo largo del siglo, la violación de sus Derechos Humanos y civiles; el asesi-

nato de sus líderes; la expulsión de los conversos de las comunidades; la quema de templos, y, de corolario, la muy significativa oleada de chistes que adereza la herejía con el choteo. En las campañas de homogeneidad a fuerzas, tiene éxito la derecha al aislar a cada uno de los sectores perseguidos, que desunidos resultan presas fáciles. También fortalece enormemente a la derecha la idea prevaleciente en la clase política: “la conducta privada de los hombres públicos debe inspirarse en la pareja católica”. Hasta hace muy poco, era inconcebible un divorciado en la Presidencia de la República; un soltero, imposible.

Lo que la derecha pierde con la educación laica trata de compensarlo afirmando sus zonas de prohibición. Y la ofensiva actual de la derecha es una respuesta a la restricción cuantiosa de sus zonas de prohibición, asunto que no tiene que ver con el autoritarismo estatal sino con el desarrollo social. En 1961, la campaña “Cristianismo Sí, Comunismo No”, más que contra la izquierda, estaba dirigida contra un sector educativo ya fuera de su control. En 1960, la derecha organizó su ofensiva en Monterrey contra los libros de texto gratuitos, juzgados “indecentes” y casi ateos. Sólo la intervención directa del Presidente López Mateos hizo posible la difusión de los libros. Esto es lo inadmisibles para la derecha: si los niños saben, si las mujeres deciden, su control se desvanece. Lo suyo es el sostén de la hipocresía como visión del mundo, y no lo digo retóricamente, aunque así se escuche. Si la hipocresía deja de ser el enfoque de todos los días, en un compás que va de las clases medias a la burguesía, se desvanece la sujeción. La derecha social y clerical ya no pide la aceptación unánime de sus dogmas, pero sí que se actúe como si estos dogmas fuesen acatados; por eso concentra tanto sus esfuerzos en la burguesía y en la clase media alta. A la derecha no le incumbe la conducta de los pobres; que de ellos cuide su “animalidad orgánica”. Si un pobre es adúltero, ¿qué más se podría esperar?, si un rico se divorcia es blasfemia. Lo propio de la derecha es el manejo de la conducta pública de las clases gobernantes.

Al concentrarse la derecha hasta 1960 en oponerse al protestantismo y al comunismo, en mantener las prohibiciones más

notorias y en cultivar las apariencias morales, se olvidó de la modernidad. Éste es su gran desastre. En la segunda mitad del siglo XX, el desdén por la modernidad debido al resquebrajamiento de los aparatos ideológicos o la falta de percepción cultural hizo que la derecha ignorara las fuerzas dominantes en lo internacional, que la mera condena no disminuye. Para cuando la derecha reacciona es tarde.

A partir de los años ochentas, pero especialmente en los años recientes, la derecha consolidó sus centros de acción y sus fortalezas, entre ellas las universidades particulares a cargo de la elite. En un cálculo aproximado, 70% del aparato público, de directores de departamento para arriba, ya egresa de universidades particulares. Por lo demás, su presencia militante es precaria. En tanto interlocutores de la sociedad, la extrema derecha sólo se vigoriza en un caso: el combate a la despenalización del aborto, que alía a todos los sectores. Y para mantener la censura en la televisión, moviliza la amenaza de las respuestas del clero, capaz de inhibir series, programas, anuncios. ¿Qué pueden las campañas de prevención del sida contra la perspectiva del boicot de los anunciantes?

A la derecha le irritan sobremanera los intentos de promover reformas o medidas de salud que remitan a la existencia del sexo. Así, además de la despenalización del aborto, le horroriza la difusión de los condones. Ante la pandemia del sida su actitud es, como se quiera ver, intolerante al punto del genocidio; por eso, las calumnias sistemáticas contra los mínimos intentos civilizatorios de la Secretaría de Educación y la Secretaría de Salud.

Muy especialmente en los años recientes, la derecha ha sufrido intensas derrotas sin trazas de atenuarse. En las batallas culturales, la derecha lleva la peor parte, y cito algunos hechos: el auge de las teorías feministas que deciden el tratamiento de las mujeres en la prensa, en los debates televisivos, en los debates legislativos, etcétera; el fin de la demonización de la izquierda; la despenalización moral del aborto, de eso no se habla, pero en las encuestas el número de los que opinan en favor es significa-

tivo; la continuidad de los organismos y de las activistas en contra del sida, que no cesa así todo parezca estar en contra. Y esta continuidad de la sociedad civil es uno de tantos datos que indica a mediano y largo plazos el fracaso de la derecha.

USOS, COSTUMBRES Y DISIDENCIA RELIGIOSA EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS*

Carlos Martínez García

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

De acuerdo con el Censo de 2000, en las poblaciones con menos de 2,500 habitantes los católicos representan 86% y 6.22% los protestantes/evangélicos. En las localidades que tienen entre 2,500 y 14,999 habitantes la relación es de 88.77% y 5.08%, respectivamente; en las que tienen entre 15 mil y 99,999 pobladores las cifras son de 89.01% y 4.85%, mientras que en las de más de 100 mil habitantes los números correspondientes son de 89.15% y 4.84%. En estados con amplia población indígena/rural, como Oaxaca y Chiapas, los credos no católicos (particularmente los protestantes y evangélicos y los bíblicos no evangélicos, como los denomina el citado Censo) superan ampliamente la media que alcanzan nacionalmente (7.35%). En el caso de Oaxaca la sumatoria de las dos categorías llega a 10.16% y en el de Chiapas a 22.59%. En lo que concierne a los evangélicos los porcentajes están subestimados; ello se debe a errores de diseño en el levantamiento de los datos y la consecuente cla-

* Una primera versión fue presentada en la mesa redonda "La Ley de Derechos y Cultura Indígena y el Cambio Religioso". México, 6 de abril de 2001.

sificación que hicieron de los mismos. Pero como el objetivo de este trabajo no se concentra en un análisis detenido de las fallas del Censo, simplemente apuntamos la deficiencia de ese instrumento en la medición que hizo de la adscripción religiosa de los mexicanos.

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

Cotidianamente es constatable que pervive un prejuicio negativo en muchos espacios donde se forja la opinión pública; en estos medios se estigmatiza a las *sectas evangélicas* y sus integrantes; se les trata como foráneos indeseables sin derechos a incursionar en un campo religioso que tiene un propietario indiscutible, campo al que se le considera definido y cerrado para siempre. La diversidad religiosa en las zonas rurales se acrecenta con intensidad, pero al mismo tiempo enfrenta inercias intolerantes que, por desgracia, las encuentra uno constantemente cuando investiga la respuesta de los habitantes de poblaciones pequeñas y medianas hacia la instalación de la disidencia religiosa en sus terrenos. Sin desconocer lo anterior, también hay que tener en cuenta que el linchamiento simbólico de los no católicos ha dejado de ser la realidad omnipresente y único horizonte a esperar por parte de quienes han migrado a otros credos; pero los hostigamientos en el México rural e indígena, y Chiapas aporta una importante cuota, son de una dimensión que debiera preocupar más a quienes luchan por la justicia y equidad en la nación mexicana. La siguiente es una pequeña muestra de esos deseos por invisibilizar a los que eligieron una nueva identidad religiosa.

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

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

La acusación de que son “gringos” por no compartir las creencias propias de los verdaderos mexicanos, despoja a los heterodoxos de su nacionalidad y abre la puerta para considerarlos —desde la perspectiva del nacionalismo guadalupano— traidores a la patria. Estamos ante un clásico proceso deslegitimador y estigmatizador del diverso, quien necesariamente tiene intenciones malignas y peligrosas que es necesario extirpar. Negarle a los otros cualidades que contienen la agresión (“si es mexica-

no lo respeto, pero como cree en cosas que sólo los gringos aceptan, entonces no es mexicano, aunque haya nacido en el mismo lugar que yo”) posibilita construir la noción del enemigo interno, ante el cual no queda otro remedio que eliminarlo (“quien le manda andarle haciendo caso a doctrinas exóticas y antimexicanas”).

La víspera de Navidad de 1998 un grupo de mixes de San Juan Metaltepec fue advertido respecto de que la asamblea comunitaria había decidido expulsarlos porque en ese lugar no se admitía la presencia de creyentes evangélicos. La medida afectaba a 37 adultos y 33 niños, a quienes les dieron 10 días de plazo para abandonar la población localizada en el oaxaqueño municipio de Zacatepec. En la zona ya se habían dado expulsiones, que a decir del coordinador de la Defensoría Cristiana de Derechos Humanos, Enrique Ángeles Cruz, no fueron denunciadas en su momento por las víctimas, dado su “desconocimiento de las leyes y la falta de recursos”. El abogado considera que la dinámica expulsadora en Oaxaca se basa “fundamentalmente en los usos y costumbres (y no en las leyes federales y estatales) para deliberar mediante asamblea de ciudadanos, levantándose el acta correspondiente”, la que es avalada por las autoridades municipales.¹

De manera similar a lo acontecido en San Juan Metaltepec, en distintas comunidades de Chiapas, preponderantemente en la zona tzotzil, tzeltal y tojolabal, la mayoría católica elabora actas y las aprueba *democráticamente*, y en ellas se niegan derechos individuales y comunitarios a los que profesan otra fe. Es el caso de la reciente expulsión de 130 personas del poblado Justo Sierra, municipio de Las Margaritas. El 23 de febrero en la noche un grupo de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) rodeó la casa donde se encontraban conversando los líderes de las iglesias evangélicas del lugar. Después de sacarlos violentamente hacia una cancha de basquetbol, comenzaron gritarles que en el poblado no querían presen-

¹ Nota de Víctor Ruiz Arrazola, *La Jornada*. México, 24 de diciembre de 1998.

cia de evangélicos. De acuerdo con el pastor Antonio Alfaro, residente en la cabecera municipal:

Se cansaron de golpearlos, los dejaron tirados, medio muertos, les dieron patadas y bofetadas, los apalearon y les pegaron con otros objetos... Gateando, alcanzaron la carretera, buscando la manera de salir al camino para que algún carro los recogiera. Temían que los iban a matar de una vez. Amaneciendo, llegaron a Comitán. Cuando llegaron me dio mucha tristeza, porque estaban con la cara morada por la hinchazón. Sus ojos no se les veían, los tenían cerrados por los golpes. Como ocho de ellos fueron los muy golpeados, 16 fueron golpeados, pero ocho resultaron con más lesiones.

Después de lo narrado, el resto de la comunidad evangélica salió de Justo Sierra para refugiarse en Las Margaritas, donde permanecen en un gimnasio en espera de poder regresar a sus casas. Mientras que en el caso de Chamula, desde hace más de 30 años, los expulsadores han sido los católicos tradicionalistas afiliados al PRI, en el caso citado pertenecen a una organización que se identifica con el Partido de la Revolución Democrática. Al preguntarle al pastor Antonio Alfaro, dirigente de la Organización de los Pueblos Evangélicos Tojolabales, la razón de la agresión, él responde que:

[...] la raíz está en que en cada comunidad hay firmada una acta, en la que nadie puede cambiar de religión sino que conserve la tradición. La tradición para ellos es una ley que se ha hecho más fuerte que las leyes del gobierno. Al quebrantar los evangélicos que aceptan a Cristo esa ley, han quebrantado la ley de la comunidad, y la ley de la comunidad que llaman una ley interna —que les está haciendo tanto mal—; esa ley interna la hacen valer más todavía que la del país. Para ellos es más fuerte el acta que tienen elaborada en la comunidad que el artículo 24 de la Constitución mexicana. Para ellos quebrantar la ley interna es un delito muy grave, porque al no guardarla los evangélicos violan los acuerdos y se deshacen de la tradición. Ya no van a beber el aguardiente, ya no participan en las fiestas, ya no van a ser parte de la borrachera. Yo sé que una ley

interna puede existir realmente, pero que proteja los derechos y no lleve a dañar a los mismos compañeros de la comunidad.²

La golpiza perpetrada por la CIOAC fue la cúspide de una serie de hostigamientos para desarraigar a los evangélicos. Primero los presionaron para que acataran la decisión de la asamblea comunitaria, en el sentido de que en el lugar sólo se puede ejercer una religión (la católica) y pertenecer a un partido, el PRD (algunos de los adventistas y pentecostales se identifican con el PRI). Después de que las presiones de la CIOAC no fructificaron, decidieron reubicar a los evangélicos en las afueras de Justo Sierra, en lo que llaman un anexo. Pero el predio fue rechazado por los protestantes al considerarlo inadecuado para instalarse en él, ya que no tenía acceso al agua y era malo para el trabajo agrícola.

A decir del pastor Antonio Alfaro, ministro de la Iglesia Presbiteriana Renovada, en la zona de Las Margaritas los evangélicos conviven pacíficamente con los integrantes de otras organizaciones, como la CIOAC independiente, que es considerada una base zapatista. Incluso, en una comunidad llamada Belisario Domínguez los evangélicos están integrados al movimiento que apoya las demandas del EZLN. En éste y otros poblados de la zona tojolabal los católicos seguidores de la Teología de la Liberación, que en su mayoría se identifican con el zapatismo, han llegado a establecer reglas de convivencia y respeto con quienes eligen otra identidad religiosa distinta de la católica. El acuerdo es unirse para obtener mejores condiciones de vida y dejar que las distintas religiosidades convivan en un espacio de tolerancia. En otras zonas de Chiapas, como en el norte, donde predomina la etnia chol, grupos que dicen simpatizar con el EZLN tienen una actitud distinta hacia los evangélicos, los hostigan y buscan asimilarlos al principio de una identidad religiosa única.³

² Conversación sostenida en Las Margaritas, Chiapas, el 9 de marzo de 2001.

³ Finalmente, y después de múltiples intentos de las autoridades estatales por solucionar el acoso a los evangélicos, aquéllas ejercieron acciones penales con-

Aunque casos como el de Justo Sierra no es el panorama generalizado en Chiapas (valdría la pena documentar los numerosos casos de convivencia conciliada en las poblaciones caracterizadas por la diversidad religiosa), de todas maneras los sectores interesados en la democratización integral de la nación mexicana debieran darle mayor importancia a situaciones en las cuales los usos y costumbres restringen libertades nodales. Cabe mencionar que los indios protestantes no se niegan al trabajo colectivo en beneficio de su comunidad, como dicen quienes los acusan de individualistas, sino que se rehúsan al mismo cuando en la faena grupal está de por medio la participación en tareas que implican servicios a una religión que no comparten. Quieren cooperar, servir a su comunidad en trabajos como construir caminos y pintar escuelas, pero no estar en trabajos que objetan por motivos de conciencia. Ante la diversidad religiosa se abre la posibilidad de construir el tequio laico.

Los pueblos indios de México desde siempre han sabido combinar sus tradiciones con las propuestas, muchas veces impuestas, que les han llegado de fuera. Hoy, sus formas de organización, gobierno, rituales y cultura son una intrincada red en la que se entretujan herencias precolombinas, costumbres implantadas por la Conquista y la Colonia, restos de los regímenes liberal y posrevolucionario junto con las innovaciones que han adoptado a lo largo del siglo XX. Asimilar, reinventar sus tradiciones, negociando cognoscitivamente con otras culturas ha sido su mejor forma de resistir los embates exógenos que por siglos han amenazado la viabilidad de los pueblos indios de México.

El tequio es un trabajo colectivo que se presta en beneficio de la población que sigue vigente en las zonas preponderantemente indígenas del país. Como muchas otras tradiciones indias, los orígenes del tequio se remontan a las primeras décadas de la dominación española. De acuerdo con Luis Cabrera⁴ (sobrino del

tra los expulsadores. Tuvieron que pasar varios meses para que los expulsados pudieran regresar a su comunidad, mediante un convenio con quienes antes los habían desalojado.

⁴ Luis Cabrera, *Diccionario de aztequismos*.

combativo Daniel Cabrera, quien fuera director del periódico antiporfirista *El Hijo del Ahuizote*, y donde el joven Luis inició su larga carrera de periodista crítico), en su poco valorado *Diccionario de aztequismos*, el tequio era un tributo que se pagaba en forma de faena o trabajo. Se usó por extensión al indio sujeto al pago de ese tributo. En las minas se usaba para describir la porción de mineral que el barretero debía entregar al amo como partida de su trabajo. Etimológicamente proviene de *téquiōtl*, ejercicio de trabajo, o el trabajo mismo; derivado de *téquitl*, trabajo, faena o tributo. Francisco J. Santamaría⁵ coincide con Cabrera y agrega que el tequio “pesaba sobre los indios, esclavizados por los españoles, y a favor de estos mismos”. Finalmente, en este brevísimo recorrido histórico etimológico del término, “el tequio era traer tablas de cedro y hacer los muebles que necesitara la iglesia” católica.⁶

Conozco la polémica entre antropólogos sobre el génesis y desarrollo del tequio; para unos su procedencia es prehispánica y para otros estaríamos ante una institución producto de la dominación colonial. Aquí simplemente nos referimos al tequio realmente existente en los pueblos indios contemporáneos, y cómo está siendo cuestionado por otros indígenas en lo que tiene que ver con realizar tareas forzosas en las que está en juego una identidad religiosa distinta a la tradicional. Los indios evangélicos, testigos de Jehová y mormones, entre otros, no se niegan a participar en trabajos colectivos que sean en favor del poblado, pero sí lo hacen cuando la faena comunitaria tiene un componente católico, como en los casos de fiestas religiosas o cooperaciones para ceremonias de eminente religiosidad católica. Al negarse a dar su fuerza laboral o recursos económicos en estas ocasiones, las autoridades del poblado los coaccionan, multan, encarcelan y, finalmente, expulsan. Los autores de estas acciones argumentan que no se trata de un problema de intolerancia religiosa, sino de una cuestión económica. Nada más que

⁵ Francisco J. Santamaría, *Diccionario de mejicanismos*.

⁶ *Diccionario del español usual en México*.

están juzgando el problema por su manifestación última (no aportar trabajo y dinero), sin reparar en la causa de esa negativa: una convicción religiosa —no creencia en los símbolos católico romanos, mediados por la cosmovisión india— que se manifiesta en una postura económica.

En grupos en los que el centro de la identidad religiosa es el núcleo que controla y da sentido a las manifestaciones culturales, políticas y económicas, es un error pretender que vayan contra sus principios religiosos diciéndoles que pueden creer lo que quieran pero están obligados a cooperar para una festividad que tradicionalmente se concibe como natural o religiosamente neutra. No es así, y cuando se le mira desde fuera de la identidad religiosa tradicional, como es el caso de los indígenas no católicos, toda su composición religiosa católica aparece nítidamente. Por esto, creo que la negativa laboral/económica de los disidentes tiene su explicación en la nueva identidad religiosa, y pasar por alto esta realidad es una simplificación en la que necesariamente los heterodoxos salen perjudicados. Ya antes dijimos que los indios que han dejado la religiosidad tradicional sí quieren trabajar colectivamente y cooperar en favor de sus pueblos, manteniendo una objeción de conciencia en faenas como las ya descritas. Ante la creciente diversidad religiosa en las zonas indígenas de la nación, cabe negociar la realización de trabajos benéficos para todos, independientemente de su credo. Es en este contexto de transformaciones culturales que se hace necesario reinventar el trabajo comunitario, dejando el espíritu de una tradición, pero sin atarlo irremediamente a la religiosidad católica.

En variadas poblaciones indígenas de México se han llegado a establecer nuevos pactos comunitarios, en los que se exime de ciertos trabajos y cooperaciones a los que profesan otra religión distinta a la católica. De común acuerdo han decidido desarrollar faenas alternativas en las que armonizan el interés del pueblo por dotarse de mejores condiciones y el respeto a las nuevas convicciones religiosas de un sector. Este tipo de experiencias muestran que hay nuevos horizontes construidos para la diversidad religiosa en los pueblos indios.

En medios periodísticos, académicos y políticos poco informados acerca de la dinámica de expansión y asentamiento de creencias evangélicas —o de otros grupos— entre los indígenas del país, sigue reproduciéndose la teoría de la conspiración. Ésta consiste en explicar la migración religiosa a partir de la invasión misionera foránea, nacional o extranjera, con el fin de debilitar la identidad nacional para hacer más vulnerable al país ante la cultura norteamericana. El argumento es simplista en extremo, pero goza de cabal salud en muy variados espacios. Sobre el asunto escribí en otra parte⁷ que esa modalidad, misioneros que llegan de fuera, no ha sido ni la más importante y tampoco la que mayores cosechas ha levantado, aunque sí la más favorecida (y a menudo la única tomada en cuenta) por intérpretes que gustan de privilegiar el papel de los factores exógenos en la reconfiguración del campo religioso. Esta hermenéutica selectiva presenta a los indios que migran espiritualmente a otros credos distintos del católico romano como seres pasivos, inermes e incapaces de negociar cognoscitivamente con los nuevos mensajes religiosos que portan quienes llegan y se asientan en sus poblados. Es una explicación ofensiva para los indios, porque los considera menores de edad y sujetos a manipulación por parte de cualquier predicador que se les presente. ¿Podríamos llamar racista a una situación como la descrita?

En la sociedad que vivimos, caracterizada por intercambios de cosmovisiones, bienes materiales y contactos con otros grupos humanos —nunca antes en la historia universal había alcanzado la intensidad que ahora tiene—, los indígenas mexicanos interactúan con su entorno; no son recipientes inertes, sino que toman de él o rechazan distintas propuestas culturales y religiosas, las recrean e insertan en su propio mundo. Una de las vías poco exploradas en la inserción de nuevos credos entre los indios es la conformada por quienes al salir de sus comunidades, por distintas causas, sean estas comerciales o migratorias por

⁷ Carlos Martínez García, “Pueblos indios y cambio religioso”, en *La Jornada*. México, 27 de diciembre de 2000.

razones laborales, tiempo después regresan a ellas con una nueva adscripción religiosa distinta a la tradicional y se convierten en el foco de irradiación de aquella fe descubierta fuera de la comunidad de origen. Pero como es más atractivo o funcional a ciertos prejuicios descubrir a los misioneros blancos o mestizos agazapados y financiados por las transnacionales de la fe, que documentar el papel central de los nativos en la diseminación de la nueva creencia, entonces la tendencia es sobrevalorar la actuación de los primeros y casi desaparecer a los segundos. ¿Por qué ese afán de invisibilizar a los indios religiosamente incorrectos?

Desafortunadamente la teoría antes bosquejada fue la que permeó un reportaje de Matilde Pérez.⁸ Lo cito como una muestra de las muchas que aparecen en distintos medios, incluso en aquellos que tienen una trayectoria crítica de los poderes (políticos, económicos y religiosos que dominan al país) y que, por lo mismo, son considerados de avanzada. La reportera consignó la diseminación de credos evangélicos entre los huicholes, en sus vertientes pentecostal y adventista, y de grupos identificados con los testigos de Jehová, como resultante de una oleada misionera foránea. Entrevistó ampliamente a los huicholes que se oponen a la presencia de los disidentes religiosos, pero no tuvo la misma disposición con los indios protestantes y paraprotestantes, a fin de conocer su punto de vista sobre por qué mutaron de práctica religiosa. La periodista reprodujo los pareceres de un huichol tradicionalista, Samuel Salvador: “Ya no queremos más sectas en contra de nuestra cultura; no más Pentecostés ni evangelistas, no más aleluyas. No aceptamos inhibiciones ni competencias a nuestra religión⁹ [...] En San Andrés y Santa Catarina les hemos pedido que no escuchen a esos religiosos porque van a romper con nuestra unidad y armonía. Les hemos dicho que ese no es el camino adecuado”. Según Matilde Pérez, “parece que las sectas están ganando esta batalla”, ya que, de acuerdo con su

⁸ *La Jornada*. México, 19 de diciembre de 2000.

⁹ Católica, por cierto.

informante, “hasta algunos *mara’akames*, los responsables de transmitir tradiciones y costumbres, ya se volvieron protestantes”.

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

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

De manera general, por costumbres jurídicas de los pueblos indígenas nos referimos al “modo de gobernarse y de regular sus relaciones por parte de estas comunidades”.¹⁰ Una defini-

¹⁰ Juan José Santibáñez y Gonzalo Varela, “Municipios y tradiciones. Las costumbres jurídicas del pueblo mazateco”, en Rosa Isabel Estrada Martínez y Gisela

ción más detallada es la que nos ofrece Laura Carlsen,¹¹ para quien

[...] el término “usos y costumbres” no se refiere a un código informal de creencias religiosas, culturales y sociales, sino a un sistema de normas colectivas que ha sido integrado en las comunidades indígenas a través de los siglos —un sistema que, como todos, no es infalible pero que ha probado su flexibilidad, coherencia y capacidad de coexistir con el Estado moderno. Dado su carácter formal y consensuado y el valor jurídico de sus normas, Francisco López Bárcenas, abogado mixteco y experto en derechos indígenas, sostiene que “usos y costumbres” es un término poco adecuado y que sería mejor referirse a sistemas normativos indígenas para señalar su validez política y jurídica frente al sistema de derecho positivo.

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

González Guerra, coords., *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, p. 13.

¹¹ Laura Carlsen, “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición”, en *Chiapas*, núm. 7, p. 45.

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

Rosalva Aída Hernández Castillo¹² descubre datos que contradicen a quienes consideran a las personas sujetos pasivos en el proceso de conversión a credos distintos al catolicismo. Entre los mames, sostiene la investigadora, el presbiterianismo sirvió como espacio de refugio y potencialización de la identidad, al mismo tiempo que vino a ser un factor central en la conservación del idioma ante la castellanización impulsada por el sistema educativo federal. Con un argumento sustraído de la Biblia, el misionero presbiteriano tabasqueño José Coffín Sánchez, en la década de los veintes del siglo pasado, enseñaba a los conversos que la lengua mam era igual de valiosa que cualquier otra, porque también había sido creación de Dios. Estamos ante argumentos teológicos que tienen repercusiones lingüísticas y culturales favorables a la reproducción de un grupo étnico, y que se dejan del aniquilamiento comunitario por mudar de práctica religiosa.

¹² Rosalva Aída Hernández Castillo, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, abril, 1994, y R. A. Hernández Castillo, "Los protestantes indígenas frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas", en *Religiones y Sociedad*, núm. 8, enero-abril, 2000.

Hallazgos similares a los de Hernández Castillo tuvo el legendario escritor José Revueltas en 1943. El tono de su descubrimiento es periodístico y fruto de un contacto corto de primera mano, pero no por ello carente de validez, dado que Revueltas era un militante de izquierda sagaz y bien preparado políticamente. Cuando el literato realizó un largo viaje que lo llevó desde la ciudad de México hasta el pueblito de Vicam, Sonora, se topó con los primeros resultados de misioneros protestantes entre los yaquis. Comprobó la aceptación que aquellos tenían entre los indígenas y quedó impresionado gratamente por la posibilidad de que los yaquis, y otros pueblos indios, pudieran contar con literatura en su propio idioma, lo que se traduciría en una “vida libre y de pleno desarrollo”.¹³ El luchador libertario y pensador comunista estaba a distancia de creer en la teoría de la conspiración como argumento para comprender el trabajo de los misioneros.

En el futuro cercano se va a intensificar la discusión nacional sobre los sistemas normativos indígenas, y si éstos son compatibles o contrarios a la legislación mexicana. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional sigue demandando que los Acuerdos de San Andrés pasen a formar parte de las leyes nacionales. En el documento quedó asentado que los pueblos indios podrán “ejercer el derecho a desarrollar sus formas específicas de organización social, en tanto que no sean contrarios a las garantías constitucionales y a los Derechos Humanos, en particular de las mujeres”. De la misma manera, la nueva legislación se orientará a “promover y desarrollar sus lenguas y culturas, así como sus costumbres y tradiciones tanto políticas como sociales, económicas, religiosas y culturales”. Respecto de la impartición de justicia,

El Estado debe garantizar el acceso pleno de los pueblos a la jurisdicción del Estado mexicano, con reconocimiento y respeto a sus

¹³ José Revueltas, “Viaje al noroeste de México”, en *Visión del Paricutín (y otras crónicas y reseñas)*, p. 40.

propios sistemas normativos internos, garantizando el pleno respeto a los Derechos Humanos. Promoverá que el derecho positivo mexicano reconozca las autoridades, normas y procedimientos de resolución de conflictos internos, entendiéndose por esto los conflictos de convivencia interna de los pueblos y comunidades para aplicar justicia sobre la base de sus sistemas normativos internos y que, mediante procedimientos simples, sus juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado.

Los Acuerdos de San Andrés, sus principios, quedaron plasmados en la propuesta de reformas constitucionales que elaboró la Comisión de Concordia y Pacificación. La propuesta fue retomada por Vicente Fox, quien la envió al Senado de la República para su eventual aprobación. Es en favor de esta misma enmienda por la que el EZLN decidió marchar desde San Cristóbal de Las Casas hasta la ciudad de México. La travesía culminó con la presencia e intervención de los zapatistas en el Palacio Legislativo de San Lázaro, el 28 de marzo. La Ley de Derecho y Cultura Indígena hace afirmaciones que dan cuenta de la diversidad de la nación mexicana, al referir que la nuestra tiene una “composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el país al iniciarse la colonización y antes de que se establecieran las fronteras de los Estados Unidos Mexicanos, y que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas y políticas o parte de ellas”.

En la ley se hace un esfuerzo por combinar el respeto a las especificidades político-culturales de los pueblos indios con el respeto a los Derechos Humanos reconocidos tanto por la normativa internacional como por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. La propuesta de reforma para el artículo 4o., inciso II, establece: “Aplicar sus sistemas normativos [de los indígenas] en la regulación de conflictos internos, respetando las garantías individuales, los Derechos Humanos y, en particular, la dignidad e integridad de las mujeres; sus proce-

dimientos, juicios y decisiones serán convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado”. Al insertar la afirmación de que el derecho consuetudinario indígena deberá respetar las garantías individuales, queda salvaguardada la libertad de profesar la creencia religiosa que cada persona elija, como lo establece el artículo 24 constitucional. La Ley de la Cocopa no propone modificación alguna en el citado artículo, por lo que los disidentes religiosos pueden recurrir al mismo en caso de ser coaccionados por su adscripción religiosa distinta a la tradicional y mayoritaria.

Como en todo cuerpo de leyes, la disputa por la interpretación de las mismas también es —y será mayor si la Ley de la Cocopa se incorpora a la legislación nacional— en torno a qué se entiende por determinados conceptos. En este caso, el de Derechos Humanos es el que concentra el conflicto de hermenéuticas. Para el liberalismo clásico éstos se ubican preponderantemente en los derechos individuales. Para los defensores del derecho a la identidad de los pueblos el acento debe ponerse en condiciones que garanticen la viabilidad y la sana reproducción de los pueblos y comunidades a partir de su especificidad cultural. De la preponderancia de unos, los individuales, sobre otros, los comunitarios, y viceversa, van a depender las modalidades de conflictividad cuando de un lado o de otro pretendan hacer valer su noción de Derechos Humanos. Para encontrar vías de resolución cuando se enfrenten entre sí ambos derechos queda el recurso, señalado entre otros, por el *Ombudsman* José Luis Soberanes, quien se pronunció por aprobar la propuesta como está y derivar las problemáticas que presenta a la redacción de la ley reglamentaria. Por otra parte, los problemas de interpretación están presentes en cualquier normativa y no son exclusivos de la ley que hemos estado refiriendo.¹⁴

¹⁴ Después de un proceso legislativo muy polémico, a finales de abril de 2001 quedó aprobada una ley indígena que no fue la conocida como iniciativa de la Cocopa. Ésta era apoyada por el EZLN. El debate sobre la problemática sigue; en distintos espacios de la sociedad civil y las corrientes políticas y partidistas se habla

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

Al igual que el derecho positivo mexicano, los sistemas normativos indígenas reproducen visiones del mundo, convicciones y jerarquizaciones éticas; ambos pueden ser canales de impartición de auténtica justicia o reproductores de inequidades que operan contra los más débiles. Ha sido desde el interior de las comunidades indias donde han surgido cuestionamientos a uno y otro orden jurídicos. Un ejemplo de ello es el de la lucha de las mujeres zapatistas, que lo mismo critican la normativa mestiza que las costumbres que las excluyen y oprimen en sus poblados. Al documentar esta lid, dos antropólogas con profundo conocimiento de los pueblos alteños de Chiapas concluyen: “La visión esencial de la cultura indígena, como constituida por elementos inamovibles, congelados en el tiempo, no permite la

de que será necesario reformar la mencionada ley. Diversas organizaciones indias han presentado recursos jurídicos ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, con el fin de que el órgano declare inconstitucional la ley del Legislativo. “A unas horas de que concluya el plazo para interponer recursos en contra de la reforma en materia indígena, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha recibido 320 controversias” que pretenden la nulidad de la reforma (*La Jornada*. México, 26 de septiembre de 2001, p. 22).

comprensión de los procesos de reinención de identidades étnicas que se están dando en el marco de acelerados procesos de cambio. Requerimos, entonces, de nuevas premisas que nos permitan deshacernos de viejas ideas sobre ‘la’ cultura indígena y replantear los términos del análisis antropológico. Sólo así podemos reflexionar en torno a estas nuevas voces que empiezan a surgir en el debate político chiapaneco y acerca de las necesidades de las mujeres en su realidad concreta”.¹⁵

Un ejemplo de que los usos y costumbres indígenas están siendo evaluados al interior de las mismas poblaciones que los aplican, tuvo lugar cuando la comandanta Esther, al hablar en representación de la dirigencia zapatista en el Palacio Legislativo, hizo una devastadora crítica a ciertas tradiciones restrictivas de los derechos de las mujeres. En su participación no hubo una reivindicación holística, totalizante, de los usos y costumbres de los pueblos indios. Hizo una clara y tajante diferencia entre aquellas tradiciones que son justas y por lo tanto deben seguirse reproduciendo, de otras que solamente caciques, románticos perpetradores del folclor ajeno y defensores de la autarquía cultural buscan su perpetuidad. Si quienes están luchando por la dignidad indígena, como la comandanta Esther, hacen deslindes culturales y están en el camino de abandonar costumbres que les parecen lesivas para la integridad de un sector de las comunidades indígenas, no veo por que desde afuera se tenga autoridad para defender las tradiciones que a quienes las padecen les parecen indefendibles.

El tema abordado por la comandanta Esther ha sido puntualizado en varias oportunidades por el EZLN. Sin referirnos exhaustivamente al asunto, dejamos constancia de que ya en la ley zapatista del 1 de enero de 1994 hubo un pronunciamiento al respecto. En su extenso diálogo con Carlos Monsiváis, en diciembre de 2000, el subcomandante Marcos refirió que:

¹⁵ R. A. Hernández Castillo y Anna María Garza Caligaris, “En torno a la ley y la costumbre: problemas de antropología legal y género en Los Altos de Chiapas”, en R. I. Estrada Martínez y G. González Guerra, coords., *op. cit.*, p. 223.

[...] algunos usos y costumbres no sirven en las comunidades indígenas: la compraventa de mujeres; el alcoholismo; la segregación de mujeres y jóvenes en la toma de decisiones colectivas, que sí es más colectiva que en las zonas urbanas, pero también es excluyente... Que no traigan del exterior cuestiones jurídicas, políticas y sociales que son impuestas. Esto genera aberraciones, como el cacicazgo de San Juan Chamula, que disfraza de intolerancia religiosa la construcción de un poder político perfecto; como en Ocosingo, antes de 1994 el PRI tenía 101% de los votos. Sobre eso se construyó la infraestructura del catolicismo que rechaza a los evangélicos y la historia de sangre que ha sido Chamula, contra los Acuerdos de San Andrés, San Juan Chamula, y ahí se blande la cuestión de católicos contra evangélicos. De una u otra forma, si prospera el país que ahora nos proponen, será un San Juan Chamula del Bravo al Suchiate. “Fuera todo lo que sea diferente, que no sea católico romano”, porque ni siquiera dentro de la religión va a haber tolerancia; olvídate de los ateos, si es que todavía hay ateos. ¿Todavía hay ateos?¹⁶

Unas semanas después, el 9 de febrero, por medio de un comunicado que daba respuestas a las preguntas hechas por periodistas y personas de la sociedad civil que hicieron uso del buzón electrónico del EZLN, en el contexto de los preparativos de la marcha que culminó con la participación zapatista en el Congreso mexicano, Marcos escribió:

Hay usos y costumbres que no sirven en las comunidades indígenas, principalmente los que tienen que ver con la segregación de mujeres en la toma de decisiones, pero están siendo combatidos por las mismas comunidades, fundamentalmente por las mujeres indígenas organizadas. No estamos demandando el reconocimiento de una mala costumbre que nosotros mismos estamos empeñados en cambiar. Lo que demandamos es el reconocimiento a nuestro ser diferentes, a nuestra cultura, a nuestra historia, a nuestra lengua, a nuestras formas de gobernarnos, a nuestra forma de organización social. Por lo demás, volviendo al caso de las mujeres indígenas, la

¹⁶ *La Jornada*. México, 8 de enero de 2001.

propia ley de la Cocopa hace hincapié en el respeto a la integridad de la mujer y a su participación política. Es por eso, entre otras cosas, que queremos que se apruebe esta ley en el Congreso.

Es un error totalizar los usos y costumbres hacia un lado u otro. No son el paraíso en la Tierra. Únicamente los idealizadores y soñadores, que construyen en su mente comunidades que son distintas en la realidad, anhelan el inmovilismo cultural y le cantan loas a una esencia que buscan fijar en el tiempo de una vez y para siempre. Por otra parte, los usos y costumbres no son el infierno antidemocrático que propagan los adversarios de que los indígenas decidan su propio destino. Simplemente, como cualquier otro sistema jurídico, pueden servir para impartir verdadera justicia o ser instrumentos de opresión al interior de las comunidades, que se usan para restringir la libertad de creencia de otros que son tan indígenas como quienes los persiguen y expulsan.

La tortuosa y larga historia de los pueblos originarios de México señala que éstos siempre han tenido la capacidad de aceptar, rechazar o recrear lo que les viene de afuera. Si antes hicieron suya y transformaron una propuesta religiosa que fue punta de lanza para colonizarlos, y que hoy, paradójicamente, es parte fundamental de su identidad, de la misma manera pueden adoptar otros credos religiosos y articularlos a su ser indios. Negarles ese derecho es paternalismo que se disfraza de apología de costumbres que están bien para los otros, pero que rehúsan para sí mismos desde la pluralidad de las sociedades urbanas.

BIBLIOGRAFÍA

CABRERA, Luis, *Diccionario de aztequismos*, en *Obras completas*, t. II. México, Oasis, 1974.

CARLSEN, Laura, "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", en *Chiapas*, núm. 7. México, UNAM, IIE/Era, 1999, p. 45.

Diccionario del español usual en México. México, El Coelgio de México, 1996.

- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *¡Nos vamos al D. F.!* San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Pirata, febrero, 2001. (Col. Entrevistas, 4)
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, “Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas”, en *Nueva Antropología*. México, abril, 1994.
- , y Anna María Garza Caligaris, “En torno a la ley y la costumbre: problemas de antropología legal y género en Los Altos de Chiapas”, en Rosa Isabel Estrada Martínez y Gisela González Guerra, coords., *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*. México, CNDH, 1997.
- , “Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas”, en *Religiones y Sociedad*, núm. 8. México, enero-abril, 2000.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Carlos, “Pueblos indios y cambio religioso”, en *La Jornada*. México, 27 de diciembre de 2000.
- SANTAMARÍA, Francisco J., *Diccionario de mejicanismos*. México, Porrúa.
- SANTIBÁÑEZ, Juan José y Gonzalo Varela, “Municipios y tradiciones. Las costumbres jurídicas del pueblo mazateco”, en Rosa Isabel Estrada Martínez y Gisela González Guerra, coords., *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*. México, CNDH, 1997.
- REVUELTAS, José, “Viaje al noroeste de México”, en *Visión del Paricutín (y otras crónicas y reseñas)*. México, Era, 1986. (Obras Completas, 24).

LA INTOLERANCIA RELIGIOSA: “SI NO COMPARTES MI FE, TE PARTO LA MADRE”*

Carlos Monsiváis

“Se necesita no tener madre para ser protestante”

Juan Sandoval Íñiguez,
Cardenal de Guadalajara (1998)

El 12 de abril de 2001, 24 familias de la comunidad de San Nicolás, cerca de Ixmiquilpan, Hidalgo, denunciaron al delegado comunal, Heriberto Lugo González, y a varios de sus colaboradores por hostigamiento y amenazas de muerte por no profesar la fe católica. Según Josefina González Resendiz, representante de los afectados, el delegado Lugo les ha prohibido a los evangélicos el uso del panteón local; les ha suspendido el suministro de agua potable; bloquea su participación en faenas y cooperaciones; los ha despojado de sus parcelas, y les dio un plazo de tres meses, a partir del 18 de marzo, para que abandonen sus viviendas. Lugo los amenazó con agredirlos, e incluso matar a Celerino González Peña, si no se retiraban del poblado. Según Josefina González el conflicto se inició en 1980, cuando se despojó de su vivienda a la familia del protestante Ponciano Rodríguez Escamilla y se pretendió expulsarlo del lugar. A la comunidad la rige la norma no escrita según la cual San Nicolás debe ser exclusivamente de la grey católica.¹

* Ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre Tolerancia, organizado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos. México, Ciudad Universitaria, 17-19 de abril de 2001.

¹ Nota de Carlos Camacho, *La Jornada*. México, 13 de abril de 2001.

“O TE ESTACIONAS EN TU FE O LE PEGAS
UN TIRO POR LA ESPALDA A TU IDENTIDAD”

¿Cuáles pueden ser las causas de la intolerancia religiosa que se ha padecido en México? Entre ellas, desde luego, el monopolio religioso de siglos, las petrificaciones del tradicionalismo, la desconfianza y el rechazo —que duran siglo y medio— a lo que viene de Norteamérica, la indistinción más numerosa de lo que se acepta entre fe y fanatismo (si la fe es única y verdadera, un fanático es únicamente un defensor de la verdad). Al lado de la pregunta sobre motivaciones profundas, queda otra: ¿por qué no se han dado las reacciones críticas ante la intolerancia religiosa en los sectores liberales, democráticos de izquierda? Y de esa pregunta surgen otras:

—¿Por qué ninguno de los grupos que defienden los derechos indígenas se preocupa por mencionar siquiera la persecución religiosa?

—¿Por qué fue tan lenta la inclusión de las persecuciones religiosas en el campo de los Derechos Humanos?

—¿Por qué en las enumeraciones del subcomandante Marcos, que abarcan casi todas las minorías y muchísimos gremios, nunca aparecen los protestantes?

—¿Por qué cuando los obispos católicos y los laicos cercanos a su posición hablan de libertad religiosa, el contexto es la enseñanza católica en las escuelas públicas y no la libertad de profesar el credo que cada uno juzgue conveniente?

—¿Por qué cuando el Papa Juan Pablo II, en tierra de musulmanes, afirmó como la libertad máxima del ser humano la libertad de cambiar de religión, la traducción instantánea de la frase es la conversión de los budistas y los musulmanes al catolicismo?

—¿Por qué los marxistas, ateos profesionales, han defendido tan largo tiempo el catolicismo como la única religión posible de los indígenas? ¿Por qué los que debían ser más críticos del mito de la “identidad nacional” aprueban la declaración del guadalupanismo como esencia del ser del mexicano?

—¿Por qué no se ha dado un debate preciso sobre los usos y costumbres como legitimación del monopolio religioso, y del uso religioso del tequio?

—¿Por qué aún se considera a los protestantes ciudadanos de segunda o tercera clases, los excluidos del mito nacional?

—¿Por qué en cada una de las persecuciones, los afectados directamente se obstinan en volver su caso un asunto local, es decir, materia del olvido, y no un asunto nacional, es decir, materia de la movilización que crea o fomenta la memoria? ¿Por qué muchas veces las víctimas no denuncian las agresiones y las consideran “pruebas enviadas por Dios”?

TANTOS, TAN VARIADOS Y TAN PARECIDOS

Lo anterior admite otras interrogantes que presento sin jerarquizar:

—¿Cómo unificar estas ciudadelas también llamadas denominaciones, o si uno quiere ahorrarse el trabajo de comprender, simplemente “sectas”? ¿Qué tienen en común los bautistas, los presbiterianos, los episcopales, los luteranos, los metodistas, los menonitas, los nazarenos, los discípulos de Cristo, la Iglesia Bíblica Bautista, el Movimiento Manantial de Vida, la Iglesia Alfa y Omega, la Iglesia Cristiana Interdenominacional, la Iglesia del Evangelio Completo, el Alcance Latinoamericano, las Asambleas de Dios, la Iglesia Evangélica Pentecostés? (cito sólo algunas). Y cuál es la relación de estos grupos, que de un modo y otro derivan del protestantismo histórico de Lutero, Calvino, Zuinglio, John Wesley y los anabautistas, con los discípulos de profetas autoerigidos que ya no toman a la Biblia como la única fuente de doctrina, así como los mormones y quienes pertenecen a las congregaciones Santos de los Últimos Días, Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día, Iglesia La Luz del Mundo?

—¿Qué tanto se sabe, incluso en los medios protestantes, de las múltiples y con gran frecuencia no muy significativas opo-

siciones doctrinarias? ¿Qué tanto se han examinado las distancias básicas entre los ritos negados a la espontaneidad emocional y los centrados en el “avivamiento espiritual” o carismáticos? ¿Cuáles son, además del origen de clase, popular en el primer caso y burgués en el segundo, las diferencias entre el pentecostalismo y el catolicismo carismático? ¿Cuál es la tradición histórica que en rigor funciona en el caso del protestantismo y cuáles son los reemplazos de la tradición?

—¿Por qué la historia del protestantismo mexicano conoce dos grandes etapas: de las décadas de finales del siglo XIX a 1970, aproximadamente, y de 1970 a nuestros días? ¿Cuál ha sido la participación efectiva de los misioneros norteamericanos en cada una de las etapas? ¿Por qué el caso único de los Testigos de Jehová se generaliza sin medida en los ataques al protestantismo? ¿Por qué es tan escasa o incipiente la defensa social, cultural y legal del protestantismo mexicano? ¿Por qué es aún tan débil y confusa la respuesta unificada de las Iglesias protestantes, al grado de que todavía algunos acusan a otros de ser “sectas”?

—¿Por qué pese al crecimiento notorio de las Iglesias minoritarias el Estado y la sociedad las conocen tan mal y tan despreciativamente, como si “las otras creencias” mereciesen el no concederles calidad humana alguna? ¿Por qué muchísimos de los propios integrantes de las Iglesias minoritarias suelen corresponder al menosprecio, actuando como si efectivamente no perteneciesen a la sociedad? ¿Hasta qué punto el término “secta” envuelve a sus integrantes en las nieblas del prejuicio, nada metafóricas en cuanto a sus consecuencias, e impide los acercamientos genuinos? ¿Tiene algún sentido considerar con tal carga de encono o desprecio a cerca de 10% de la población, cifra posiblemente conservadora? En pos de las respuestas, trazo un cuadro sintético del desarrollo del tema.

En la primera etapa el protestantismo es una elección difícil y valiente, algo que desde afuera se califica, en el mejor de los casos, de “pérdida de los sentidos”. Jean-Pierre Bastian ya lo ha demostrado: el protestantismo durante una larga etapa es, al

mismo tiempo que opción religiosa, una muy clara elección política y moral, y los protestantes son, de modo obligado, liberales juaristas, partidarios de la libertad de conciencia y de la tolerancia. Luego, el ánimo de disidentes religiosos que quieren extender su campo de acción lleva a muchos evangélicos a incorporarse a las distintas facciones de la Revolución. (En mi caso, que cito para ejemplificar, no para hacerme a estas alturas de un árbol genealógico, mi bisabuelo, Porfirio Monsiváis, soldado liberal, se convirtió al protestantismo en Zacatecas a fines del siglo XIX.) Entonces, las comunidades evangélicas responden de varias maneras al esquema clásico o weberiano: son gente industriosa, productiva, deseosa de avanzar por el impulso de su trabajo, muy adentrada en la sensación de pertenencia a la institución que se distingue por su rectitud. El avance no es, de modo alguno, espectacular; las comunidades son pequeñas y se enfrentan a un cúmulo de dificultades, la primera de ellas el factor de la intolerancia.

EL LENTO AVANCE DE LA LIBERTAD DE CULTOS

La tolerancia avanza dificultosamente, en gran medida como resultado de la convicción liberal: sin libertad de expresión y de conciencia no hay desarrollo social. Como lo prueba Jean-Pierre Bastian en su historia del protestantismo en México, la conciencia protestante es, en todo momento, conciencia liberal. La disidencia religiosa necesita asumir a fondo la defensa de las libertades y el juarismo militante se vuelve militancia maderista, zapatista, constitucionalista. Los protestantes de principios de siglo, como toda minoría vigorosamente ideologizada, lucharon por sus derechos en un esfuerzo triple: garantizar el respeto a la disidencia, solidificar internamente la convicción de la dignidad de los heterodoxos y convencer a la sociedad del carácter respetable de sus creencias. Esto, en medio de la guerra entre el Estado y las diversas facciones que, en lo religioso, llegó a su clímax con la cristiada.

Los primeros conversos al protestantismo vivieron el alborozo de la fe que, literalmente, les cambió la vida, les dio acceso al libre examen y los apartó de lo que, a su juicio, era fanatismo. Pero a las conversiones se les juzga abominables o tristemente excéntricas. (¿Cuánto se tarda para que alguien diga: “Algunos de mis mejores amigos son protestantes?”.) Y los herejes, hostigados al máximo, se van concentrando en las grandes ciudades.

En 1930 o 1940 ya estaban arraigadas en México las principales denominaciones de Norteamérica. Eran bautistas, presbiterianos, metodistas, nazarenos, congregacionales. También, desde la década de los veinte del siglo pasado, comenzaron las congregaciones de origen nativo, por lo común de raigambre pentecostal, producto de los “llamados divinos” a personas con perfil carismático y dotes organizativos. La ola pentecostal —que será explosión demográfica— subraya la experiencia directa y la emotividad del creyente. El nombre de “pentecostales” viene de la reunión de los discípulos de Cristo el día de Pentecostés, a semanas de la muerte de Cristo: “Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen”.²

Al pentecostalismo, iniciado a fines del siglo XIX, lo extiende con rapidez el fervor proselitista. La experiencia es nueva en el país, porque implica un abandono del temor al “qué dirán” y la terquedad del que no entiende de rechazos. En lo básico, el pentecostalismo no se aparta del protestantismo histórico, pero el énfasis se deposita en la experiencia individual y en la concentración obsesiva de la Biblia. Los pentecostales se manejan especial y casi exclusivamente en las clases populares, y los conversos le suelen conceder a la religión el sitio central en sus vidas, ya no la experiencia más común en las zonas urbanas, crecientemente secularizadas.

Por lo común, es muy difícil establecer misiones rurales, y son muy riesgosas las prácticas disidentes en pequeñas ciudades y ciudades medias. “¡Vamos a apedrear a los aleluyas!”, es un

² *Hechos de los apóstoles*, capítulo 2, versículo 4.

grito frecuente entre niños y adolescentes. Los hostigamientos tienen cierto éxito.

Entre 1920 y 1960 la persecución religiosa estaba al orden del día. El protestantismo se “nacionalizó”, si el verbo es aplicable a cuestiones religiosas, gracias al alto número de víctimas y, desde el punto de vista de la convicción, de mártires (si el protestantismo tuviese procesos de beatificación y canonización, la lista de candidatos sería larga y también incluiría niños). Se atacó con furia el proselitismo, y la estrategia incluyó incendios de templos, asesinatos de pastores y laicos (no escasearon los paseos de los atrapados a cabeza de silla), expulsión de familias en los pueblos, en suma, el terror aplicado a los disidentes. Entre 1948 y 1953, aproximadamente, el programa antievangélico alcanzó proporciones amplias, a solicitud evidente del arzobispo Luis María Martínez, decidido a frenar “el avance de la herejía”. Don Luis parecía moderno, era omnipresente en cenas y cocteles de la burguesía, contaba chistes levemente audaces, bendecía todos los edificios y comercios nuevos y era miembro de la Academia de la Lengua. También era un cruzado de la fe a la anti-gua y aplaudía sin remordimiento alguno la cacería de herejes.

No hay, entonces, hábito de enfrentarse a la intolerancia. Si los atacan es porque se lo buscaron. Ante la felicidad de los jefes católicos, y en un vano intento de contener la atmósfera de linchamientos, se creó el Comité Evangélico de Defensa, de escasísima resonancia. Y si la persecución amenguó ya para 1960, fue porque los agresores estaban seguros de haber destruido el progreso de los disidentes religiosos,

En la ciudad de México, lo común es que sólo los vecinos advierten la existencia de los “otros templos”; en los pueblos y en las pequeñas ciudades los protestantes constituyen una provocación. Los más pobres son los más vejados y los pentecostales la pasan especialmente mal por su condición de “aleluyas”, gritones del falso señor, saltarines del extravío piadoso. No hay costumbre de respetar y entender la diferencia, y si algo ignora la sociedad cerrada de la nación aislacionista son los matices. Contra los herejes se utilizan el humor de exterminio, la descon-

fianza agresiva y los ejercicios de la violencia, aunque las clases medias suelen confinarse en el humor. Un chiste típico: el padre se entera de la profesión *non sancta* de la hija, se enfurece y la amenaza con expulsarla de la casa. “¡Hija maldita!, ¡vergüenza de mi hogar! Dime otra vez lo que eres para que maldiga mi destino”. Se hace un breve silencio y la hija murmura: “Papá, soy prostituta”. “¡Ah!, bueno, yo creí que habías dicho *protestante*”. Y el choteo infaltable: “¡Aleluya, aleluya, que cada quien agarre la suya!” (El chiste, que se repite un millón de veces, se vuelve tradición hogareña, y hay rumor de que el primero que lo dijo fue San Pedro).

A los protestantes los rodea la incomprensión y el señalamiento: “Es buena persona pero... / Sí, hijo, puedes ir a su casa, pero que no traten de quitarte tu fe”. Los letreros expulsan de antemano: “En esta casa somos católicos y no aceptamos propaganda protestante”. Esto, especialmente en los niños, se traduce en el mensaje implacable: “Tú eres nadie por ser protestante, un enemigo de Dios, un chusco natural, una franca anomalía”. Permítaseme el recuerdo personal. En la preparatoria, un compañero que luego entró en un seminario y va ahora en su quinto matrimonio, me invitó a comer con sus padres. Advertidos de mi filiación religiosa, que yo no ostentaba, pero que por lo visto me seguía como sombra, los señores me observaban con lo que no supe si calificar de extrañeza o de lo que hoy describiría como presentimiento de *El Exorcista*. A la hora de servir el postre la señora se animó y me preguntó: “Sé que no eres católico, lo que lamento mucho porque me gustaría que te fuera bien en esta vida y en la otra. Pero así es y ni modo. Ahora, contéstame esta pregunta. Los protestantes no creen en la Navidad, ¿en qué creen?” Me sorprendí en demasía, por estar seguro de lo contrario: los protestantes creen en exceso en la Navidad, son, de hecho, catálogos ambulantes de villancicos. Como debía responder, opté por lo que se me ocurrió: “No es así exactamente, señora. Lo que pasa es que son muchos los grupos protestantes y como nunca se han puesto de acuerdo, cada uno hace que Jesucristo nazca en una fecha distinta del año. Esta vez, por ejemplo, nosotros ce-

lebramos la Navidad en febrero, y el año próximo en octubre. Como nuestras creencias varían tanto, Cristo puede nacer cuando se le antoje”. Emitida la mentira, esperé la reacción. La señora sonrió satisfecha. Tenía razón, así son los herejes de locos y monstruosos. Mira que colocar un arbolito con esferas en marzo.

En la escuela primaria y en la secundaria asocié la disidencia religiosa con las sensaciones de inferioridad social y “ajenidad” nacional. Yo no creía en la virgen de Guadalupe, por lo tanto no era mexicano; era protestante, por lo tanto mis creencias (o lo que suponían que eran mis creencias) se prestaban a la ridiculización. En la actualidad de México las agresiones eran más bien moderadas, pero el mensaje de la mayoría era omnipresente: “Si no podemos evitar que existas, entérate de que tu profesión de fe es anormal y antinacional”.

Hasta hace poco tiempo y en demasiados lugares todavía hasta hoy, la burla de las creencias conduce a los niños de las religiones minoritarias a una perpetua posición defensiva. Lo “normal” ha sido la creencia en la estadística como ley inflexible del comportamiento. “Somos la gran mayoría. Lo que queda fuera es falso y risible”. Y lo “normal” también se extiende con crueldad. En América Latina, pertenecer a un credo minoritario ha sido asumir que la disidencia es vista como traición y distorsión, y sólo la masificación del pentecostalismo y otras denominaciones aminoró la andanada psíquica contra “los poquitos que creen ridiculeces y se aprenden la Biblia de memoria”. Antes de eso, los niños atravesaban la primera etapa de su vida explicándose como podían la singularidad de su familia, lo que duplicaba el carácter cerrado de las congregaciones. A diferencia del fundamentalismo de las mayorías, que suele ser arrogancia y chovinismo de la fe, el fundamentalismo de las minorías, en muy buena medida, extrae de la fe no sólo la relación con lo trascendente, sino todo lo que les niega el medio social.

No resisto la tentación de referir otros episodios de mi memoria herética. El primero, en la secundaria, cuando un profesor de historia, al tanto de que a su clase asistían cuatro alumnos protestantes, nos indicó con gran seriedad: “Pues piensen bien en

sus creencias, porque en México ningún protestante puede ser Presidente de la República”. Hasta ese momento a mí no se me había ocurrido ser nada, pero me asombró la noticia del veto. El maestro nos preguntó lo que pensábamos de esa prohibición y, según recuerdo, sólo logré decirle: “Es injusta, maestro, porque yo creo que todos deberíamos ser Presidentes de la República”. Se rieron de mí, y durante unas semanas me observaron con el menosprecio dedicado a alguien que jamás podrá ocupar la Primera Magistratura.

El segundo episodio sucedió en 1952, al terminar la secundaria. Dos compañeras, muy corteses, me preguntaron: “Bueno, pero ¿te quieres ir al cielo o no?” Me quedé pensando, aturcido por el tamaño de la oferta, pero al fin reaccioné y respondí con el candor inadmisibles en el militante de la juventud comunista que ya era: “¿Pero qué ‘nomás’ hay un modo de llegar al cielo?” Me contestaron enfadadas (atesoro sus palabras porque fueron mi ingreso a la teología de altura): “Si ‘nomás’ hay un cielo, ‘nomás’ hay un modo”. Desde entonces, soy partidario de la masificación del paraíso.

Insisto: mi experiencia urbana dista de ser la misma de mis correligionarios en la provincia. Allí la diferencia era, inexorablemente, un tatuaje psíquico, porque se arrostraba al mismo tiempo el ostracismo y el linchamiento. El mensaje era único: “Si ya no podemos evitar que existas, entérate de que tu existencia es perfectamente anormal”.

“A DIOS SÓLO SE LE ADORA DE UN MODO”

Como a los miembros de otras minorías, a los protestantes o evangélicos también se les expulsa de modo múltiple de la “identidad nacional”, el respeto de los vecinos, la solidaridad comunitaria. Todavía hoy no se reconoce su integración al país en lo cultural, lo político y lo social, y por eso la intolerancia ejercida en su contra no provoca reacciones de protesta o de solidaridad. Y esto sucede porque la experiencia religiosa disidente sue-

le asimilarse a través del choteo y de la ignorancia. Nada ayuda tanto al encierro y la multiplicación de los ghettos del acoso y de la asfixia social como el uso propagandístico del término “secta”, que en la definición del Episcopado y sus aliados marxistas son la oscuridad de las tinieblas, las sesiones nocturnas a la lívida luz de la luna, los ritos cuasi diabólicos, lo incomprensible que es tanto lo risible como lo extirpable. Con su mera existencia, las “sectas” ultrajan a los verdaderos creyentes y, la campaña insiste, son producto de la compra de la fe de los indecisos y del engaño a los analfabetas religiosos. Según este criterio, las “sectas” son tan monstruosas, que los depositarios de las creencias sancionadas por la nación están autorizados para responder con el enojo sacralizado que va del insulto al asesinato.

Son bárbaras las reacciones contra los que abandonan “la Fe de Nuestros Padres”. Sólo hay una verdad, se repite, y el que huya de la lealtad a los orígenes renuncia a sus derechos comunitarios y, en ese instante, le da la espalda a la esencia de su nacionalidad. Esto, en 1985, lo categorizó el nuncio papal Girolamo Prigione al declarar: “Las sectas son como las moscas y hay que acabarlas a periodicazos”. Y en 1989 el líder empresarial Jorge Ocejo exigió la desaparición “de las sectas, de los narcosatánicos y otros grupos evangélicos”.

La sociedad de masas introdujo dos factores: mayor tolerancia y soslayamiento de la conciencia de derechos y deberes. Y el agudo espíritu cívico de los protestantes de las primeras décadas del siglo XX se diluyó y asumió formas conservadoras. “A mí que me dejen en paz”. Son infrecuentes los tratos institucionales —sigilosos o públicos— con los gobernantes, y se evitan los pronunciamientos críticos con respecto a la política (y si se hacen es excepcional que alguien los registre y, si alguno, el tratamiento noticioso es mínimo). Hay minorías religiosas, pero ¿a quién le importan? Y la izquierda nacionalista explica sin cesar, y como nota de pie de página de la homilía episcopal, que el protestantismo es un invento yanqui, una táctica para despojarnos de nuestra identidad nacional, una trampa para incautos.

Sin igualar los derechos religiosos con los derechos civiles, todo se vuelca en la estrategia de la disculpa. Y hasta fechas recientes, cada tres o seis años, un grupo de pastores y laicos organizaba una ceremonia (poco concurrida) en donde, desmayadamente, se le entregaba el apoyo de los evangélicos a un partido (el PRI, el 1000% de las veces). En rigor, se sabe poquísimos del comportamiento electoral de los protestantes y las religiones paracristianas. Y el arrinconamiento no se debe únicamente al infinito de la diversidad teológica y a la falta de acciones unitarias, sino, básicamente, a la noción prevaleciente que identifica al protestantismo con la “ajenidad”. Al parecer, no importa lo muy localizado de la presencia de misioneros norteamericanos, ni que la gran mayoría de las denominaciones desde hace mucho ya no dependa económicamente de Estados Unidos. La inculpación de “extranjería” afecta a los grupos protestantes en lo externo y en lo interno.

La retórica se impone: no creer en nada a lo mejor está bien, pero si se asume un cristianismo distinto al católico se profana la “identidad nacional”. No hay necesidad de argumentar y ni siquiera hace falta poner de relieve la actitud de los testigos de Jehová, que les prohíben a sus niños rendirle homenaje en las escuelas a los símbolos patrios. (En esto, se aferran al pasaje bíblico “No tendrás dioses ajenos delante de mí, no te inclinarás ante ellos ni los honrarás, porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte y celoso”.) Calificar de escollos teológicos a la Bandera y al Himno nacionales le acarrea en el mundo entero consecuencias severas a los testigos de Jehová y a sus hijos: expulsiones de las escuelas, ceses laborales, demandas judiciales y, como narra Ernesto Cardenal,³ trabajos forzados en campos de concentración. Y este rechazo de los símbolos se alía al rechazo al tratamiento médico, de consecuencias fatales. Sin duda, el asunto es muy complejo, así sólo afecte a los testigos de Jehová. No obstante, se generaliza y cada semana brota alguna declaración contra las “sectas” que odian los símbolos patrios y los profanan.

³ Ernesto Cardenal, *En Cuba*. México, Era, 1978.

“DIVIDEN A LAS COMUNIDADES”

En el fondo, a veces disfrazada, la vieja tesis: son “ilegítimas” las creencias no mayoritarias: antropólogos, sociólogos y curas insisten con frecuencia, sin mayores explicaciones (tal vez por suponer que el asunto es tan obvio que no las amerita), en el “delito” o la “traición” que cometen los indígenas que, por cualquier razón, desisten del catolicismo. “Dividen a las comunidades”, se dice, pero no se extrae la consecuencia lógica de la acusación: para que las comunidades no se dividan, prohíbase por ley la renuncia a la fe católica (a los ateos se les suplicará que finjan).

Un ejemplo entre muchos: en el Primer Foro de Cultura Contemporánea de la Frontera Sur, efectuado en Chetumal, en marzo de 1987, el antropólogo César Moheno Pérez afirma: “La conformación y desarrollo de estas sectas en el estado de Tabasco nos lleva a cuestionarnos sobre las formas históricas mediante las cuales las formas de la vida comunitaria han cambiado”.

Uno se pregunta si tan paternalista antropólogo admitiría una discusión semejante sobre su propia vida comunitaria. Y en la misma reunión Sebastián Estrella Pool denunció: “La penetración ideológico-política de las sectas protestantes —especialmente en las franjas fronterizas—, que de manera descarada inducen al incumplimiento de las obligaciones cívicas, como el respeto a nuestros símbolos patrios, y propician la renuncia de deberes y obligaciones, como votar y participar en actividades políticas institucionales”. Y de allí a la conclusión drástica: “Sin lesionar el precepto constitucional que establece la libertad de cultos, el Estado mexicano debe adoptar una férrea decisión en defensa de la identidad cultural de nuestro pueblo, y en respuesta a los reclamos de los sectores de la población... Dado que esta influencia ha alterado el curso de la vida, principalmente en los pueblos de la ancestral cultura maya, se propone la expulsión del país de las sectas religiosas”.⁴

⁴ En *Revista Integración*, julio-octubre, 1987.

Varias preguntas: ¿cómo respetar la libertad de cultos si no se le permite ninguna a quien pertenece a las “ancestras culturas”? ¿Es inmóvil y eterna la “identidad cultural” de nuestro pueblo? ¿Sobre qué base se demanda la expulsión de “sectas” integradas por ciudadanos mexicanos? Con su aporte a la prohibición de creencias, esta izquierda marxista autoriza persecuciones, censura, violación a los Derechos Humanos (en este momento, aproximadamente 35 mil indígenas de Los Altos de Chiapas han sido expulsados de sus comunidades por adoptar las enseñanzas del Instituto Lingüístico de Verano⁵), y a nadie le incomoda este hecho monstruoso al descargarse contra “fanáticos”. (Moraleja: sólo es condenable el fanatismo dirigido contra organizadores de la Revolución.) La arbitrariedad deviene ideología chusca pero dañina. En un programa del Canal 13 la locutora se mostró indignada: en la frontera norte hay una ciudad con más templos de “sectas” que cantinas. ¿Por qué es esto tan nocivo? le pregunté, y respondió con presteza: “Por lo menos en las cantinas no se pierde la ‘identidad nacional’”.

“¿CÓMO LE HACEN TANTOS PARA CREER ALGO DISTINTO?”

¿Cuál es el contexto de lo anterior? Al amparo de la explosión demográfica crece ya orgánicamente la tolerancia, porque la secularización va a fondo, la religión se aparta de la vida cotidiana de casi todos, las creencias ajenas son respetables “pero no tengo tiempo de enterarme en qué consisten” y el pluralismo se interioriza, consecuencia de los medios electrónicos, los niveles de instrucción e información y la densidad social. A partir de 1960, para poner una fecha, es notorio el auge de la disidencia religiosa, la mayor parte de las veces sin el corpus de nociones que han caracterizado al protestantismo histórico. Según el obispo auxiliar de Guadalajara, don Ramón Godínez Flores, “cinco millones de mexicanos son miembros de ‘sectas’, lo que se debe

⁵ *Uno más Uno*. México, 15 de mayo de 1989.

a los ‘vacíos de atención’ de la Iglesia católica, y a la escasa preparación evangelizadora ‘de numerosos sacerdotes que salen formados al vapor’ en seminarios y colegios religiosos”.⁶ Y el sociólogo Gilberto Giménez, un ex jurista perseguidor profesional de sectas anota:

Así por ejemplo, entre 1970 y 1980 la población protestante se duplica en Tabasco y se triplica en Chiapas. Si se mantuviera este mismo ritmo de crecimiento hasta fin de siglo, la población protestante representaría en Tabasco alrededor de 20.5% de la población total, y en Chiapas 24.78%. Por lo demás, estos dos estados son los que exhiben mayor densidad de población protestante (12.21% y 11.46%, respectivamente), y considerados conjuntamente concentran por sí solos las tres cuartas partes (72.26%) del total de la población protestante en toda la región, dejando sólo una tercera parte para los estados restantes. Finalmente, cabe notar que los cinco estados del sureste concentran por sí solos 22.56% del total de la población protestante en todo el país.⁷

A fines de la etapa 1920-1960 las minorías protestantes vivieron un retroceso. En la capital y en las ciudades grandes pasaron de amenaza a pintoresquismo; observen cada domingo a esas familias que deambulan con himnarios y Biblias y rostros amables; vean bien a ese puñado devocional, por lo general confiable y excéntrico: entre los sectores de clase media ilustrada, la pregunta implícita sería: ¿a quién se le ocurre hacerse de otra religión si ni siquiera la fe de nuestros padres es muy practicable?

Ya para 1968 gran parte del protestantismo se ha rendido al conformismo, y el movimiento parece condenado al estancamiento, tan sólo uno de los ejemplos de la americanización primeriza del país. A los protestantes deseosos de oportunidades de ascenso los asimila la vida social y prefieren casarse por el rito católico. Al trabajo misionero lo cercan las acusaciones de espionaje y divisionismo en las etnias, y ya en los setentas la in-

⁶ En “Política”, supl. de *El Nacional*. México, 21 de septiembre de 1989.

⁷ *Idem*.

tolerancia triunfó y se prohibieron las actividades del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), organismo responsable de la hazaña de traducir porciones de la Biblia a lenguas indígenas. Para deshacerse del ILV se alían los obispos y los antropólogos de izquierda nacionalista-maoísta que, sin pruebas, lo califican de “avanzada de la CIA”, “instrumento de la desunión de los mexicanos”, etcétera.

Nadie se lo esperaba: en la década de los setentas sobrevino la fiebre de las conversiones al protestantismo. A este éxodo doctrinario lo motivaron, entre otras cosas, la necesidad de integrarse a una comunidad donde se tome en cuenta a los fieles, las consecuencias individuales del libre examen de la Biblia, el deseo del cambio personal y la urgencia de las mujeres indígenas, requeridas de que sus maridos abandonaran el alcoholismo y la violencia consiguiente. Sobre todo en el sureste del país aumentaron las conversiones, y, en correspondencia, los obispos católicos vigorizaron el desprecio a las “sectas”. La intolerancia se concentró en el rechazo de las conversiones. “Nadie abandona por razones legítimas la fe. Las campañas antiprotestantes se unen a las diatribas contra los credos de la New Age, ‘doctrina diabólica’, y los curas repitieron la exhortación de Bousset al protestantismo: “Varías, luego mentes”. Pero el avance de las conversiones no se detuvo, ni tampoco el de los grupos paraprotestantes (mormones o quienes pertenecen a las congregaciones Santos de los Últimos Días, Testigos de Jehová). En todo el país se expandieron los grupos pentecostales y lo que se creía inmobilizado animó con fuerza la diversidad nacional.

“BIENAVENTURADOS LOS QUE SUFREN
PORQUE ELLOS TAMBIÉN SE DIVIDEN”

En Chiapas, desde hace años, el asunto es particularmente áspero, y desde los setentas se expulsa a los protestantes de varias comunidades, en especial de San Juan Chamula (35 mil desplazados). A partir de 1994, a la división entre confesiones religiosas se agregaron las divisiones políticas. Católicos y protestan-

tes se escinden, y en Chenalhó, por ejemplo, hay presbiterianos priístas y presbiterianos filozapatistas. Entre los obispos católicos hay posiciones muy opuestas, y las hay también entre protestantes. Quien puede hacer declaraciones y dirigentes de mambretes andan a la búsqueda de micrófonos que les permitan hablar a nombre de “todos” los protestantes y condenar al EZLN. Las comunidades evangélicas padecen la violencia de paramilitares, de los priístas y de los filozapatistas. Pero, de nuevo, sus demandas y denuncias carecen de volumen porque rige la consigna no dicha pero acatada: los protestantes son ciudadanos de tercera, y eso por si acaso. Pongo un ejemplo —uno entre tantos— del 21 de diciembre de 1997. En el pueblo de Pechiquil, Chiapas, se reunió un grupo evangélico. Al terminar el culto, advirtieron la presencia de hombres armados en la comunidad. Algunos huyeron; 12 familias eligieron pasar la noche en oración en el templo. Los hombres armados cercaron el recinto durante tres días, sin permitir la entrada de agua y comida. Un joven se arriesgó y salió en busca de provisiones. Dos semanas más tarde su cuerpo apareció a un lado del camino, golpeado y rematado a machetazos. Días más tarde, cuatro asesinatos más y el incendio deliberado de 45 hogares de evangélicos. Después de Navidad, los agresores quemaron cosechas, otros 80 hogares de los protestantes y un templo evangélico.⁸

El 12 de noviembre de 1996 fueron asesinados dos dirigentes de la Organización de los Pueblos Indígenas de Los Altos de Chiapas (Opeach), por motivos religiosos, que una parte de la prensa matizó de inmediato: “por motivos supuestamente religiosos”, para favorecer el devastamiento del tema. A los asesinados —Salvador Collazo Gómez y Marcelino Gómez López— se les emboscó en el monte con armas de alto poder. El dirigente de la Opeach, Manuel Collazo, hermano de Salvador, responsabilizó de los hechos a los caciques de Chamula y al diputado local priísta Manuel Hernández Gómez. Los crímenes, para nada excepcionales, corresponden al clima de intolerancia ya histórico en la zona.

⁸ *Noticiero Milamex*, 30 de abril de 1998.

¿Quién protesta por estos hechos? En Chiapas se acrecenta el número de los desplazados, siguen impunes los asesinatos de pastores y feligreses y, por ejemplo, el 2 de abril de 1998 un grupo de católicos incendió dos templos protestantes. Por lo visto, esto todavía no le concierne a la opinión pública ni a la sociedad civil de izquierda. A los disidentes religiosos los persiguen, torturan y matan los paramilitares, los priístas y los filozapatistas. Esto, mientras la jerarquía católica niega la existencia de una “guerra santa”.

En la ingobernabilidad, y casi por inercia, los poderes locales aspiran al totalitarismo a su alcance. Si los enfrentamientos religiosos son desdichadamente reales, la derecha los utiliza para añadirle al todo de la intolerancia en Chiapas el matiz de las creencias, y a gran parte de la izquierda le parece bien en el fondo. En demasiados lugares los agravios son muy reales, tanto como el deseo de eliminar a los contendientes en la lucha por las almas. Pese a todo, se avanza considerablemente en materia de tolerancia religiosa y esto ocurre porque en una sociedad moderna la libertad de cultos es un hecho necesario.

POSDATA

El 22 de abril de 2001, en Villa Hidalgo, Yalalog, Oaxaca, el pastor pentecostés Gilberto Tomás Piza, de 48 años de edad, fue asesinado a las siete de la mañana, al dirigirse al templo a su cargo. El pastor recibió varios impactos de bala, y —según Tomás Martínez, reportero de *Noticias* de Oaxaca— las autoridades muestran muy poco interés en resolver el caso. Tomás Piza, que dejó a su mujer y cinco hijos, había sido expulsado de Yalalog, y debido a eso construyó un templo de láminas en su cerro a las afueras del pueblo. Los enviados del Comité Evangélico de Derechos Humanos de Oaxaca no pudieron acercarse al lugar.⁹

⁹ *Noticiero Milamex*, 31 de mayo de 2001.

El 4 de abril de 2001 la asamblea del pueblo de San Lorenzo, en Choapam, Oaxaca, levantó el acta correspondiente. Se requiere “resolver el problema existente con unos de los ciudadanos de la comunidad, quienes pretenden dividir el pueblo con su creencia de la religión evangélica, cosa que esta población rechaza por completo, ya que por los años 79 existió el mismo problema en este pueblo, donde fueron expulsados un grupo de individuos que profesaban esa religión evangélica; por tal motivo se ha conservado la unidad del pueblo”.

El acta es un testimonio preciso de la intolerancia que se ve a sí misma salvando a la comunidad y a la nación:

Después de una larga discusión de lo relativo con este problema de dos compañeros que profesan la religión ajena a la católica, donde el pueblo solicitó que se cortaran los derechos de dichos señores, ya que se dio tiempo para que se arrepintieran, mas sin embargo, ante la asamblea siguieron diciendo que no podían dejar la religión que se habían ingresado. Mientras tanto, uno de los presentes dijo que esas personas que profesan la religión evangélica son varias y mencionaron los nombres de otra pareja que según se murmura que también están metidos en el mismo problema de la secta...

El 4 de marzo anterior, la pareja evangélica formada por Simón Antonio Manzano y Cristina Martínez Sánchez fue detenida durante 30 horas por la única razón de sus convicciones. Luego, se les suspendió el suministro de agua potable y se les cobró una multa de 2,500 pesos.

Hasta la fecha el hostigamiento continúa.

LIBERTAD Y TOLERANCIA RELIGIOSA EN MÉXICO*

Carlos Martínez García

En este foro participo como investigador de tópicos religiosos, más específicamente como autodidacta de la dinámica de pluralización del campo religioso mexicano. Soy asesor de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, pero no tengo un estatus de funcionario ni voy a exponer la posición institucional del organismo. También confieso que intervengo desde un sector epistemológico. Soy consciente de que el mío es un conocimiento situado: me identifico intelectual y vitalmente con la llamada Reforma radical. Ésta se alzó, en el siglo XVI, contra el catolicismo, luteranismo, zuinglianismo y calvinismo, corrientes que siendo adversarias entre sí coincidieron en el principio religioso-político de “según la religión del rey así es la religión del pueblo”. El anabautismo pacifista reivindicó la libertad de conciencia en el siglo XVI; su aporte histórico fue precursor del no conformismo de las iglesias libres inglesas de corte puritano que sentó las bases de la tolerancia religiosa moderna.

Referirse al debate actual sobre libertad religiosa en México, y las restricciones a la misma que establece la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, sin plantearse la cuestión histórica de cómo se fue diversificando el campo religioso nacional es un ejercicio interesado en ocultar las inercias conservadoras que debió enfrentar el liberalismo mexicano hoy tan señalado como intolerante y enemigo enfermizo de la Iglesia

* Ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre Tolerancia, organizado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos. México, Ciudad Universitaria, 17-19 de abril de 2001.

católica. No es jacobinismo trasnochado recordar que la diversidad religiosa en México fue una batalla cultural a la que se opuso férreamente la institución eclesial dominante en México desde el siglo XVI. La pluralización de opciones religiosas en nuestro país, a partir del siglo XIX, es una gesta preponderantemente endógena a la que se articularon esfuerzos misioneros externos. Estigmatizar al cristianismo no católico por su origen exógeno es ignorancia que pasa por alto una realidad: en todas partes a donde el cristianismo ha llegado lo ha hecho como una propuesta religiosa externa, solamente fue un producto netamente endógeno en Palestina.

En distintos círculos existe la creencia de que la incursión de credos no católicos en nuestro país fue obra exclusiva de misioneros foráneos. En esta convicción, que incluso es popular entre los mismos grupos religiosos protestantes-evangélicos, se diluye o desaparece el contexto histórico y social en los cuales esos esfuerzos misioneros exógenos, que ciertamente existieron, tuvieron su desarrollo. En esta sección vamos a describir someramente cómo a la presencia física del protestantismo (que sólo fue posible a partir de la Ley de Libertad de Cultos promulgada por Juárez el 4 de diciembre de 1860), le antecedió un clima ideológico que se había venido gestando en México por lo menos desde la década de los años veinte en el siglo XIX.

La defensa de la tolerancia religiosa, aunque ciertamente restringida solamente a ciudadanos extranjeros, fue enarbolada en 1825 por Vicente Rocafuerte. Él se comprometió en los Tratados con la Gran Bretaña a que los súbditos de esa nación serían respetados en su religión (anglicana). Rocafuerte trató de impulsar el respeto a pesar de que la Constitución de 1824 establecía, en su artículo 4o., que: “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra”.¹ El liberalismo de Vicente Rocafuerte ponía el acento en la tolerancia religiosa como libertad constituyente del

¹ Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1808-1997*, p. 156.

progreso nacional. En 1831 publicó *Ensayos sobre la tolerancia religiosa*, en el que aboga por la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado. Su reivindicación le valió la cárcel y el ataque de personajes de las ideas como Juan Bautista Morales y Lucas Alamán (en este párrafo seguimos de cerca a Pérez Montfort²).

José María Luis Mora fue de los pocos defensores de las propuestas de Vicente Rocafuerte. El sacerdote liberal hizo la apología de la secularización del Estado y su separación de la influencia o control por parte de la Iglesia. En 1833, en su *Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia y supresión*, Mora arguyó: “La Iglesia puede considerarse bajo dos aspectos: o como cuerpo místico o como asociación política; bajo el primer aspecto, es la obra de Jesucristo, es eterna o indefectible, eternamente independiente de la potestad temporal; bajo el segundo, es la obra de los civiles, puede ser alterada y modificada, y aun pueden ser abolidos los privilegios que debe al orden social, como los de cualquier otra comunidad política”.³

Lo interesante de la argumentación de José María Luis Mora es que basa sus razonamientos para la secularización del poder político en su entendimiento de enseñanzas religiosas cristianas. Con esto dejaba asentado que era posible una hermenéutica distinta de la que tradicionalmente había venido dando la Iglesia católica a pasajes de las Escrituras, en los que sustentaba su pretensión de dominar cada aspecto de la vida social y política de la nación mexicana. Mora recurrió a los evangelios, y el principio bíblico de dar al “César lo que es del César...” lo interpretó así:

Jesucristo repitió constantemente que su reino no era de este mundo y por consiguiente que no pendía su subsistencia de las riquezas,

² Ricardo Pérez Monfort, “Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez”, en Espejel López y Rubén Ruiz Guerra, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia metodista episcopal*, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 43.

que son la base de los gobiernos temporales... esto no quiere decir que la posesión de ellos sea contraria a su institución, como han pretendido algunos herejes... pero como no puede disfrutarlos en clase de cuerpo místico sino de comunidad política, el derecho para adquirirlos y conservarlos es esencialmente civil... y debe estar enteramente sujeto, como el de todos los cuerpos políticos, a la autoridad temporal”.⁴

La relativa autonomía que mantuvo Mora respecto de las enseñanzas doctrinales de la Iglesia católica está documentada en las relaciones que entabló con agencias y personajes protestantes. En mayo de 1827 James Thomson llegó a México, enviado por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera con el fin de distribuir ejemplares de la Biblia. Adicionalmente, Thomson se desempeñó como promotor del sistema escolar lancasteriano. En ese mismo año se inscribió como socio de la organización. En su primera carta (17 de julio de 1827) a la oficina de la Sociedad, en Londres, Mora deja ver que está

Bien penetrado de la importancia y necesidad de extender la palabra de Dios entre todas las gentes y naciones de la Tierra, haciéndola común por medio de las versiones de la Biblia en todos los idiomas conocidos, me ha sido sumamente satisfactorio el que una sociedad de hombres piadosos, literatos e ilustres por todos títulos, haya tomado a su cargo esta grandiosa empresa digna de las luces del siglo XIX y de la notoria piedad de la nación inglesa.

En la República Mexicana como en todos los países educados en la intolerancia, a pesar de la libertad de sus leyes y del buen sentido de su gobierno, la ignorancia y preocupación de alguna parte del clero, sostenida por tres cabildos eclesiásticos, ha procurado entorpecer la circulación de la Biblia, y en parte lo ha conseguido retrayendo a algunos pocos de su lectura, pero los verdaderos amantes del cristianismo han hecho, hacen y harán todos los esfuerzos posibles para que la educación religiosa, que hasta hoy se ha dado a los nuestros por catecismos muy imperfectos, y cuyo menor defecto es ser *palabras de hombres*, se ministre en lo sucesivo por los san-

⁴ *Idem.*

tos evangelios. Esta obra, aunque difícil, no es imposible. Si el clero opone obstáculos, éstos son demasiado débiles y cada día lo serán más, pues las gentes de nuestro país adquieren sin cesar nuevos desengaños de que no es religión todo aquello que se les ha vendido por tal. Así, pues, yo que conozco bien el suelo y lo advierto en un estado progresivo tengo motivos para concebir las más lisonjeras esperanzas, y en consecuencia no puedo menos de exhortaros a que por ningún motivo desistáis de vuestros propósitos de extender la Biblia en nuestra República en todos los idiomas propios de ella, especialmente en castellano.

Por excitación del señor Thomson, vuestro comisionado, he dado varios pasos para un ensayo de versión a los idiomas *mexicano, otomí y tarasco*, empezando por el evangelio de San Lucas; se llevará a efecto este proyecto aunque deberá dilatar algo, porque la pobreza del país y el estado de inseguridad en que se vive hace que la atención de todos se fije de preferencia en otras cosas que se reputan de primera necesidad.

Uno de los objetos de esta comunicación es ofrecer mis servicios, recibiendo vuestros poderes, si lo tuviéreis a bien. Ellos podrán ser de alguna importancia, no por las prendas personales de que carezco, sino por los conocimientos y relaciones con que cuento en el país y tal cual concepto que disfruto. Además, está bajo mi dirección un periódico medianamente acreditado, cuyas columnas se ocuparán muchas veces de promover todo lo que pueda conducir al progreso de la sociedad y a extender sus cristianos, benéficos y laudables objetos.⁵

La cercanía de Mora con la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, consistente en apoyar la difusión de la Biblia en el idioma que la gente por sí misma pudiera leer, ha llevado a concluir erróneamente a historiadores como Jean Meyer (y mucho antes a Genaro García) que el doctor Mora se convirtió al protestantismo.⁶ La cuestión queda bien demostrada por Pedro Gringoire, quien luego de una extensa investigación en el acervo de la mis-

⁵ Misiva tomada de Pedro Gringoire, *El doctor Mora, impulsor nacional de la causa bíblica*, pp. 17-18.

⁶ Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, p. 115.

ma Sociedad, concluye “que si como parece, conservó su filiación católica romana, dio, por otra parte, muestra de muy liberal criterio y de un espíritu cristiano realmente ecuménico, al cooperar abiertamente con una sociedad protestante en la difusión de las Sagradas Escrituras en la lengua del pueblo. Consideraba, sin duda, que su lectura, meditación y práctica eran esenciales para la renovación moral y espiritual de su querida patria mexicana”.⁷

Hasta antes de 1860, aunque los liberales, tanto de los veintes y de los treinta como después los que pugnaron por la tolerancia religiosa, no tuvieron éxito en su gesta, de todos modos la disidencia religiosa se estaba instalando en México en el terreno de las ideas. Ya en el Congreso de 1857 los llamados liberales puros plantearon la tolerancia de credos para todos los mexicanos, y no únicamente como estímulo para atraer inmigrantes e inversiones económicas del extranjero.⁸ El asunto levantó tanta polémica que el Constituyente de ese año se pronunció por no ahondar en el tema a causa de que se declaró incapacitado para desarrollar la propuesta de los puros y llegar a una conclusión satisfactoria para todos. Aunque minoritaria, y temporalmente derrotada, la posición de los liberales que apoyaron la tolerancia religiosa dejó constancia de que en las conciencias de un sector se iba abriendo camino la noción de que se podía ser cristiano sin identificarse necesariamente con el catolicismo romano.

Poco antes de las discusiones de 1857, y después de la Revolución de Ayutla, un puñado de sacerdotes y religiosos católicos integró un grupo cristiano fuera de la Iglesia católica. Quienes conformaron ese proyecto fueron conocidos más tarde como *padres constitucionalistas* y trabajaron arduamente para que en el Congreso del 57 fuera apoyada la propuesta de tolerancia religiosa (en esta sección sigo el trabajo de Daniel Kirk

⁷ P. Gringoire, *op. cit.*, p. 48.

⁸ Walter Bernecker, “Intolerancia religiosa e inmigración en México”, en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 99, p. 11.

Crane⁹). Su objetivo fue, entre otros, conformar una Iglesia “propiamente mexicana que no recibiera órdenes romanas”. Los propósitos del grupo pueden sintetizarse de la siguiente manera: 1) Que la Iglesia nacional mostrara que la Constitución y las Leyes de Reforma no se oponen al cristianismo; 2) que sería una fuente de propaganda liberal en contra de la propaganda de la Iglesia católica romana; 3) que esta propaganda sería para el beneficio de la República Mexicana, porque imperara la paz (obviamente en términos de una victoria liberal), y 4) la nueva Iglesia se diseminaría por toda la República.¹⁰ Desde el mismo nombre que le dieron a su esfuerzo (Iglesia católica apostólica mexicana) los padres constitucionalistas denotaron su convicción de que no necesitaban el *nihil obstat* romano para practicar su fe.

Daniel Kirk Crane llama la atención respecto de que “en todos sus escritos [los padres constitucionalistas] tildan a los clérigos romanos de fariseos, retrógrados y falsos ministros, mientras ellos se consideran democráticos, evangélicos y humanistas”. Uno de ellos, J. N. Enríquez Orestes, escribió, a finales de 1861, en *El Monitor Republicano* una razón coincidente con uno de los principios sustentantes de la Reforma protestante del siglo XVI: “Si los eclesiásticos romanos quieren la observancia de los concilios, de los cánones y de la disciplina, yo, más que ellos, deseo que esto se observe de hecho y de derecho, pero de preferencia la Escritura y el Espíritu del Evangelio”. La primacía de la Biblia sobre la tradición fue uno de los causales de la ruptura luterana con Roma en el siglo XVI, ruptura que fue ratificada y, en cierta medida, profundizada después por Calvino y los anabautistas.

Si bien no se puede afirmar que los padres constitucionalistas hayan abrazado el protestantismo, aunque algunos de ellos posteriormente se acercaron a la Iglesia episcopal que inició activi-

⁹ Daniel Kirk Crane, “La formación de una Iglesia nacional mexicana”, en *Religiones y Sociedad*, núm. 9, pp. 105-120.

¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

dades en México alrededor de 1870, en distintos sentidos ya habían dejado “al catolicismo tradicional romano ortodoxo atrás”.¹¹ Este hecho, junto con otros, confluyeron para ir abonando el terreno en el que se fueron instalando las agencias misioneras extranjeras en nuestro país a partir de 1862. Es decir, los trabajos del protestantismo que vino de fuera encontraron pequeñas parcelas fertilizadas por las distintas disidencias religiosas que se fueron dando de manera acumulativa, aunque de modo inconexo, entre la segunda y sexta décadas del siglo XIX. Los relativamente rápidos y buenos resultados obtenidos por los misioneros norteamericanos no pueden explicarse sin esa previa preparación que hicieron los partidarios de que en México se diera la tolerancia religiosa, primero, y más tarde la libertad de cultos. En consecuencia, la implantación del protestantismo en el país es resultado de la articulación de condiciones endógenas favorables y esfuerzos misioneros exógenos que confluyeron para construir una nueva vía religiosa en la nación mexicana.

Desde esta perspectiva, articuladora de elementos endógenos y exógenos que dieron como resultado la consolidación de la disidencia religiosa en nuestro país en el último tercio del siglo XIX,¹² el papel de Juárez adquiere un perfil que es necesario seguir reivindicando por el empuje definitivo que le dio a las tendencias existentes en la cambiante sociedad decimonónica. Sin ánimos de revanchas históricas, pero sí con el sentido de identificar a los sucesores ideológicos de quienes se opusieron a la tolerancia y a la libertad de cultos, y que hoy exigen una difusa libertad religiosa que sólo terminaría por privilegiar a la confesión religiosa tradicional y mayoritaria, es importante tener claridad a la hora de los deslindes con el pasado, sus proyecciones presentes y ambiciones futuras.

En un rápido salto histórico pasamos al significado de la tolerancia religiosa en el México contemporáneo. Como todo con-

¹¹ *Ibid.*, p. 120.

¹² Véase Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*.

cepto, el de tolerancia puede ser tomado en distintas acepciones. Una de ellas, que es muy común, tienen que ver con una cierta permisividad que se otorga a regañadientes a ideas, valores y prácticas que se preferirían ausentes de un determinado espacio social. No es en este sentido que entendemos el término, más bien afirmamos que:

La tolerancia representa un ejercicio de apertura mental que es fundamental para entender las razones de los demás y que tiene que ver con una virtud cívica de carácter democrático... en su connotación religiosa la tolerancia puede concebirse como el reconocimiento del derecho intelectual y práctico de los otros a convivir con creencias morales, éticas o religiosas que no se aceptan como propias. *Tolerar* no significa renunciar a las convicciones personales, a su defensa y a su difusión, sino a hacerlo sin recurrir a imposiciones violentas. La tolerancia implica el respeto y la consideración hacia las opiniones o acciones de los demás, así como un reconocimiento de inmunidad para los que profesan costumbres, tradiciones y creencias distintas a las admitidas oficialmente. La tolerancia indica ausencia de violencia física o de otra índole en relación con las opiniones consideradas diferentes y equivocadas”.¹³

En el sentido citado, tenemos que, por un lado, en México hemos avanzado en la construcción social de la tolerancia, mientras que, por el otro, se siguen reproduciendo reprobables acciones de intolerancia contra los y las que salen de la norma religiosa tradicionalmente aceptada. Aunque el cristianismo evangélico tiene en México una presencia consolidada cercana a los 140 años, no es nada raro encontrar acciones agresivas y expresiones peyorativas hacia los integrantes de este credo. No voy a realizar un recuento de la extensa lista descalificadora hacia los protestantes mexicanos hecha desde las cúpulas clericales católicas; simplemente dejo constancia de que el ejercicio estigmatizador desde esas esferas existe y su cúspide la representa el

¹³ Isidro Cisneros, *Los recorridos de la tolerancia. Autores, creaciones y ciclos de una idea*, pp. 19-20.

documento *Dominus Iesus*, en el que Juan Pablo II reafirma que la única administradora de los bienes de salvación es la Iglesia católica y que a las Iglesias protestantes no les queda más que reconocer su primacía.

En muchas instancias políticas, civiles e intelectuales sigue existiendo una actitud de sospecha para con los grupos evangélico-protestantes y paracristianos (preponderantemente mormones y testigos de Jehová). Desde los organismos públicos se les desconoce su especificidad y se les trata de invisibilizar. Un ejemplo de esto lo tenemos en el diseño del Censo que se realizó el año pasado; mientras en los anteriores los ciudadanos tenían cinco opciones para responder con cuál adscripción religiosa se identificaban (católica, protestante y/o evangélica, judaica, otra y ninguna), en el Censo de 2000 las categorías se redujeron a tres: católica, otra y ninguna. Cuando en términos religiosos la sociedad mexicana se hace más diversa y compleja, para el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) la cuestión es reducir a su mínima expresión esa diversidad. Incluso, la clasificación de los datos fue errónea porque al desagregar la información colocaron en el rubro de iglesias bíblicas pero no evangélicas a los adventistas. Una persona medianamente enterada de la conformación de las familias confesionales sabe que los adventistas sí son evangélicos. Si nos ponemos estrictos, una Iglesia que pudo haber quedado en el renglón en el que arbitrariamente pusieron a los adventistas es la católica romana, que sí se reconoce como bíblica pero no como evangélica. Al hacer la desagregación que eligieron en el INEGI, distintos grupos no católicos quedaron subcontabilizados. Tal parece que el interés fue contar bien a la Iglesia mayoritaria y dejar en un amasijo ilógico a las demás.

El año pasado, cuando se destapó el *affaire* Ricardo Miguel Cavallo, el torturador argentino que logró hacerse pasar como un empresario y fue cabeza del Registro Nacional de Vehículos, en distintos medios impresos (recuerdo bien los casos de *La Jornada* y *Reforma*) se publicaron cartones o comentarios en los que se editorializaba haciendo un símil con la idea de la Iglesia en

manos de Lutero. Es decir, esos comentarios y caricaturas no encontraron para ilustrar la rapacidad del personaje sudamericano otra imagen más que la de un dicho de la contrarreforma, acuñado para señalar el peligro que acecha al rebaño si quedan en manos del lobo. Expresiones como la señalada, que algunos pueden considerar inofensiva, en realidad contribuyen a seguir reproduciendo un linchamiento simbólico contra quienes ejercen una opción religiosa distinta a la considerada normal. En este mismo sentido va el descalificador término “sectas”, que por todas partes le endosan a los más variados movimientos religiosos no católicos. No se usa en su sentido sociológico, referido a un grupo al que uno se convierte voluntariamente, sino en su dimensión ofensiva y minimizadora de las creencias heterodoxas.

En distintas comunidades de Chiapas, preponderantemente en las zonas tzotzil, tzeltal y tojolabal, la mayoría católica elabora actas, y las aprueba *democráticamente*, en las que se niegan derechos individuales y comunitarios a los que profesan otra fe. Es el caso de la reciente expulsión de 130 personas del poblado Justo Sierra, municipio de Las Margaritas. El 23 de febrero en la noche, un grupo de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) rodeó la casa donde se encontraban conversando los líderes de las Iglesias evangélicas del lugar. Después de sacarlos violentamente hacia una cancha de basquetbol, comenzaron a gritarles que en el poblado no querían presencia de evangélicos. De acuerdo con el pastor Antonio Alfaro, residente en la cabecera municipal:

Se cansaron de golpearlos, los dejaron tirados, medio muertos, les dieron patadas y bofetadas, los apalearon y les pegaron con otros objetos... Gateando, alcanzaron la carretera, buscando la manera de salir al camino para que algún carro los recogiera. Temían que los iban a matar de una vez. Amaneciendo, llegaron a Comitán. Cuando llegaron me dio mucha tristeza, porque estaban con la cara morada por la hinchazón. Sus ojos no se les veían, los tenían cerrados por los golpes. Como ocho de ellos fueron los muy golpeados, 16 fueron golpeados, pero ocho resultaron con más lesiones.

Después de lo narrado, el resto de la comunidad evangélica salió de Justo Sierra para refugiarse en Las Margaritas, donde permanecen en un gimnasio en espera de poder regresar a sus casas. Mientras que en el caso de Chamula, desde hace más de 30 años, los expulsadores han sido los católicos tradicionalistas afiliados al PRI, en el caso citado pertenecen a una organización que se identifica con el Partido de la Revolución Democrática. Al preguntarle al pastor Antonio Alfaro, dirigente de la Organización de los Pueblos Evangélicos Tojolabales, la razón de la agresión, él responde que:

[...] la raíz está en que en cada comunidad hay firmada una acta, en la que nadie puede cambiar de religión sino que conserve la tradición. La tradición para ellos es una ley que se ha hecho más fuerte que las leyes del gobierno. Al quebrantar los evangélicos que aceptan a Cristo esa ley, han quebrantado la ley de la comunidad, y la ley de la comunidad que llaman una ley interna —que les está haciendo tanto mal—; esa ley interna la hacen valer mas todavía que la del país. Para ellos es más fuerte el acta que tienen elaborada en la comunidad que el artículo 24 de la Constitución mexicana. Para ellos quebrantar la ley interna es un delito muy grave, porque al no guardarla los evangélicos violan los acuerdos y se deshacen de la tradición. Ya no van a beber el aguardiente, ya no participan en las fiestas, ya no van a ser parte de la borrachera. Yo sé que una ley interna puede existir realmente, pero que proteja los derechos y no lleve a dañar a los mismos compañeros de la comunidad.¹⁴

La golpiza perpetrada por la CIOAC fue la cúspide de una serie de hostigamientos para desarraigar a los evangélicos. Primero los presionaron para que acataran la decisión de la asamblea comunitaria, en el sentido de que en el lugar sólo se puede ejercer una religión (la católica) y pertenecer a un partido, el PRD (algunos de los adventistas y pentecostales se identifican con el PRI). Después de que las presiones de la CIOAC no fruc-

¹⁴ “Conversación con dirigentes de la Organización de los Pueblos Evangélicos Tojolabales, Chiapas, México”, manuscrito, 9 de marzo de 2001.

tificaron, decidieron reubicar a los evangélicos en las afueras de Justo Sierra, en lo que llaman un anexo. Pero el predio fue rechazado por los protestantes al considerarlo inadecuado para instalarse en él, ya que no tenía acceso al agua y era malo para el trabajo agrícola.

A decir del pastor Antonio Alfaro, ministro de la Iglesia Presbiteriana Renovada, en la zona de Las Margaritas los evangélicos conviven pacíficamente con los integrantes de otras organizaciones, como la CIOAC independiente, que es considerada una base zapatista. Incluso, en una comunidad llamada Belisario Domínguez los evangélicos están integrados al movimiento que apoya las demandas del EZLN. En éste y otros poblados de la zona tojolabal los católicos seguidores de la Teología de la Liberación, que en su mayoría se identifican con el zapatismo, han llegado a establecer reglas de convivencia y respeto con quienes eligen otra identidad religiosa distinta de la católica. El acuerdo es unirse para obtener mejores condiciones de vida y dejar que las distintas religiosidades convivan en un espacio de tolerancia. En otras zonas de Chiapas, en el norte, donde predomina la etnia chol, grupos que dicen simpatizar con el EZLN tienen una actitud distinta hacia los evangélicos, los hostigan y buscan asimilarlos al principio de una identidad religiosa única.

Aunque casos como el de Justo Sierra no es el panorama generalizado en Chiapas (valdría la pena documentar los numerosos casos de convivencia conciliada en las poblaciones caracterizadas por la diversidad religiosa), de todas maneras los sectores interesados en la democratización integral de la nación mexicana debieran darle mayor importancia a situaciones en las cuales los usos y costumbres restringen libertades nodales. Cabe mencionar que los indios protestantes no se niegan al trabajo colectivo en beneficio de su comunidad, como dicen quienes los acusan de individualistas, sino que se rehúsan al mismo cuando en la faena grupal está de por medio la participación en tareas que implican servicios a una religión que no comparten. Quieren cooperar, servir a su comunidad en trabajos como construir caminos y pintar escuelas, pero no estar en trabajos que objetan por

motivos de conciencia. Ante la diversidad religiosa se abre la posibilidad de construir el tequio laico.

Podríamos haber hecho una prolongada enumeración de los actos de intolerancia religiosa, pero creemos que el aquí citado es representativo de cómo, desde distintos sectores, existen resistencias a aceptar plenamente el creciente fenómeno de diversificación religiosa. A veces se cree que la intolerancia religiosa se da más en zonas pobres, en regiones preponderantemente indígenas. Sucede que cuando ocurre en estos lugares, trasciende de manera escandalosa y repulsiva. Pero existen casos, como el del municipio de San Pedro Garza García, uno de los de mayor ingreso económico del país y cercano a Monterrey, donde la elegante y pudiente comunidad se opuso a que se construyera en el lugar un templo mormón. Dieron una serie de razones que son muy parecidas a las que daban los de la CIOAC en el caso de Las Margaritas.

Es claro que para atajar la intolerancia en su contra le corresponde a los agraviados dar con mayor decisión y organización la batalla por hacer “normales” socialmente sus creencias. Por hacer normales me refiero a que los credos religiosos minoritarios defiendan su derecho a tener un lugar en la sociedad mexicana, y denuncien sistemáticamente cuando ese derecho les es vulnerado. La historia reciente de los Derechos Humanos en México demuestra que solamente cuando el grupo atacado se organiza para ganar el respaldo de la opinión pública hacia su causa, es entonces que la naturalización de una identidad antes no aceptada por una colectividad se asienta en el espacio social y adquiere respetabilidad. Sin ese esfuerzo sistemático interno difícilmente se logran apoyos externos.

Independientemente de que la difusión de su derecho a ser respetados, y a la tolerancia, en el sentido descrito antes en este trabajo, que, como dijimos, es una responsabilidad preponderantemente interna de los grupos agraviados, llama la atención que de todas las minorías las religiosas son las que menos, por no decir casi nada, concitan apoyos y simpatías en personajes y organizaciones defensoras de los derechos de las minorías. Pa-

rece que esto es porque todavía pesa en estos sectores la idea de que defender los derechos de los heterodoxos religiosos es políticamente incorrecto, ya que su procedencia es extranjera y con ello atentan contra la identidad nacional. Aunque poco abundante, la información sobre la intolerancia religiosa en nuestro país es suficiente como para haber motivado reacciones entre los defensores de los Derechos Humanos (particularmente las ONG), y el de ejercer la confesión religiosa que se quiera es uno de ellos, pero tal vez cierto temor a ser identificados con aliados incómodos puede más que la convicción de hacer vigentes esos derechos para todos los ciudadanos.

Es en este contexto en el que ganar la tolerancia para creyentes y no creyentes no necesariamente va de la mano con lo que se ha dado en llamar libertad religiosa para las corporaciones eclesíásticas, sobre todo cuando esa libertad no sería pareja, sino mayor para el credo de más peso histórico, político y económico en la nación mexicana. Aprovechando la parábola de la maternidad aquí expresada por Raúl González Schmal, me parece que no pueden, no tienen autoridad moral e histórica para dar a luz al bebé de la libertad religiosa quienes antes se confabularon para abortar la tolerancia.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1989.
- BERNECKER, Walter, "Intolerancia religiosa e inmigración en México", en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 99. México, 1989, pp. 7-23.
- CISNEROS, Isidro, *Los recorridos de la tolerancia. Autores, creaciones y ciclos de una idea*. México, Océano, 2000.
- GRINGOIRE, Pedro, *El doctor Mora, impulsor nacional de la causa bíblica*. México, Sociedad Bíblica de México, 1978.

- KIRK CRANE, Daniel, “La formación de una Iglesia nacional mexicana”, en *Religiones y Sociedad*, núm. 9. México, mayo-agosto, 2000, pp. 105-120.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Carlos. “Conversación con dirigentes de la Organización de los Pueblos Evangélicos Tojolabales, Chiapas, México”, manuscrito, 9 de marzo de 2001.
- MEYER, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina*. México, Vuelta, 1989.
- PÉREZ MONTFORT, Ricardo, “Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez”, en Espejel López y Rubén Ruiz Guerra, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia metodista episcopal*. México, INAH, 1995, pp. 39-75.
- TENA RAMÍREZ, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808-1997*. México, Porrúa, 1997.

“YANKEES COME HOME”*

Carlos Monsiváis

A lo largo de dos siglos, México y Estados Unidos han vivido una relación conflictiva, dramática (trágica en ocasiones), extraordinariamente desigual, marcada por las distancias entre la arrogancia imperial y su “política de buena vecindad”. Suelen confundirse los mitos y las realidades, pero nunca se olvidan el racismo, el saqueo de materias primas y la insolencia que exige el sometimiento y la incondicionalidad, ni tampoco se minimizan las aportaciones de la cultura estadounidense en materia de experiencias democráticas, incremento de la tolerancia, desarrollo cultural y uso de las libertades de expresión. (Nunca serán lo mismo George Bush y Noam Chomsky.) Al ser la relación entre México y Estados Unidos tan opresiva y liberadora a la vez, no abundan las conclusiones fáciles, sino siempre, en todo caso, las conclusiones provisionales. Estas notas intentan aproximarse a un proceso de complejidad creciente.

* * *

¿Es la Identidad Nacional la entidad que notifica las esencias de una nación, o es el tótem que sólo ayuda a los ansiosos de reflejarse en las generalizaciones del tipo de “Quiero saber cómo son todos para ajustarme a la descripción”? Todavía en 1970, para poner una fecha, la Identidad Nacional era un concepto casi incuestionado. Luego, la emergencia del feminismo, la internacionalización del país y, en tiempos más recientes, los movimientos indígenas por una parte y, rotundamente, la globali-

* *El Universal*. México, 16 de junio de 2002.

zación por la otra, han puesto entre paréntesis las pretensiones de la Identidad Nacional (con las mayúsculas del valor absoluto). ¿Cómo reconocer una identidad que desdeña y no admite a las mujeres, los indios, los no católicos, las diversas minorías legítimas y legales? ¿Cómo extraer conclusiones válidas de una identidad instalada sobre lugares comunes enunciados dogmáticamente: “El mexicano es...”? Se ha dicho hasta la extenuación: “El 90% de los mexicanos son católicos, pero 102% es guadalupano”, y la frase se remite a la Identidad Nacional, ésa que no nos deja mentir... Y aparte de esto, ¿cómo proseguir valorando algo tan disminuido por la dictadura de lo global?

A partir del criterio de “No hay más sicología que la nuestra”, se trazan hipótesis y se instauran dogmas sobre la Identidad Nacional. Es un invento cómodo. Le permite a los políticos felicitar a los compatriotas porque en función de sus rasgos constitutivos apoyan a los gobiernos; ratifica la impunidad de las persecuciones religiosas (“Los herejes van en contra de nuestras raíces”), auspicia el delirio de las conciencias unánimes. Lo inamovible (lo que nos distingue de otras naciones) está allí para utilizarse en ceremonias, mesas redondas, libros y explicaciones holísticas.

Si aún importan *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), de Samuel Ramos, y *El laberinto de la soledad* (1949), de Octavio Paz, se debe a su intrepidez intelectual y, en el caso de *El laberinto de la Soledad*, por su calidad prosística, no a lo irrefutable de sus generalizaciones. El mexicano no habita en laberintos de aislamientos (y, dicho sea de paso, la mexicana existe), los mexicanos en Los Ángeles no tienen la mirada huidiza, y no hay tal cosa como el complejo de inferioridad de una nación.

* * *

Un ejercicio del derecho a la diversidad y al rechazo de las generalizaciones sobre la identidad, lo proporcionó en el Zócalo, el 11 de marzo de 2001, a nombre del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el subcomandante Marcos. Allí desglosó a la sociedad: “Hermano, hermana: indígena, obrero, campesino,

maestro, estudiante, colono, ama de casa, chofer, pescador, taxista, estibador, oficinista, empleado, vendedor ambulante, banda, desempleado, trabajador de los medios de comunicación, profesionista, religioso, homosexual, lesbiana, transexual, artista, intelectual, militante, activista, marino, soldado, deportista, legislador, burócrata, hombre, mujer, niño, joven, anciano”.

Ningún catálogo de este tipo puede ser completo. Faltan, por ejemplo, los indocumentados, los protestantes, los minusválidos, los funcionarios. Pero, con agudeza, *Marcos* señala lo primordial de la diversidad (el concepto, las realidades). Antes de instaurarse formalmente la globalización y su arrasamiento de los mitos “no funcionales” (no incorporables al mercado libre), la diversidad pone en crisis el espejismo de la homogeneidad y su unidad nacional. A la mitomanía del mexicano único (y la mexicana, que va detrás, a unos pasos, respetuosamente) la cuestionan ácidamente algunos términos que son movilizaciones intelectuales y sociales (pluralidad, diversidad, género, sexismo, homofobia) y le ponen cerco, también, las modificaciones en la manera de percibir lo nacional.

Resulta que México no es únicamente católico, patriarcal, machista, mestizo con aspiraciones criollas, nacionalista a sus horas, tradicionalista en el momento de la respetabilidad y dependiente de las variedades de la familia (nuclear, extendida, de los intereses políticos y económicos), sino que también es un país con 20% de protestantes, testigos de Jehová, mormones, espiritualistas y ateos; con 11 millones de indígenas; con la transformación casi vertiginosa de las costumbres; con la presencia creciente de las mujeres en la vida productiva y la educación superior; con la visibilidad creciente de *gays* y lesbianas; con mínimas, pero ya vigorosas, alternativas a la idea monolítica y autoritaria de la familia.

El reconocimiento de la diversidad no disipa con rapidez las atmósferas legendarias y las visiones cerradas y altamente jerárquicas; pero, por vez primera, sectores muy amplios toman en cuenta el derecho ajeno, ya no sólo garantía de la paz, sino fundamento de la convivencia y de la ampliación de criterios. En la

idea fija de Identidad Nacional no había sitio para la tolerancia, el combate al racismo y la disminución de los poderes del patriarcado. El impulso de los cambios sociales obliga paulatinamente a las clases gobernantes a entender la inevitabilidad de los Derechos Humanos, civiles, culturales (falta bastante para que reconozcan los derechos económicos). En el caso de las minorías raciales la resistencia se encona y, por eso, se aprueba la Ley Indígena, tan controvertida con el concurso de los senadores del PRI, el PAN y el PRD. En otros campos el avance es más firme.

* * *

La aceptación de la diversidad introduce numerosos matices. Existe, sin duda, la Identidad Nacional, expresada en los documentos básicos (actas de nacimiento, credenciales de elector, contratos laborales, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, códigos, etcétera), y manifiesta en las experiencias combinadas y desiguales de cada generación (el conocimiento de la historia nacional y mundial, las actitudes hacia Estados Unidos, las tradiciones locales y regionales, las formas del habla, los estilos del resentimiento, las ideas de justicia y honradez).

Admitir lo muy diverso del país y las limitaciones legales del prejuicio lleva a una “crisis de la identidad”, que activa el uso frecuente de los conceptos de inclusión y exclusión. Esto lo captó muy bien Marcos en el Zócalo, al hablarle a la nación: “México: no venimos a decirte qué hacer, ni a guiarte a ningún lado. Venimos a pedirte humildemente, respetuosamente, que nos ayudes. Que no permitas que vuelva a amanecer sin que esta bandera tenga un lugar digno para nosotros, los que somos del color de la tierra.”

Con la retórica muy eficaz que los cursis del neoliberalismo califican de “cursilería”, Marcos centró el problema. Son tantos los excluidos que es una pérdida de tiempo santificar la Identidad Nacional al servicio de los caprichos de los incluidos. Y el cuestionamiento múltiple de la Identidad Nacional y el florecer de las identidades (que aportan una legión de dilemas teóricos),

desvanecen o dejan severamente maltrechas a numerosas hipótesis, entre ellas: es insoslayable la defensa y la protección de la Identidad Nacional amenazada por el “extraño enemigo” de nuestras tradiciones y costumbres. Éstas se han modificado grandemente por el proceso inevitable de la inserción del país en el mundo y, sin embargo, la nación sigue siendo reconocible para sus habitantes, mientras un sector (del gobierno, de la derecha, de la izquierda) sigue convocando a la protección de nuestras esencias. De acuerdo con sus patrocinadores, la Identidad Nacional es una eterna menor de edad.

A estas alturas ya no es axiomática la enumeración de las esencias nacionales. Aunque las generalizaciones persisten a modo de homenaje al pasado que no conoció la duda, se han venido abajo los estereotipos (el macho, la sufrida mujer mexicana, el defensor de las tradiciones), y se cree, aunque sin estas palabras, en un nuevo axioma: identidad que requiere de tutela vive su etapa terminal. (Los mitos también agonizan.) ¿De qué sirve una Comisión de Defensa del Idioma o para qué se requieren las invocaciones protectoras de las tradiciones? Las tradiciones requeridas de protección están a un paso del museo.

Protestantismo, diversidad y tolerancia, editado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó de imprimir en diciembre de 2002 en los talleres de GRUPO EDITORIAL ZEURY, S. A. de C. V., Belice núm. 15, Col. Olivar de los Padres, C. P. 01080, México, D. F. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Dirección de Publicaciones de esta Comisión Nacional. El tiraje consta de 2,000 ejemplares.

