

EL CONFLICTO RELIGIOSO EN OAXACA

7

Enrique Marroquín*

Para poder actuar en el mundo, toda colectividad necesita construirse un "universo simbólico",¹ que siendo compartido por todos, reproduzca la realidad. Cuando dicho universo simbólico asume la forma de religión, sintetiza el *ethos* cultural de un pueblo con su respectiva cosmovisión. Esto se consigue, por una parte, haciendo razonable dicho *ethos*, al mostrar que su estilo de vida está adaptado a la cosmovisión, y por otra parte, dando una carga emotiva a ésta al presentarla como acomodada al propio estilo de vida.² En sociedades complejas, el sector hegemónico buscará, al interior del mismo sistema religioso, legitimaciones para mantener sus posiciones de privilegio en el campo social. Dado que la cultura es una realidad cambiante, los agentes innovadores tenderán a modificar aquellos elementos simbólicos que impidan su acceso a las posiciones que pretenden ocupar, entrando en conflicto con los conservadores de la tradición. Por lo tanto,

*Investigador del Instituto de Investigaciones sociales de la UABJO.

¹La expresión de "universo simbólico" está tomada de Berger, Peter/Luckmann, Thomas: *La Construcción Social de la Realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

²Geertz, Clifford: *La Interpretación de las Culturas*, [1973], Gedisa, Barcelona, 1990, p. 89.

pese al cuidado de transmitir fielmente los contenidos religiosos por ejemplo, en la fijación normativa del ritual o la dogmática el campo religioso no es ese espacio armónico y cohesionante que considera el funcionamiento en su afán de encubrir las contradicciones, sino que está permeada por relaciones de poder.

El conflicto es el momento privilegiado para comprender las relaciones de poder en cualquier sector del campo social, incluyendo el religioso, ya que es entonces cuando las caretas caen. Hay que advertir, sin embargo, que el poder más efectivo es aquel que se ejerce recabando consenso mediante la manipulación, modelando las necesidades genuinas hasta lograr que coincidan con los deseos que uno tiene, evitando así que surja el conflicto:³ es en la rutina cotidiana, en aquellas situaciones en las que la gente no desea pelearse, cuando las instituciones implementan procesos de socialización, cuando se estructuran los juegos de interacción y cuando los actores establecen lo que Foucault denominaba la "microfísica del poder"

La conflictividad de lo religioso será (es) múltiple. No tarda en aparecer cuando en un mismo espacio social se enfrentan dos sistemas religiosos irreductibles y no hay condiciones para su conciliación mediante el sincretismo. Otro caso de conflicto se da al interior del mismo proceso de producción o circulación de los bienes religiosos, cuando los diversos agentes de aquella religión compiten entre sí por ocupar posiciones de poder. La situación se agrava cuando la recepción del *corpus* simbólico condiciona varias "relecturas" contrapuestas, de acuerdo a los intereses de los diferentes sujetos sociales. La presea en disputa será por un lado, el estatuto de oficialidad religiosa y por otro, hacerse de una vasta clientela de consumidores. Dado que los agentes portadores de cada una de estas "relecturas" entran, además, en contacto con grupos de actores laicos, lo religioso no puede menos de impregnar lo político; sea que los sectores políticos contendientes soliciten legitimación simbólica, sea que un conflicto interreligioso tenga repercusiones en el campo político.

Esta taxonomía del conflicto religioso se ejemplificará en lo acontecido recientemente en Oaxaca. El Estado cuenta con una población mayoritariamente indígena, desparramada en 570 municipios, teniendo cada uno de ellos varias cuadrillas o rancherías. Eclesiásticamente comprende las siguientes demarcaciones: la arquidiócesis de Oaxaca (Antequera), la diócesis de Tehuantepec y de Huajuapán y las prelaturas mazateca y mixeopolitana. Los 16 grupos étnicos que la componen pertenecen a la misma gran familia mixteco-zapoteca y fueron evangelizados por los frailes dominicos. Estos dejaron su impronta en un modelo de religión sincrética, que integra, reinterpretándolos, tanto elementos autóctonos como cristianos del tiempo colonial.

Conflicto entre articulaciones simbólicas

Para ubicarse en el mundo, toda colectividad necesita "construirse la realidad", es decir, confeccionar un modelo cognitivo de la misma, que procurará transmitir a las generaciones subsiguientes. El lenguaje ha sido el sistema modelante primario, y hasta ahora, la religión le ha seguido, proporcionando un universo simbólico coherente y totalizante. Su peculiaridad estriba en que al recurrir a lo numérico, las instituciones sociales ocultan su carácter de construcción humana y pueden presentarse legitimadas por los dioses, o sea, como formando parte de la "naturaleza de las cosas" y por tanto, participando del estatuto de eternidad.⁴

Cuando la cosmovisión de un pueblo se elabora con símbolos religiosos, ésta nuclea todo su *ethos* cultural —su calidad de vida, su estilo moral y estético, etcétera—, integra y cohesiona a la colectividad, pasando por la visión de la vida, que sólo los dementes no comparten, como sucede en el medio indígena. Esta unidad simbólica totalizante es cuestionada por la presencia de otro sistema religioso, o por una versión heterodoxa del mismo, cuando éstos se proponen como exclusivos y excluyentes, o todavía más por las visiones secularizadas de la modernidad.

³Lukes, Steven: *El Poder, un Enfoque Radical*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1985, pp. 16-24.

⁴Berger, Peter: *Para una Teoría Sociológica de la Religión*. Ed. Kayrós, Barcelona, 1981, y Castoriadis, Cornelius: *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Tusquets editores, Barcelona, 1983.

Choque entre Religiones

CASO EJEMPLAR: *Los Mártires de Cajonos*⁵

Actualmente se está debatiendo el proceso de canonización de dos indios vecinos de San Francisco Cajonos, que en el siglo XVII denunciaron ante el cura un ritual idolátrico, el cual fue interrumpido violentamente. Esto motivó una rebelión generalizada en toda la Sierra Norte, en la que los indios sitiaron el convento, exigiendo la entrega de los delatores. Aunque el cura trató de resistir, las presiones de otros colonos hispanos allí refugiados y el temor a los rebeldes terminaron por hacerle acceder a su entrega, con lo que, obviamente, fueron torturados y muertos. El alguacil de Villa Alta, a su llegada, colgó como escarmiento a 20 cabecillas, dejando su cuerpo al pasto de las aves.

El conflicto más dramático entre religiones aconteció hace 500 años con la llegada del cristianismo. Hasta entonces, en Mesoamérica existía una continuidad cultural, con infinidad de variaciones dialectales entre grupos o tribus. Su religión era, pues, un sistema abierto, que incorporaba a los dioses vencidos al panteón del pueblo dominante, acaso cambiándoles de nombre. En la invasión europea: más dramática que la guerra, que la expoliación y el saqueo; más aún que el impresionante descenso de la población por genocidio o epidemias, fue, si cabe, la llamada "conquista espiritual". A aquel irenismo abierto, propio de las religiones mesoamericanas, se contrapuso la forma excluyente del cristianismo hispano, impregnando del fanatismo musulmán; debido tanto a los ocho siglos de lucha, como al integrismo religioso necesario por ser España el baluarte contra la Reforma. Por la magia de los misioneros, los antiguos dioses quedaron reducidos a demonios; las veneradas prácticas rituales, a supersticiones, y sus sacerdotes, a brujos. Dado que al desintegrarse la cosmovisión religiosa se desintegró también el *ethos* cultural con el que se imbricaba, toda la civilización autóctona quedó degradada, en autoinculpación y vergüenza de las que aún no se reponen sus descendientes.

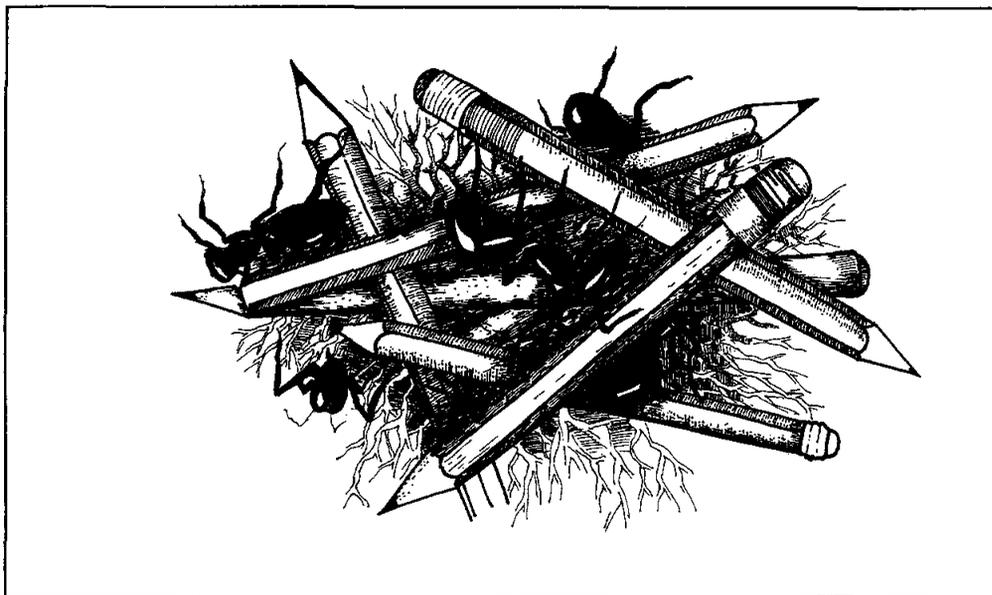
Esto, ciertamente, no se dio sin resistencia. Primero se recurrió a la simulación y a la clandestinidad, "disfrazando" el sistema autóctono con los símbolos de la nueva religión. Fue así que tuvimos dioses convertidos en santos, idólos ocultos detrás del altar católico, antiguos lugares sagrados señalados por una cruz —el "ollín" prehispánico—, pequeños desplazamientos en el calendario festivo, o yuxtaposiciones de prácticas cristianas con ritos proscritos, realizados en la obscuridad de las cuevas.

Una opinión muy difundida considera que todavía hoy persiste la antigua religión precolombina, bajo las apariencias cristianas: un mismo sistema de símbolos tendría significados diversos para los agentes del catolicismo oficial y para el pueblo indígena. Personalmente concuerdo con Carmagnani⁶ en su hipótesis de que a fines del siglo XVII, conscientes de que su pasado estaba irremisiblemente perdido, los indios adoptaron la estrategia de recomponer su identidad cultural con nuevos elementos. En lo religioso, salvo algunos grupos más bien aislados, la nueva forma de identidad cultural fue una síntesis sincrética bastante coherente, en la que elementos cristianos fueron reinterpretados desde la religión autóctona y viceversa.⁷ Esto no impide tensionamientos frecuentes entre el catolicismo oficial y su forma indígena popular, que reivindica su autonomía, apoyada en la tradición. Con frecuencia se ve al cura como un simple funcionario que debe cumplir con las tareas para las que se le requiere, mientras que éste, por su parte, no puede implementar su programa de evangelización por lo bloqueos o reinterpretaciones de que es objeto.

⁵El hecho está consignado en un proceso judicial en Villa Alta y en el proceso de canonización iniciado a principios de siglo por el primer arzobispo de Oaxaca, D. Eulogio Gillow, que se encuentra en el archivo de la catedral de Oaxaca.

⁶Carmagnani, Marcelo: *El Regreso de los Dioses. El Proceso de Reconstitución de la Identidad Étnica en Oaxaca, Siglos XVII y XVIII*. FCE, México, 1988.

⁷Marroquín, Enrique: *La Cruz Mesianica: Aproximación al Sincretismo Católico Indígena*. Palabra ediciones/IISUABJO, México, 1989.



La Irrupción del Secularismo

CASO EJEMPLAR: *La Escuela Rural cardenista en Ixtlán*⁸

Desde el siglo pasado, la defensa de la tierra había aproximado a sendas corporaciones, la Iglesia y las comunidades indias, de modo que las tradiciones católicas se habían convertido en formas de identidad. Los gobiernos revolucionarios, especialmente los del grupo Sonora, estaban impregnados del espíritu antirreligioso, inédito hasta entonces (los liberales fueron sólo anticlericales). Apoyados en el artículo 130 de la Constitución, el gobernador de Oaxaca había señalado un sacerdote por 60,000 ciudadanos, lo que equivalía a dejar sin curas a toda la Sierra. Durante la Escuela Socialista del cardenismo, los jóvenes maestros de la Escuela Rural, imbuidos de una mística idealista, eran los portadores de la modernidad en aquellos rincones tan apartados, pretendiendo, con la luz de la ciencia, relegar los resabios fanáticos de la religión. Se les exigía hacer un juramento público de ateísmo, hostigaban a quienes asistían al templo y el director de la escuela reportaba cualquier transgresión a las leyes antirreligiosas al fanático Secretario de Archivo y Estado, Lic. Aristeo V. Guzmán, quien a su vez, conminaba al presidente municipal. En Ixtlán, las tensiones culminaron en actos de violencia entre el "Partido Anticlerical" y un grupo de católicos. En la cuadrilla de Xaltianguis, se intentó quemar una virgen muy venerada; un grupo de mujeres le quemó el bigote al Gral. Onofre Jiménez, un veterano de la Revolución, cuando quiso impedir la procesión del Encuentro en Semana Santa y los padres de familia realizaron un boicot a la escuela, que terminó con la remoción del director. No lejos de allí, en el pueblo de Yatzachi el Bajo, en ese clima de fanatismo secularista, se dio una quema de santos llevada a cabo conjuntamente por los maestros socialistas y el grupo protestante.

La sociología de la religión ha observado, desde Weber, que la industrialización y las megalópolis provocan el incremento de la racionalidad y con ella, el "desencantamiento del mundo". Al ser despojada del imaginario, la naturaleza puede mostrar su verdadera esencia y

⁸Información recogida directamente en Ixtlán de Juárez, tanto de la tradición oral, como del archivo municipal.

ser, así, manipulada por la técnica. En algunos lugares, el proceso de secularización desembocó en el ateísmo; en otros, simplemente modeló una fe más crítica. Asimismo, mientras en Europa la modernidad fue fruto de un largo y gradual proceso de modernización económica, en el medio indígena se impuso desde fuera, por lo que la secularización (proceso cultural) se volvió "secularismo" (doctrina). Para los indígenas, el impacto fue, si cabe, mayor que el de la conquista. A la postre, el cristianismo de los colonos hispanos tenía casi el mismo nivel cultural que el de la religión indígena, con muchos elementos similares que favorecieron la sustitución. En cambio, ahora se trataba de impedir coactivamente cualquier manifestación pública de la religión, relegándola, acaso, para el campo privado, propio del individualismo liberal. Al no haber aún condiciones para un proceso de cambio cultural gradual, el secularismo se impuso con el fanatismo propio de cualquier guerra de religiones, dando lugar a un nuevo ritual laico en torno a los símbolos patrios y a un nuevo santoral de los héroes nacionales.

Actualmente, las recientes reformas a los artículos religiosos de la Constitución son, entre otras cosas, signo de que aquel espíritu fanatizado ha cambiado. El proceso de secularización ha dejado de ser ideológico y asume ahora las formas de consumismo moderno. En el medio indígena es introducido por la TV, las carreteras y sobre todo, por los emigrantes. Llegan al pueblo a celebrar las fiestas y siendo quienes más dinero aportan, se sienten con derecho a introducir innovaciones (un baile en el Sábado Santo, música moderna en lugar de la banda, etcétera).

Los Protestantes: Una Nueva Presencia

CASO EJEMPLAR: *La Confrontación Llega a la Violencia*

Al momento de escribir estas líneas, me entero de la recomendación que hizo la CNDH, a petición del célebre teólogo protestante Harvey Cox, para investigar la detención de cuatro bautistas que se negaron a cooperar a las fiestas patronales de Calihualá, Silacayoapan. Las autoridades argumentaron que "la costumbre del pueblo es arrestar a las personas que no quieren cooperar, según la decisión tomada en asamblea".⁹

Este caso es sólo una muestra de los múltiples conflictos entre católicos y protestantes en el medio rural oaxaqueño. El gobierno del Estado registró sólo en 1988 más de cien conflictos similares. El 20 de agosto de 1986 en Almoloya de Juárez, se expulsaron más de cien personas por causa de su fe.¹⁰ A veces, la confrontación entre religiones encubre las de otro tipo, como en Miguel Aloapan en torno a la privatización del ejido, en donde cada grupo político contendiente se vinculó con la feligresía de sendas denominaciones. Pero la violencia puede también venir de la otra parte, como en Caixtlahuaca, donde un fanático "testigo de Jehová" mató en 1986 a ocho personas que se oponían a su grupo.

Uno de los fenómenos religiosos más significativos de nuestro tiempo es la recomposición que se está dando en el subcontinente del campo religioso, con la proliferación de las nuevas minorías religiosas, especialmente aquellas de signo pentecostés. En algunas localidades indígenas de la Sierra Norte, los protestantes han dejado de ser minoría e incluso hay poblados (como Juquila de Talea o Nodán), formados exclusivamente por ellos. Además, dado que el curso de las conversiones suele seguir el linaje patrilineal y se tiende a cambiar de domicilio para estar más cerca de los "hermanos", a la postre, los protestantes acaban por formar barrios propios en la periferia, con lo que se modifica la estructura misma del poblado. Este boom tan espectacular tomó desprevenidos a los jerarcas católicos, temerosos de perder el monopolio religioso del país, por lo que le fueron atribuidas a causas exógenas.¹¹ El hecho se explica mejor si tomamos en cuenta los antecedentes históricos: Se sabe que los gobiernos postrevolucio-

⁹La Jornada, 14 de febrero de 1992, p. 19.

¹⁰La Jornada, 12 de enero de 1992.

¹¹El "Informe Mariátegui", de un grupo de antropólogos, atribuye la presencia de las sectas a una estrategia deliberada de desintegración cultural por parte del imperialismo yanqui. Sin ser ingenuos, habría que prestar atención sobre todo a las causas internas.

narios recompensaron a los grupos protestantes por su participación durante el movimiento revolucionario. Cárdenas encomendó al protestante sonoreño Moisés Sanz la Escuela Rural, el cual supo inspirar a los jóvenes maestros aquel celo verdaderamente misionero.¹² Fue por ese tiempo cuando el ILV comenzó con sus trabajos de traducción de la *Biblia* en lenguas indígenas. Los protestantes sirvieron también de enganchadores de "braceros" ante las necesidades que entonces tenía Norteamérica de mano de obra mexicana, y estando allá, los cofrades ayudaron a los emigrados en su adaptación. De esta forma fueron preparando a sus cuadros nativos, que ahora dan sus frutos.

La presencia protestante en las comunidades cumple un efecto desculturizador: En efecto, sabemos que el santo patrono significa la representación emblemática de la comunidad,¹³ su fiesta —momento en el que la comunidad se ritualiza a sí misma—, el momento catártico por excelencia; tampoco de derroche, de la euforia dionisiaca, del consumo ritual del mezcal y de la suspensión de las precariedades cotidianas. Su culto es organizado por las mayordomías, que a su vez constituyen vía de escalón para el sistema de cargos, en el que los puestos políticos se imbrican con los religiosos. El templo donde se veneran los santos mide la importancia del poblado en la región, por lo que con frecuencia su mejoramiento es objeto del "tequio" o trabajo comunitario no remunerado, que a su vez es lo que da acceso a los derechos comunales. En el templo se guarda también el "tesoro" del santo, que funge como garantía contra contingencias comunitarias. Al tachar el culto a los santos de idolatría, los protestantes niegan todo esto. Al evitar participar en este "sistema de santos", rechazan a veces los cargos públicos (Testigos de Jehová), se oponen al tequio y al consumo del alcohol, con lo que los demás vecinos tienen que sobrellevar mayores gravámenes.

Dado que la religión proporciona en el medio indígena una cosmovisión compartida por todos, con la solidez del sentido común, la presencia de un grupo disidente es percibida como una amenaza, tanto mayor, cuanto que su discurso atenta contra elementos centrales de identidad cultural. Los pueblos se dividen, muchas manifestaciones culturales decaen, se rompen las alianzas y los compadrazgos e incluso, cuando se les obliga a quemar los santos domésticos, rompen con los antepasados y con las generaciones anteriores. La presencia protestante, aunque se trate de un grupo minúsculo, tiene fuertes repercusiones, pues rompe la adecuación entre la comunidad local y la comunidad religiosa y abre el pluralismo y por consiguiente a la secularización: el nuevo grupo exige respeto a su fe (ahora lo podrá hacer mejor, con las modificaciones constitucionales del artículo 130) y presiona para que las autoridades sean realmente "laicas", con lo que el sistema de cargos se modifica. Al perderse el monopolio de la visión del mundo, todas las cosmovisiones se relativizan y compiten entre sí, de modo que ahora cada cual en su fuero privado se adherirá a la que mejor le parezca. No son, pues, de extrañar los múltiples tensionamientos.

Si esto es así, surgió entonces la pregunta acerca de las causas de las conversiones. Descartando razones superficiales, tales como el mencionado imperialismo yanqui, la "compra de conciencias" o el bombardeo de sus campañas proselitistas, se trata de encontrar explicaciones más profundas. Personalmente pienso que esto tiene mucho que ver con la prolongada crisis económica: la comunidad indígena está siendo castigada muy duramente. Al dejar de garantizar la sobrevivencia de sus miembros, muchos de ellos tienen que emigrar para sobrevivir como cada cual pueda. Siendo el santo la representación de la comunidad, habría una inconsciente frustración, —sienten como si los santos hubiesen fallado—, por lo que se cambia esta forma comunitaria de religiosidad por otras más individualistas, tales como el catolicismo pequeño burgués o el protestantismo.¹⁴

El "sistema de los santos" estaría siendo, pues, sustituido por el "sistema del espíritu", orientado hacia la interioridad. Sin embargo, aunque se hayan abandonado importantes pautas

¹²Bastian, Jean Pierre: *Los Disidentes*, FCE, El Colegio de México, México, 1990.

¹³Giménez, Gilberto: *Religión y Cultura Popular en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1977.

¹⁴Algo semejante fue planteado para el caso haitiano por Hubbon, Laennec: *Dios en el Vudú Haitiano*. Castañeda, Argentina, 1978.

culturales, no se piense que esto necesariamente implica la desculturización total. Como en otras ocasiones, el propio *ethos* encuentra la manera de ser refuncionalizado, sobre todo en grupos de cuño pentecostal: la recuperación de antiguas tradiciones, tales como el trance chamánico, la curación por la fe, el liderazgo carismático, relecturas fundamentalistas más cercanas al nivel mítico... Otras veces se retoman las viejas costumbres: en Juquila, pueblo protestante, volvieron los "fandangos" de los casamientos; en Yatzachi el Bajo, reconstituyeron la fiesta patronal perdida, como medio de recuperar la necesaria socialización con los pueblos vecinos.

Religiosidades en conflicto

CASO EJEMPLAR: *Tradicionalistas vs Modernizantes*

La religión indígena es bastante tradicionalista y mantiene aquellas costumbres recibidas y refuncionalizadas desde la época colonial. No es extraño que las nuevas corrientes conciliares tuvieran en el medio rural oaxaqueño poca receptividad. La euforia modernizante incurrió en algunas imprudencias que molestaron a la población. Como reacción, se manifestó una religiosidad tradicionalista, en defensa de las costumbres populares, la cual fue manipulada por el movimiento integrista lefevbriano, que en Oaxaca estuvo conducido por el P. Manuel Esteban Camacho, quien apoyado por algunos sacerdotes franceses, controló al menos dos localidades: Tlaxiaco, donde el cura la había emprendido contra las mayordomías y afectaba, por tanto, intereses particulares, y Ojitlán, de la diócesis de Tuxtepec, donde el celo iconoclasta de algunos religiosos italianos la emprendió contra las imágenes y provocó como reacción que el sacristán Pedro Ronquillo tomara primero el palacio municipal y posteriormente el templo que todavía mantiene en su poder. Cuando Lefebvre visitó México, tenía programado celebrar una misa en latín en Mitla, en donde el cura era amigo personal del P. Esteban Camacho. El arzobispo prohibió el evento y las autoridades municipales cerraron el templo sin consultar al sacerdote. Había, por tanto, algunas tensiones. La gente confundió a unos reporteros con los enviados del arzobispo rebelde y circuló la leyenda de que San Pablo mismo había impedido la entrada del cismático.

CASO EJEMPLAR: *Neoconservadores vs Liberacionistas*

La religiosidad liberacionista fue considerada por varios obispos de diócesis indígenas como la adecuada para resolver sus problemas pastorales. Esos obispos ya estaban siendo sensibilizados por la antropología culturalista y trataban de respetar el *ethos* de su pueblo, sin incurrir en la colonización religiosa de hace 500 años. Se trataba de que los indígenas, conscientes de su cultura, respondiesen creativamente a los nuevos desafíos de la sociedad global, y esto sólo puede hacerse con un análisis científico de la realidad. Esto fue lo que hicieron los obispos de la región pastoral del Pacífico Sur, una de las 18 que componen el territorio nacional. Preocupados por responder a la realidad de su pueblo indígena, alzaron la voz de su magisterio en documentos de gran impacto, que igual hablan del narcotráfico, de los refugiados guatemaltecos, de los rezagos agrarios, de las elecciones, de la represión policiaca o de la deforestación conducida por las compañías madereras.

Este grupo de ocho obispos, cohesionados e independientes, suscita temores de la cúpula jerárquica, representada por el delegado apostólico en México, Mons. Girólamo Prigione, y se propone desarticular también esa amenaza. La ocasión la dio una petición que hiciera el anciano arzobispo metropolitano D. Bartolomé Carrasco de un obispo auxiliar que le ayudara a atender las comunidades indígenas. Le enviaron a D. Héctor González como arzobispo coadjutor, con vistas a sucederle dentro de un par de años, cuando por razón de su edad tenga que renunciar, aparte de encomendarle la disciplina, el clero y el seminario. Muy pronto se vio, como era de temerse, que la línea pastoral del nuevo arzobispo era completamente contraria a la del titular. El clero, en sorprendente unanimidad, trató en vano

de resistir, provocándose así uno de los conflictos religiosos de mayor gravedad. Otro duro golpe fue la clausura del Seminario Regional del Sureste (SERESURE). Se trataba de un seminario interdiocesano, en el que varias diócesis cercanas trataban de formar a sus seminaristas de acuerdo a la problemática regional, con una teología adecuada a ello. El 19 de agosto de 1990 se recibió el decreto de supresión por parte de la Santa Sede, aludiendo supuestas desviaciones doctrinales y disciplinarias. Los alumnos, como protesta, hicieron una procesión a la catedral, lo que les ocasionó fuertes represalias. De esta forma, se enfrentan ahora dos modelos de pastoral: el que promueve desde arriba el nuevo arzobispo y el conducido desde las bases por los agentes religiosos, que sienten el apoyo del prudente arzobispo titular.

En sociedades disimétricas que comparten mayoritariamente una misma religión, la diversidad de visiones de la realidad derivada de la posición social de los agentes tenderá a expresarse como "relecturas" del mismo *corpus* simbólico. Entonces, junto a las naturales modalidades de vivir la fe, provenientes del género, edad, región, etcétera, se añade como sobredeterminante la destinada a recabar legitimación para el poder establecido o para movilizar los recursos místicos que alientan rebeliones utópicas de corte milenarista contra dicho poder.¹⁵ Reservo el nombre de "religiosidades" para estas distintas modalidades coherentes de vivir una misma fe, en tanto que se vinculen a determinado grupo o clase social y atiendan a sus respectivas condiciones económicas y sociales.¹⁶ Una misma "religiosidad" tiende a ser compartida por vastos sectores de la población en períodos de larga duración y participa en la incuestionabilidad del sentido común. Las religiosidades no se reducen a ser mera expresión de la posición social de los sujetos, sino que a su vez los interpela, los conforma y los constituye, al proporcionarles forma de identidad y reconocimiento, así como ocasiones de agrupamiento. La superación de cualquier determinismo mecanicista se da al verificar que los bienes religiosos que un grupo produce para sí pueden circular hacia otros grupos o clases e incluso trascender la época histórica en que fueron producidos. En estos casos, o bien el sujeto productor hará una deliberada adaptación de la misma a las exigencias del nuevo grupo social (catequesis), o bien serán los mismos receptores quienes la interpreten desde la misma cultura (aculturación).¹⁷

La transformación de la religiosidad imperante se da por medio de los movimientos de "espiritualidad".¹⁸ Ya desde Constantino, hubo grupos de cristianos que huyeron al desierto para preservar mejor su fe en la nueva situación de "religión de Estado". Quedaron separados desde entonces un cristianismo ambiental mayoritario, portador de la "gran tradición" religiosa, y los de pequeños grupos elitistas (espiritualidades), que aparecen intermitentemente, sean concreciones de la religiosidad dominante, o antelación de otra nueva religiosidad en desarrollo, o nostálgicos de religiosidades ya abandonadas. Es necesario insistir que no sólo las religiosidades, sino también la misma experiencia fundante de cada espiritualidad está condicionada por factores socioeconómicos: citemos como ejemplo las espiritualidades mendicantes de Francisco de Asís o Domingo de Guzmán, como reacción al utilitarismo mercantilista del siglo

¹⁵Maduro, Otto: *Religión y Conflicto Social*, CRT/CEE, México, 1980.

¹⁶Prefiero esta categoría, que connota las variaciones generales del sistema religioso en su conjunto, a otras que se reducen más a lo político, como la de "tendencias eclesiástico-políticas" de Luis Guzmán ("También en la Iglesia hay Corrientes" en *La Sucesión Presidencial de 1988*, Grijalbo, México, 1988, p. 379). Víctor Ramos prefiere el término de "visiones religiosas", refiriéndolas al análisis de los discursos (*Poder, Representación y Pluralidad en la Iglesia*, I.E.S./Universidad de Guadalajara, 1989, mimeo, p. 41, nota 35).

¹⁷Como ejemplos podemos señalar algunos símbolos iconográficos de la Colonia, de origen oligárquico, pero introyectados en la religiosidad popular, como San Miguel o Santiago Apóstol, con rasgos del conquistador, que tienen a sus pies a un demonio indiano. También puede citarse el caso del pentecostalismo, originado en los marginados sectores negros norteamericanos y que posteriormente ha sido asumido aquí por el Movimiento Carismático, de boga entre la burguesía oaxaqueña.

¹⁸La fundamentación teológica de las "espiritualidades" suele apoyarse en la imposibilidad de vivenciar integralmente el misterio de Cristo, por lo que las distintas experiencias místicas enfatizarán diversos aspectos particulares, cuyo conjunto total enriquecerá a la Iglesia. Sin embargo, aquí utilizo el término como categoría sociológica.

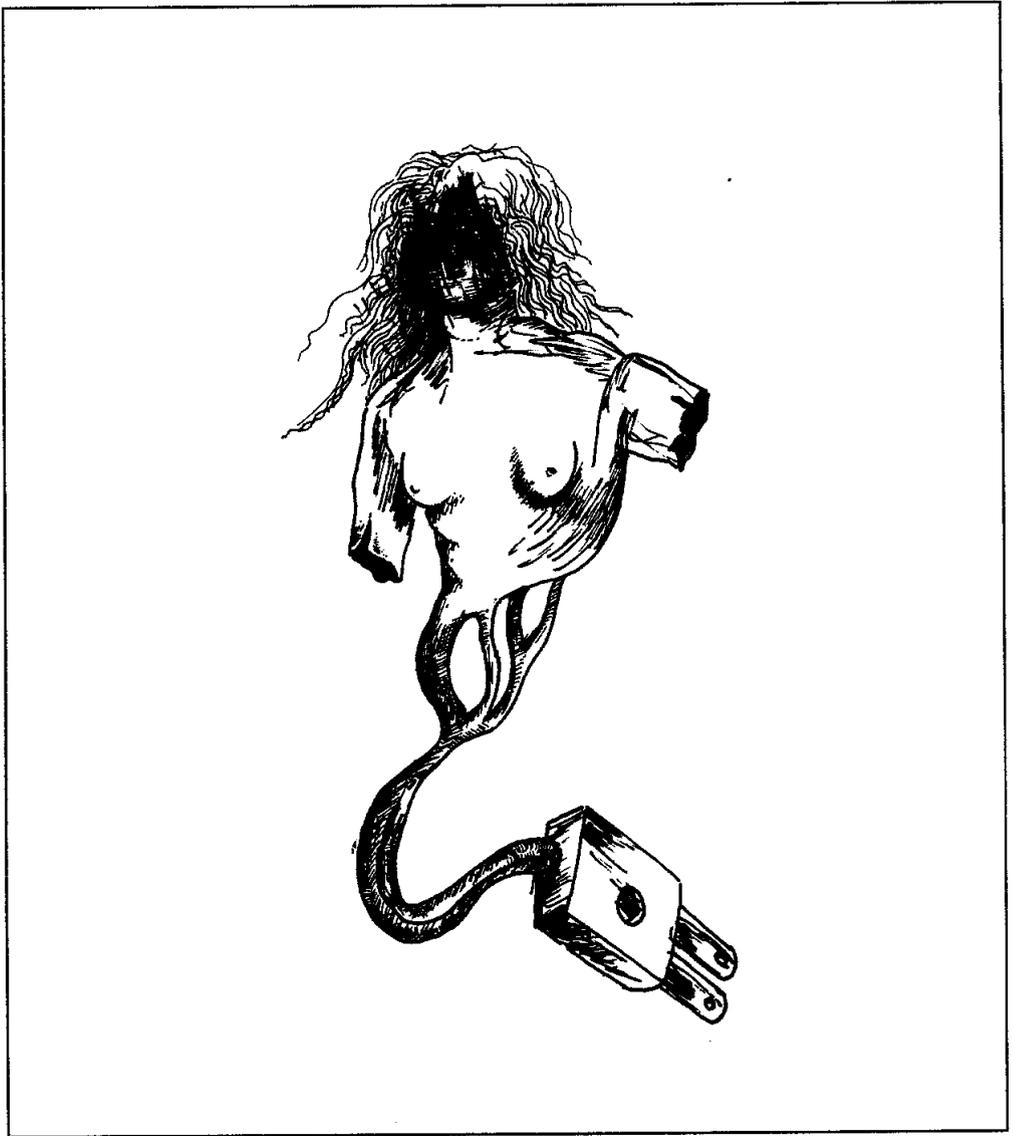
XIII, cuando la cristianidad iniciaba su crisis y los pobres se rebelaban contra las riquezas del clero, o bien la espiritualidad ignaciana, surgida del inicio de los tiempos modernos, o finalmente la espiritualidad carmelitana en relación con la Reforma. En general, las religiosidades se explican por la actitud de los creyentes hacia la modernidad: mientras algunos consideraron los tiempos modernos como una amenaza a su fe, otros los vivieron como una oportunidad para renovarla. Hay que tener en cuenta también que la crítica moderna a la religión tuvo dos momentos, el primero, conducido por la incipiente burguesía contra el viejo régimen feudal, contraoponia, desde el racionalismo, la religión a la ciencia positiva; el segundo, conducido por el movimiento proletario, criticaba la religión por su función alienante, mantenedora de situaciones de opresión.

La oficialidad eclesial reconoce cierta diversidad de vivir el catolicismo, en la distinción entre "religiosidad popular" y "religión oficial". El sintagma, empero, me parece inadecuado. En cuanto al primer término—"religiosidad popular"—, por no existir un modelo único de culturas populares, así como por el abuso que del adjetivo ha hecho el populismo. En cuanto al segundo término, por no existir como tal un modelo abstracto de religiosidad oficial, sino un estatuto susceptible de ser alcanzado por cualquiera de ellas. Radicando el verdadero poder religioso en la capacidad de modificar durablemente las representaciones y prácticas de la población, de modo que lleguen a ver el mundo natural o social de acuerdo a los intereses del grupo portador,¹⁹ los diversos modelos se disputarán una doble presea: primero, la ubicación privilegiada de "religiosidad oficial", que les permita legitimarse y deslegitimar a sus contrarios; pero su verdadero éxito consiste en su capacidad de vinculación a amplios sectores del laicado, hasta devenir en "religiosidad popular".²⁰

Para conocer las religiosidades que actualmente disputan el campo religioso mundial, hay que remontarnos al reciente Concilio Vaticano II, en el que se oficializó la corriente noreuropea que aceptaba moderadamente la modernidad en su primer momento, es decir, modular la fe de acuerdo con la cultura secular racionalista. La descentralización que impulsó el Concilio exigía su adaptación a las diversas regiones, la cual tuvo lugar para Latinoamérica en la asamblea episcopal de Medellín en 1986. En ésta, se oficializó una religiosidad que respondía al segundo momento de la modernidad, vinculada a los sectores empobrecidos, preocupada por dejar de ser alienante y cumplir funciones liberadoras. Ahora bien, toda pastoral se apoya en una teología determinada; ésta, a su vez, se vale de alguna mediación filosófica, la cual, por último, se remite a algún sujeto social. Fue la "opción por los pobres", motivada por la realidad angustiosa de nuestro continente, lo que inspiró a los creyentes a una nueva lectura de la Biblia y a revisar el marxismo en confrontación con ella. Las reacciones contra el progresismo conciliar no tardaron en dejarse sentir: El arzobispo de Econe, Marcel Lefebvre encabezó un movimiento recalcitrante de vuelta al tradicionalismo, que habría de conducir al cisma y a su posterior excomunión. Sin llegar a tales extremismos, los sectores conservadores del Vaticano lograron elevar al solio pontificio a Karol Wojtyła, un cardenal sellado por la situación de su patria polaca. El Papa actual parece estar convencido de que los tiempos modernos, tan negativos para la Iglesia, están ya pasando. El derrumbe del "socialismo real"—en el que su intervención en Polonia fue elemento catalizador— y el rostro salvaje del neoliberalismo actual, harían ver posibilidades para el renacimiento de una "cultura católica", a condición que la Iglesia se presente cohesionada y con fuerte identidad. De ahí la necesidad de la vuelta a la "gran disciplina" y la represión a todas las formas diferenciadas de cristianismo: la desarticulación del progresismo modernizante holandés, la negativa a revisar la aculturación radical africana o a discutir los replanteamientos que hace la Iglesia norteamericana sobre la erótica. Sobre todo habría que cuidar a Latinoamérica, el "Continente de la Esperanza", que contiene a la mitad de los católicos de todo el mundo. De ahí los reiterativos intentos de condena a la Teología de la Liberación.

¹⁹Bourdieu, Pierre: "Gènese et Structure du Champ Religieux". *Rev. Française de Sociologie*, XII, 1971, p. 319.

²⁰Como se ve, el sintagma que tanto éxito ha alcanzado—"religiosidad oficial" versus "religiosidad popular"— sólo es válido cuando se habla de forma abstracta. En la realidad concreta hay que verificar cuál religiosidad mantenga en determinado momento el estatuto de "oficialidad" y cuáles sean las características que tenga determinada religiosidad "popular".



Conflicto entre agentes religiosos

Los modelos de "religiosidad" estudiados, como es natural, no existen hipostasiados. Se concretizan en textos discursivos verbales o rituales, producidos por agentes que fungen como sus "portadores".²¹ Estos agentes tienen de por sí su propia dialéctica de interacción, compitiendo por ocupar posiciones en el campo religioso. La existencia de agentes especializados se remonta a la misma división entre el trabajo manual y el intelectual: un grupo de funcionarios se habría apropiado de la elaboración de bienes religiosos —complejas síntesis teológicas o sofisticados aparatos culturales— a fin de retener el monopolio religioso. La comunidad, expro-

²¹Prefiero este nombre, de inspiración weberiana, al de "soportes" de Althusser, pues éste desvía la atención hacia los "aparatos" y no hacia las personas.

piada de su gestión, se tendrá que conformar con controlar algunas creencias dispersas, sencillos ritos domésticos o con los espacios tolerados a la "religiosidad popular". La tensión entre los agentes religiosos no es binaria (oficial/popular), sino terciaria, si atendemos al rol específico que Max Weber concede a la profecía. La dinámica entre el sacerdote, el mago y el profeta, que dicho autor propone y Bourdieu continúa,²² tendrá en Oaxaca una rica concreción multimodal.

El sacerdote

CASO EJEMPLAR: *Resistencias ante el Ministerio Femenino*

La fuerte resistencia que encuentran las mujeres en el ejercicio de sus nuevas funciones religiosas mide su impacto en un patriarcado tan rígido como el de la comunidad indígena: En Betaza, por ejemplo, un catequista varón cobra de repente inusitada importancia, para neutralizar a las religiosas. En San Juan Mixtepec las metieron a la cárcel, acusándolas de intentar robarse los vetustos utensilios del templo. Los pueblos comarcanos juzgan que Yalalag está castigada, pues siendo una comunidad de relativa importancia, es atendido por un equipo de religiosas. El pueblo presiona por tener sacerdote, pues "Cristo fue hombre y no mujer".

La comunidad queda desconcertada cuando el supremo puesto jerárquico en la religión es ocupado por mujeres y no saben qué tratamiento darles, supuesta la deshonrosa situación de las mujeres que viven solas: en una localidad las conminaron a casarse, "al menos una, para que haya autoridad en la casa"; en Zaniza, donde frecuentemente tiene que quedarse una religiosa sola, le asignan el papel secundario concedido a las viudas y éstas se turnan para hacerle compañía durante la noche. A una catequista que se quejó con el Vicario General durante su visita pastoral, porque el sacristán se negaba a abrirle el templo para sus pláticas, le mataron a sus cerdos; otra, una cantora, la amedrentaron con un garrote, "porque ahora la mujer ya quiere mandar en la Iglesia"...

La función sacerdotal es ejercida por una multiplicidad de agentes, no sólo quienes tienen la unción sacramental, sino también las religiosas y los laicos. La extensión de las parroquias (a veces abarcan hasta 40 comunidades), la inaccesibilidad del terreno, la dificultad de la lengua, el aislamiento, etcétera, hacen del ministerio sacerdotal un heroísmo cotidiano. El clero se divide canónicamente en diocesano y religioso.²³ Además de las seculares tensiones entre ambos cleros, se añaden ahora otras derivadas de distintas religiosidades, que atraviesan las instituciones y que implican conflictos al interior de cada instituto. Es generalizada la crítica a la institución eclesial sobre el restringido papel ministerial que otorga a las mujeres, no obstante que ellas representan su clientela mayoritaria. A las religiosas se les suele encargar aquellas actividades consideradas propias de su condición femenina (la salud, la enseñanza, la atención doméstica a los seminarios o a la curia episcopal). Sin embargo, en Oaxaca se da el caso insólito de religiosas encargadas de algunas parroquias (bautizan, casan, predicán, reparten la comunión, etcétera). Han demostrado tener fina sensibilidad antropológica, mucha capacidad de inserción y celo apostólico aun mayor que los curas. Aparte de su ministerio cultural, algunas de ellas se dedican a la herbolaria o promueven cooperativas o talleres. Su presencia ha ayudado a modificar la "religiosidad femenina", más tradicionalista que la del varón, acaso por reforzar con ella cierta superioridad espiritual y moral. Su principal logro tal vez sea la promoción de la mujer en las funciones religiosas, lo cual no se da sin dificultades. En medio de estrecheces y sacrificios (tienen que sobrevivir con el exiguo subsidio de la diócesis), las religiosas tienen

²²Weber, Max: "Sociología de la Religión", en *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1983, II Parte, cap. V, y Bourdieu, op. cit., pp. 295-334.

²³En Oaxaca, además del personal repartido en todo el estado, los religiosos tienen encomendadas las prelaturas: los josefinos se encargan de los mazatecos, los salesianos, de los mixes y los combonianos, de la mayor parte de la diócesis de Tuxtpec.

conflictos con sus propios institutos, que apenas toleran esta opción; los tienen también con algunos curas, celosos de sus atribuciones, y al no conseguir sacerdote que vaya a celebrar en las fiestas, se preguntan, ¿cuándo llegará el día en que la mujer pueda acceder al sacerdocio?...

Sacerdocio Laical.- Al congregar a los indios en pueblos, los misioneros les dieron su respectivo santo patrono, encomendando a los *mayordomos* su culto. La pastoral itinerante implementada en la región (el misionero recorría cierto circuito, visitando a cada pueblo para sus fiestas), posibilitó una relativa autogestión religiosa por parte de las comunidades. Los templos cuentan hasta hoy con encargados laicales –*sacristán, fiscales, tesorero*, etcétera–, nombrados por el cabildo. Al sacerdote se le considera simplemente como un funcionario al que se le paga por sus servicios y no es raro que no le dejen las llaves de las alcancías y ni siquiera las del templo, ni le muestren el “tesoro” del santo. Los curas, por su parte, muchas veces tratan de recuperar el monopolio de su gestión, lo cual es fuente de no pocos conflictos.

El rol sacerdotal no se reduce al culto comunitario. Le corresponde, por un lado, el ritual sacramental, repensado como “ritos de pasaje” del ciclo vital del individuo, y por otro lado, la evangelización. En ambas tareas son ayudados también por agentes laicos que reivindican su parte de autonomía. Para lo primero, están los rezanderos, casamenteros y demás. A diferencia de los cargos anteriores, elegidos por la comunidad como parte del “sistema de cargos”, estos agentes realizan su gestión mediante un “saber-hacer” –conocen las oraciones en la lengua sagrada del ritual, sea éste el latín preconiliar o el antiguo, en lengua autóctona– y cobran caro sus servicios, por lo que guardan celosamente su saber. La nueva pastoral, dando más énfasis a la evangelización, ha implementado nuevos ministerios, tales como catequistas, celebradores de la palabra, animadores de comunidades, misioneros campesinos, etcétera... La preparación que reciben los hace más críticos, entrando a veces en conflicto con el sacerdote (Cuilapan) o con la comunidad. Así, entre los mixes, estos agentes se han convertido en los enemigos principales de los cultos autóctonos; en San Juan Tabá, en la Sierra Juárez, un grupo de jóvenes catequistas con religiosidad demasiado “ilustrada”, terminaron pasándose al protestantismo...

El Mago

CASO EJEMPLAR: *Los Conflictos de Linderos en Teojomulco*

En Oaxaca, la problemática agraria no se da respecto a latifundios, sino sobre todo en los conflictos entre comunidades por cuestión de linderos. Remontándose a veces hasta los tiempos coloniales, cuyos títulos primigenios se encuentran ya traslapados, este tipo de conflictos ha provocado numerosas muertes en los pueblos. Uno de los principales habidos recientemente es el que se da entre Teojomulco y San Lorenzo Texmelucan, que en 1982 tuvieron un enfrentamiento que costó veinte muertos. Un grupo más impulsivo del primer poblado ejerce presión sobre las autoridades para atacar violentamente a los vecinos. Entonces, los catequistas, más identificados con la religiosidad liberacionista, hicieron un pronunciamiento profético en favor de la negociación pacífica. Los violentos se encontraron sin respaldo católico, y para recabar legitimidad religiosa acuden al grupo protestante. Estos ejercían entonces la autoridad política y aunque simpatizaban en cierta forma con el enfrentamiento, su discurso no-violento no les permite apoyarlos abiertamente. Les aconsejan entonces que recurran a los brujos del pueblo vecino para obtener, en el antiguo sistema autóctono, la legitimación necesaria.

Se suele derivar la diferencia entre el sacerdote y el mago de la existente entre la religión y la magia: mientras el primero dirige sus ruegos a los dioses para convencerlos a actuar, el segundo se apodera de las fuerzas naturales, mediante conjuros eficaces en sí mismos, empero, puede también consistir entre los dos tipos opuestos que registra la historia comparada de las religiones: frente a las deidades uránicas, que regulan el curso de los astros y el bien del alma,

se encuentran las deidades telúricas con la fecundidad, el cuerpo, el trance, la salud y la orgía. En Occidente, la dimensión apolínea ha reprimido a la dionisiaca, aunque ésta pugne siempre por aflorar. Esta religión, más relajante, calificada por Bell como "demoniaca", sería la que según este autor, resurge, secularizada, en el hedonismo y la irreflexiva espontaneidad de la "posmodernidad".²⁴ En efecto, aquella deidad pagana —el dios cornudo, el viejo Pan, fauno o centauro, el Baco de la embriaguez— quedó convertida en el diablo, y sus escasos seguidores que aún sobrevivían en el medioevo, perseguidos como brujos. En el cristianismo, el aspecto dionisiaco tuvo su equivalente en los éxtasis del Espíritu indómito, a quien las iglesias reprimen; pero que constantemente resurge en manifestaciones disidentes: la mística de los cátaros, los excesos sincréticos del kandomble brasileño, las catarsis de las fiestas indígenas y su consumo ritual del mezcal... y que ahora tal vez esté emigrando al trance de las sectas pentecostales.

Sin embargo, en el caso oaxaqueño tal vez sea más fácil explicar esta oposición, desde un enfoque histórico: al convertir los dioses autóctonos en demonios, los misioneros redujeron a sus sacerdotes a brujos,²⁵ los cuales se encargaron del ritual de catástrofes e infortunios, yendo en la clandestinidad de la noche a sacrificar aves en las cuevas de los cerros. Actualmente, estos agentes son múltiples: chamanes especializados en el trance con alucinógenos; curanderos que hacen de su consultorio la cátedra del antiguo sistema religioso; adivinos y agoreros atentos a los presagios; los poderosos nagueales, defensores del poblado, y por supuesto, los brujos...

El Profeta

CASO EJEMPLAR: *La Virgen y los Caciques de Tututepec*

En la mañana del 29 de septiembre de 1988, Alma Rosa llevaba el almuerzo a su compañero, cuando se le apareció la Virgen en un árbol y le pidió que llevaran su imagen al templo. Aunque el lugar estaba lejos, fue objeto de concurrida romería. El párroco no le dio reconocimiento, por lo que más tarde fue expulsado violentamente del pueblo. El hecho fue instrumentalizado políticamente por los caciques mestizos. En efecto, éstos se habían hecho del poder político, pero carecían de legitimación religiosa, puesto que los indígenas, mayoritariamente afiliados al PRD, conservaban los símbolos religiosos. Por esto no extrañó que fuesen los mestizos quienes apoyasen el culto de la nueva imagen, mientras los indígenas se mostraron excépticos.²⁶

Si bien el profeta y el mago tienen en común su oposición al sacerdote, se oponen también entre sí. El brujo es un *free-lance* que responde a una necesidad inmediata; el profeta, un idealista que desde una espiritualidad emergente aspira a modificar la religiosidad oficial, proponiendo cambios a largo plazo. Por eso, el mago no tiene escrúpulo en cobrar caro por sus servicios; mientras el profeta, por la necesidad de testimonio, renuncia a la remuneración.²⁷ Sin embargo, la oposición mayor se da entre el profeta y el sacerdote, por su función desestabili-

²⁴Bell, Daniel: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1976.

²⁵...Dada la función que cumple todo sistema simbólico de asociación y disociación, un sistema de creencias y prácticas está destinado a aparecer como magia o brujería, en el sentido de religión inferior, siempre que ocupe una posición dominada en la estructura de fuerzas simbólicas" (Bourdieu, *op. cit.*, p. 308).

²⁶Se han registrado otras apariciones similares: En la Chinantla, cuando hacia 1973 los indígenas se oponían a su reubicación con motivo de la construcción de la presa "Cerro de Oro", hubo también una aparición de la Guadalupana a un profeta, el "Ingeniero de Dios" que conducía la rebelión (Barabás, Alicia/Bartolomé, Miguel" *La Presa Cerro de Oro y el Ingeniero, el Gran Dios*, INAH, México, 1990).

En San Nicolás Quialana, el 12 de febrero de 1972 se apareció nuevamente la Guadalupana a Timoteo Reyes, en una bolsa de polietileno, provocando grandes concentraciones. El pueblo expulsa al párroco de Zimatlán que no dio reconocimiento: pero la policía detuvo al vidente, siendo declarado enfermo mental. (Santibáñez, Porfirio: "El Pozo Milagroso", en *México Indígena*, no. 20, ene-feb. 1988, pp. 34-36).

²⁷Weber, *op. cit.*, pp. 356-364.

zadora en nombre de los valores evangélicos, ante la inevitables corrupción del poder eclesiástico. El polo sacerdotal responderá o bien deslegitimando al grupo profético como "secta herética", o bien domesticando su protesta y asimilándolo dentro de la oficialidad.²⁸

Canónicamente, los religiosos representan el polo profético, pues afirman tener una espiritualidad propia derivada de la personalidad de su fundador; pero debido a la rutinización del carisma, muchas veces tal "profetismo" es meramente formal y en la práctica no se diferencian demasiado respecto al clero diocesano. En cambio, en la situación concreta de la región, la espiritualidad liberacionista constituye la profecía, sin importar, contra lo afirmado por Weber, que tenga el estatuto de oficialidad y que esté conducida no sólo por sacerdotes, sino incluso por obispos, que desde luego, no ocupan la cúpula jerárquica a nivel mundial.

Un caso no controlado de profetismo laical es el de los *videntes indios*. De tanto en tanto se dan algunas apariciones de la Virgen (en un árbol, una mancha en la pared, un comal, una formación rocosa, un vidrio, etcétera), especialmente en su advocación guadalupana. El vidente suele tener comunicación directa con el actante sobrenatural y provoca un intenso movimiento devocional. Al no obtener legitimidad oficial, el pueblo suele confrontarse con el clero, pero pronto el movimiento decae y pierde fuerza.

Conflictos políticos con intervención religiosa

CASO EJEMPLAR: *El Ocaso de los Curas Caciques*

No obstante ser Oaxaca la tierra natal del personaje que fraguó la separación entre la Iglesia y el Estado, la dinámica del sistema de cargos de los pueblos indígenas, en donde se imbrican los puestos políticos y los religiosos, permitió en algunas ocasiones a los curas intervenir en los asuntos públicos. El pueblo de Yalalag, por ejemplo, conserva la memoria de varios curas que estuvieron de parte de los caciques, hasta que el pueblo organizado logró desbancarlos. El caso más significativo se dio en 1969, cuando fue nombrado presidente municipal de Penixtlahuaca el franciscano Edmundo Ávalos Covarrubias, a pesar de los reclamos tanto del arzobispo Corripio Ahumada como de Gobernación. El religioso realizó importantes obras; pero pronto entró en conflicto con el poderoso cura de Juquila, D. Cornelio Burget. Este último, había llegado al pueblo en 1942, dando gran realce al santuario mariano, que desde entonces se ha convertido en el principal centro de peregrinaciones de todo el Estado. El cura estableció relaciones con una mujer perteneciente a una de las familias más poderosas, y con su alianza consolidó un poderoso cacicazgo, ya por los años sesenta, hasta que en 1980 fue expulsado por el pueblo, azuzado por otra familia rival.²⁹

CASO EJEMPLAR: *Las Elecciones Municipales de 1989*

Durante las elecciones de 1989, para elegir a las autoridades municipales y los diputados locales, se pudo constatar la influencia del factor religioso. En el Istmo de Tehuantepec, en ese entonces se temía la influencia de la iglesia, pues ya en 1982, mientras el cardenal Corripio Ahumada prohibía a los cristianos votar por el PSUM, los obispos de la región pastoral del Pacífico Sur escribieron una carta pastoral que respetaba totalmente la decisión de los feligreses, recomendándoseles tan sólo que se preocuparan por los pobres. Con esta apertura, el obispo D. Arturo Lona pudo coincidir con los planteamientos de la COCEI, cuyo triunfo le fue reconocido. Esto le costó la enemistad declarada del cacique local, el "Rojo" Altamirano, quien orquestó campañas difamatorias por la radio y la prensa locales, llegando las tensiones al punto que el 14 de septiembre de 1983, al frente de un grupo de secuaces,

²⁸Un ejemplo lo tenemos en los movimientos milenaristas del bajo medioevo. Siendo todos muy semejantes, Pedro Wald fue declarado hereje, mientras Francisco de Asís, canonizado.

²⁹Yescas, Isidoro: "Juquila 1980: Crónica de un Cacicazgo". Suplemento "Etcétera" del diario *Noticias*, Oaxaca, 13 de noviembre de 1988.

entró disparando al episcopado. Para 1989, la situación había cambiado: el "Rojo" Altamirano había dejado el PRI y se había afiliado al PPS, por lo que, paradójicamente, coincidió con los coceistas en su apoyo a Cuauhtémoc Cárdenas. En ocasión a las elecciones reseñadas, al obtener el triunfo, el pueblo se congregó en la parroquia, lanzando porras al patrón San Vicente.

En el otro extremo, en Huajuapán de León, el clero no ocultó sus preferencias panistas. El mismo obispo D. José de Jesús Aguilera Rodríguez, fue el primero en visitar al candidato panista, Dr. Guevara, en su huelga de hambre, y cuando se les reconoció la victoria, se dice que las campanas de los templos se echaron a volar. Se tuvo una misa de acción de gracias, a la que asistió la plana mayor del PAN, encabezado por Clouthier. En el centro del Estado, el arzobispo metropolitano, D. Bartolomé Carrasco, escribió una carta pastoral recordando el derecho de las comunidades indígenas a elegir sus autoridades de acuerdo a sus costumbres; exhortando a los elegidos "a servir a la comunidad y no servirse de ella" y al electorado, a participar eligiendo libremente a quienes considerasen más dignos. Este documento sirvió de guía de predicación a los sacerdotes en sus respectivas parroquias. Sin embargo, las preferencias de cada cual no pudieron menos de manifestarse, no obstante de permanecer en el plano de política general, en los énfasis y silencios al releer el discurso. Así por ejemplo, en San Pablo Huiztepec, donde el PAN un (PAN *sui generis*, de inclinación izquierdista) era preferido por los agentes laicos de pastoral, el cura no ocultó sus preferencias priístas: advierte que la Iglesia no tiene ningún partido y que el PAN no es tan católico como pretende. Una mujer priísta fue nombrada coordinadora de pastoral, al tiempo en que un miembro de los Cursillos de Cristiandad era el candidato por el partido oficial. Los colaboradores, indignados con su párroco, lo harán remover.

Muy otra fue la situación en Sola Vega. En muchas comunidades indígenas, el nombramiento de autoridades había dejado de pertenecer a la asamblea. Personas con influencias en la capital del Estado se hacían nombrar directamente. En aquel pueblo se formó un grupo inconforme que trataba de registrarse como planilla del PRI. Los caciques presionaron para su expulsión del partido, ante lo cual se formó el Frente Solteco Independiente, que para tener registro recurrió al PARM. La predicación del cura enfatizará el deber de participar en



las votaciones, condenando el abstencionismo. Organizó un encuentro parroquial, que permitió, una vez tratados los asuntos religiosos, que la gente se comunicara, en momentos en que la dispersión geográfica impedía a los opositores, casi sin recursos, hacer su propaganda. El apoyo del cura, aun sin ser abierto, fue tal, que al ser reconocido el triunfo del Frente Solteco, fue amenazado por los caciques.

La cosmovisión, a la vez que es condicionada por las relaciones sociales, también las reproduce o las transforma. En las sociedades complejas, en las que coexisten dos proyectos políticos opuestos, a los sujetos que los sustentan no les basta el simple apelo a las motivaciones de su clientela, sino que siempre buscan alguna forma de legitimación. Sólo la justificación hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber; aunque en ciertas circunstancias también la desobediencia puede estar revestida del imperativo ético. La religión ha sido en innumerables ocasiones la principal fuente de legitimidad, presentando la situación de dominación como deseada por los dioses. En los dominados, puede presentarles formas de evasión, haciendo más llevaderos sus trabajos, o prestándoles identidades no clasistas que los desmilitarizan; pero también pueden, en otras circunstancias, proporcionar motivaciones místicas utópicas que alienten rebeliones. Los diversos actores sociales del campo político procurarán, por tanto, vincularse a aquellos actores del campo religioso afines a su respectivo proyecto. También es posible, en sociedades religionizadas, que los conflictos al interior del campo religioso se proyecten en la problemática social y tengan repercusiones políticas, como fue el caso de los movimientos heterodoxos. Esto explica la necesaria participación del clero en la política, sobre todo en ambientes de fuerte raigambre religiosa. Regular esta relación, ya que no es posible evitarla del todo, parece haber sido la razón de la modificación de los artículos sobre religión de la Constitución.

Conclusión

Contra la visión idílica de la unidad de la Iglesia, y contra la opinión que la religión da cohesión que impide el conflicto, hemos visto exactamente lo contrario. La vivencia de lo sagrado no se da al margen de la vida social, y en lugares como Oaxaca, sus contradicciones adquieren una expresión religiosa. La llegada de la modernidad rompe el monopolio religioso, transformando profundamente el medio indígena, por lo que puede también propiciar fanatismos excluyentes de cualquier disidencia. Oaxaca entra también a la "posmodernidad", en la que el retorno de lo religioso parece darse a la par de la disminución de la identidad confesional en las grandes instituciones; pero se reafirma a nivel de grupos pequeños –la "tribalización de la fe"– sean éstos católicos o evangélicos.