
HEGEMONÍA Y DISIDENCIA POLÍTICO-RELIGIOSA EN CHAMULA

*Juan Luis Hernández A.
Javier Prado Galán*

Resumen

El artículo presenta un análisis de las implicaciones políticas, religiosas, sociales, culturales y económicas del fenómeno de las expulsiones de evangélicos en Chamula, Chiapas, a través del estudio de dos ejes conductuales: hegemonía y disidencia. El enfrentamiento entre una oligarquía rural con pretensiones de hegemonía político-religiosa y una disidencia político-religiosa que busca crearse un espacio de independencia, muestra la realidad ineludible de la intersección entre los valores políticos y religiosos en una sociedad que no está preparada para asimilarlo.

Abstract

This paper presents an analysis of the political, religious, social, cultural and economic implications of the expulsion of evangelist followers at Chamula, Chiapas. The paper is based through two issues: hegemony and dissidence. The confrontation between a rural oligarchy with political-religious goals and a political-religious dissidence seeking an independence space. The paper provides an analysis of the intersection between political and religious values that community is not prepared to face them.

El presente trabajo tiene por objeto analizar el conflicto político-religioso de Chamula, Chiapas, a través de la revisión de dos ámbitos de estudio: por un lado la religión y por otro, el periodo que transcurre de julio de 1993 a octubre de 1994.

En primer término, es imperativo realizar un breve análisis de la religión como realidad social y/o asocial, de tal manera que nos permita identificar el papel que cumple en el conflicto.

En segundo lugar, aunque es del conocimiento general que el origen y desarrollo del fenómeno de las expulsiones por motivos religiosos se remonta décadas atrás, la complejidad del mismo tiene su punto álgido bajo la presidencia municipal de Domingo López Ruiz que transcurre precisamente durante el lapso señalado anteriormente.

Las imbricaciones políticas, religiosas, sociales, culturales y económicas del fenómeno chamula pasan por dos ejes conductores: hegemonía y disidencia. Ambos ejes han dado lugar por un lado a la redefinición y por otro al surgimiento de actores en el entramado social del municipio, mismos que han involucrado a otros tanto del escenario estatal como del nacional.

La identificación de entidades colectivas que interactúan dialécticamente en Chamula, trae a colación la discusión sobre los principales desafíos que enfrentamos en la actualidad. La problemática de las expulsiones no es ajena a la disputa por la nación, es decir, a la disputa por los espacios de decisión, de poder, de asignación de valores, entre otros. En el pequeño espacio de Chamula cohabitan los síntomas de un régimen que se niega a morir y los anhelos de quienes buscan nuevos símbolos, nuevas reglas del juego. Y ante esta realidad, el factor religioso juega un papel trascendente.

Un acercamiento sociológico a la religión

Tradicionalmente se ha concebido el fenómeno religioso como mero resultado de las condiciones sociales de producción. Esta ha sido la bandera del marxismo ortodoxo. Según ella, la religión como tal no deja de ser más que una droga adormecedora de la conciencia del pueblo, y la manera científica de combatirla es abolir ese modo de producción asimétrico para acceder a un modo de producción que postule la desaparición de las clases. Dicho modo de producción aniquilaría los fenómenos ideológicos encubridores de la realidad. Este modo de producción anularía lo religioso.

No obstante, además de esta postura clásica, el tema *religión y sociedad* debe enriquecerse desde otras concepciones más abiertas que perciben en el fenómeno religioso rasgos de autonomía e incluso de influencia del mismo en el entorno social. Para esto, revisaremos la religión desde tres perspectivas distintas.

La religión como producto de lo social

Toda religión es una realidad socialmente situada. Esto quiere decir que el ámbito de sus posibilidades de acción está limitado por el contexto social en el que se mueve. Pero si el contexto social es fundamentalmente el modo de producción específico dentro del que actúa una religión dada,

entonces será el modo de producción específico el que limite y determine el campo de acción de la religión. Como los modos de producción son fundamentalmente de dos clases, simétricos y asimétricos, luego entonces, hemos de señalar que en cuanto a este ensayo se refiere, nos moveremos en el contexto de los modos de producción asimétricos, pues la circunstancia actual ha sido así delimitada por la historia reciente. Si el modo de producción es asimétrico, las clases sociales harán su aparición. Y su estructuración será eminentemente conflictiva.

Pierre Bourdieu plantea la hipótesis según la cual, a un mayor grado de división del trabajo colectivo aumentan las posibilidades de un mayor grado de división del trabajo religioso.¹ La historia de las religiones en América Latina así lo atestigua. En ese sentido, la manera en que se articula socialmente la América Latina actual, fija de un modo muy particular los límites dentro de los que una religión cualquiera puede operar en su seno, y traza, del mismo modo, las diversas tendencias que atravesarán y orientarán cualquier actividad que una religión despliegue.

En síntesis, toda acción religiosa, en una sociedad de clases, es una acción que no se sitúa por fuera ni por encima de los conflictos de clase.² Esto quiere decir que una religión podrá ser rechazada o aceptada según se trate de una clase social o de otra. Significa también que su interpretación, su difusión y sus expresiones variarán según la clase social de que se trate.

Por otro lado, en el caso del ascenso creciente de una clase social al poder, lo que Gramsci llama la creación de un bloque histórico emergente, de la consecución del consenso por parte de la clase en vías de acceder al poder, una religión cualquiera se verá progresivamente sometida a un conjunto de limitaciones y orientaciones generadas por el mismo proceso de dominación y tendientes a hacer de la mera dominación una verdadera hegemonía. Esta dinámica de dominación podrá o aniquilar todo elemento religioso que parezca un peligro para la consolidación del poder de la clase dominante, o favorecer el desarrollo de todos aquellos elementos religiosos que sean propicios para la consolidación del poder de la clase hegemónica, y redefinir de una manera adecuada la nueva situación de dominación todos aquellos elementos religiosos que no obstaculicen directamente la consolidación del poder de esta clase.

Pero la resistencia de los dominados a la opresión también influirá en

¹ P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, pp. 301-308.

² O. Maduro, *op. cit.*, p. 109.

las formas y en los contenidos religiosos. No sólo se da el movimiento de arriba hacia abajo relatado en el párrafo anterior, sino que también tenemos el movimiento opuesto: de abajo hacia arriba. Esta resistencia es hasta cierto punto independiente de la conciencia y de la voluntad de los oprimidos. Se da y ejerce su influjo en la dinámica de una religión determinada.

La religión como dimensión relativamente autónoma de lo social

El campo religioso no se reduce a ser un mero producto de los conflictos sociales como lo hubiese planteado un marxismo a ultranza. El campo religioso tiene una actividad autónoma aunque relativa. Veamos lo concreto de esta hipótesis.

Hablamos de autonomía relativa del campo religioso en el sentido de que el influjo de las estructuras sociales no tiene un efecto directo ni mecánico en el campo religioso. Esto difiere claramente de lo sostenido por la teoría tradicional marxista de la religión. En el fondo lo que pensamos es que el campo religioso no es *totalmente independiente* con respecto a los conflictos sociales, ni tampoco *absolutamente determinado* por dichos conflictos.

Esta tesis se fundamenta en el hecho de que los sistemas religiosos son normalmente interiorizados por los creyentes, de modo que ellos obran con cierta autonomía, es decir actúan desde su fe religiosa, y no sólo bajo el influjo de una ideología meramente social. Los creyentes se vuelven hasta cierto punto refractarios a los influjos sociales. Tal tesis se fundamenta también en el hecho de que las prácticas y los discursos religiosos objetivos le dan cierta autonomía a la religión respecto de las transformaciones sociales dadas. Y esto sucede así porque dichas prácticas y discursos no son *inmediatamente permeables* a los cambios sociales. Finalmente, el hecho de que lo religioso se institucionalice en leyes y funcionarios organizados, lleva a lo religioso a adquirir autonomía ante los embates originados por los trajines sociales. La voluntad de las autoridades religiosas también cuenta.

La dinámica autónoma de una religión en un contexto dado tiene ciertas características, posee cierta lógica. Estudiémosla.

En realidad, el establecimiento y la consolidación de un clero determinado, implica un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa, si se puede utilizar esta terminología. Dichos medios de

producción religiosa serían los lugares sagrados, los objetos de culto, las fórmulas rituales, la organización del tiempo religioso, etcétera.

En la definición de "iglesia" de Maduro descubrimos como elemento clave el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso.³ Una iglesia será aquella cuyos miembros e instituciones han alcanzado tal monopolio. Dicha iglesia luchará por conservar su monopolio, por ampliar sus feligreses, por evitar caer en conflictos estériles... En resúmenes cuentas, su estrategia será la de reproducir la estructura del poder religioso establecido.

Ahora bien, como dice Pierre Bourdieu, toda iglesia confronta permanentemente el peligro del surgimiento de profetas, es decir, de productores religiosos implicados en una estrategia de conquista del poder religioso capaces de movilizar a grupos significativos de la iglesia en contra del monopolio del poder religioso ejercido por esta última. Pero no basta con que se den las condiciones socio-religiosas objetivas para el surgimiento de un movimiento profético que cuestione la producción religiosa hegemónica. Se requiere el advenimiento de un profeta que articule estas condiciones. *La innovación profética es lo que constituye a un profeta como tal* y, en este sentido, constituye la médula de cualquier movimiento profético.⁴ Y esto no se hace sin conflictos de por medio.

Conclusión de lo dicho hasta ahora: lo religioso es una dimensión *parcialmente producida* por la estructura social y es, también, una dimensión social *parcialmente autónoma*.

La religión como factor activo en lo social

Pero la sociedad no sólo actúa sobre la religión y la religión no sólo actúa sobre sí misma; también lo hace sobre lo social. Analicemos este tercer aspecto.

Maduro afirma que: "Si una religión puede tener influencia sobre el desarrollo de la sociedad, si una religión puede cumplir funciones sociales, ello es precisamente porque toda religión limita y orienta la conducta de los grupos creyentes en ella...". Es decir, la religión funciona como mediación de la acción de lo social sobre lo social. Pero ¿qué funciones sociales puede asumir una religión en cuestión? La sociología clásica ha hablado de seguridad psicológica, de cohesión social, de

³ O. Maduro, *op. cit.*, p. 151.

⁴ *Idem*, p. 156.

sacralización de la estructura social, etcétera. Ha acentuado las funciones que sirven al mantenimiento del equilibrio armónico interno de cada sociedad. Hoy podemos afirmar junto con muchos que *las funciones sociales de la religión pueden variar* según la historia, la estructura y la coyuntura de cada sociedad y de cada sistema religioso, y que el único modo de establecer las funciones sociales de una religión particular en un contexto social concreto es sobre la base de una investigación empírica de los fenómenos socio-religiosos respectivos. Una misma religión puede cumplir, en una misma situación, funciones contradictorias, conflictivas.

Las religiones pueden influir sobre la sociedad y favorecer el establecimiento de una determinada hegemonía dominante. El clero, normalmente, reestructurará el sistema religioso en sus manos para crear un consenso favorable a la dominación ejercida y un rechazo hacia la oposición a tal dominación. Ahora bien, cuando un conjunto de clases está en vías de constituirse en dominante, necesita no sólo que sean producidos ciertos contenidos religiosos que justifiquen el nuevo tipo de organización social, sino también que las relaciones de producción religiosa se transformen de modo que faciliten el consenso religioso masivo en pro del nuevo modelo de organización social.

Según Maduro, cuando un sistema religioso llega a constituirse como "iglesia", en el sentido de contar con un público estable y masivo, con una trayectoria histórica larga, con un cuerpo de dogmas y normas con una amplia tradición, con un cuerpo de funcionarios jerarquizado y centralizado, y con una posición predominante en el seno del campo religioso de una sociedad (el monopolio del que hablábamos líneas arriba), entonces, dicho sistema tiende a cumplir funciones conservadoras. Aunque esto no significa que una iglesia no pueda cumplir funciones revolucionarias en ciertas circunstancias. El caso de la Iglesia católica chilena y su participación en la caída de Pinochet es sólo uno entre muchos fenómenos de vinculación progresista de una iglesia con las causas sociales.

Para cumplir con su función conservadora, toda iglesia produce un discurso religioso uniforme y ambiguo. Ambiguo porque le interesa dejar satisfechas las demandas de los diversos grupos o clases sociales que convergen en el seno de la iglesia en cuestión.

Ahora bien, nótese que estamos hablando de la iglesia en una sociedad en vías apenas de industrialización como la latinoamericana, porque en las sociedades muy "secularizadas", por ejemplo Europa Occidental, el fenómeno religioso se difumina y reduce a tal grado que su influjo en la sociedad se puede decir que es hasta cierto punto insignificante.

Pero volvamos sobre el punto que nos interesa: las iglesias no cumplen siempre funciones conservadoras. También pueden operar en dirección revolucionaria. Aunque pensamos distinto que Maduro en el sentido de que tal papel "revolucionario" depende por igual de la conciencia de los actores religiosos y de las condiciones sociales objetivas en las que dichos actores se hallan ubicados. Ahora bien, si un grupo subalterno tiene una visión del mundo predominantemente religiosa, entonces tendrá que construir una nueva visión religiosa del mundo independiente de la visión dominante si es que quiere transformar su condición social oprimida. Es necesario que las clases subalternas adquieran cierta autonomía religiosa para la consecución de su liberación. Esto significa que dichas clases subalternas tendrán que modificar su visión religiosa del mundo.

El marxismo "ortodoxo" postula la necesidad de que esas clases subalternas abandonen su visión religiosa del mundo para de ese modo liberarse. Nos distanciamos de tal postulado. Creemos que la autonomía religiosa de una clase subalterna, que implica una cierta ruptura con las tradiciones religiosas hegemónicas, es importante para que dicha clase asuma una postura de clara oposición a los dictados del régimen opresor dominante.

Los casos de Haití, Nicaragua, El Salvador, Guatemala y recientemente México, nos muestran que la religión ha sido un factor activo en lo social, particularmente en lo que se refiere al surgimiento de identidades colectivas. Esta tercera perspectiva del factor religioso, sin marginar a las dos anteriores, se puede apreciar de una manera nítida en el fenómeno de las expulsiones chamulas, mismo que ha llevado a un conflicto cuyas consecuencias parecen alcanzar proporciones mayores.

El conflicto en Chamula

Quienes escriben sobre la teoría del conflicto, coinciden en que éste es natural en un proceso social determinado. Señalan que entre las condiciones o fuentes que lo propician pueden considerarse la escasez e insuficiencia de recursos tangibles de poder, prestigio, respeto, valores, etcétera.

Sin embargo, se precisa que el manejo del conflicto es una de las tareas esenciales del gobierno junto con la del servicio, aunque también se admite que por lo general los encargados de buscar una salida al conflicto, se encuentran involucrados plenamente en los conflictos de grupos.

Esto último ha originado que las expulsiones de indígenas por supues-

tos motivos religiosos a cargo de las autoridades municipales haya llegado a un punto en que prácticamente se ha roto el contrato social y cada vez más se asista a un estado de naturaleza. Los acontecimientos de los últimos ocho meses así nos lo indican.

Contexto y origen

El municipio de Chamula, ubicado al centro del estado, está integrado por 110 localidades. La cabecera municipal es San Juan Chamula. Los datos del censo de 1990 mostraron que el municipio contaba con 51 mil 757 habitantes.

Algunos otros datos nos indican que de la población mayor de quince años el 71.30 por ciento es analfabeta y el 91.20 por ciento no tiene la primaria completa. Asimismo, de los ocupantes de vivienda, el 89.88 por ciento no tiene drenaje ni excusado, el 93.69 por ciento tiene piso de tierra y el 65.92 por ciento carece de agua entubada. Por último, el 79.75 por ciento de viviendas se encuentran hacinadas.

Estas circunstancias provocan que el municipio aparezca catalogado como de *marginalidad muy alta*. La categoría migratoria del municipio está catalogada como *expulsión*.

Finalmente, cabe señalar que el 70.41 por ciento de la población mayor de cinco años dice profesar la religión católica, mientras que el 0.5 por ciento profesa la religión protestante o evangélica. A su vez, el 0.2 por ciento sigue la religión judaica y el 0.4 por ciento se reparte entre otras. Es importante mencionar que el 24.61 por ciento afirmó en el censo pasado no tener religión y el 3.7 por ciento no especificó alguna.

Este es el contexto en el que se desenvuelve el conflicto y el que de alguna manera provee ciertas condicionantes a las variables que aparecen en él.

No hay precisión en torno a la fecha exacta que marque el inicio de las expulsiones indígenas en Chiapas por motivos religiosos, aunque los datos no difieren por un amplio margen de tiempo. Tanto la Comisión Nacional de Derechos Humanos como organizaciones evangélicas, al hacer un análisis estadístico del número de expulsados hasta la fecha, registran 1973 como el año en que comenzaron las expulsiones.

De esta forma, para la CNDH son 15 mil los indígenas desterrados en los últimos 20 años, mientras que para algunas organizaciones evangélicas la cifra es de 20 mil. En tanto, algunas versiones periodísticas hablan de 25 mil.

Pero independientemente del número de expulsados y la fecha en que

este fenómeno apareció por vez primera, es importante destacar que las acciones de expulsión por aparentes motivos religiosos han conducido a la configuración de un conflicto cuyas dimensiones parecen sobrepasar cualquier tipo de solución.

Actualidad del conflicto

Al mismo tiempo que se celebraron los comicios federales intermedios del sexenio, también se llevaron a cabo las elecciones para elegir nuevos ayuntamientos en Chiapas, cuya gestión duraría los siguientes cuatro años. En Chamula resultó electo Lorenzo Pérez Jolote, hijo de quien fuera el personaje central de una novela de Ricardo Pozas sobre el caciquismo.

Paradójicamente, los caciques de Chamula vieron en su gestión cierta mano tibia hacia las conductas de los evangélicos, por el hecho de no apoyar fervientemente la práctica de la expulsión. Por este motivo, lo presionaron para que abandonara la presidencia municipal el 13 de junio de 1993.

Consecuentemente, 11 días después fue electo Domingo López Ruiz mediante plebiscito, tal y como mandan los usos y costumbres del poder en el municipio. La mano dura de López Ruiz hacia los evangélicos inmediatamente se tradujo en cifras. Apenas durante los tres primeros meses de su gestión, se calcula que 584 indígenas fueron expulsados entre evangélicos y católicos.

La mayoría de los expulsados tuvieron que emigrar rumbo a San Cristóbal de las Casas, asentándose a las orillas de esta población, así como en las de Teopisca y Tuxla Gutiérrez. Esta situación provocó no sólo problemas de servicios y de tenencia de la tierra, sino que también condujo a que el conflicto se extendiera más allá de Chamula.

Las oficinas de Asuntos Indígenas ubicadas en San Cristóbal de las Casas, es un ejemplo de lo anteriormente señalado, ya que en dos ocasiones fueron escenario del conflicto Chamula.

En un primer momento, a principios de julio de 1993, el alcalde Domingo López Ruiz fue secuestrado por un grupo de expulsados y conducido a las citadas oficinas, situación que generó un enfrentamiento entre expulsados y gente que apoyaba al munícipe, con saldo de dos muertos y dos heridos. Desde entonces, López Ruiz agudizó aún más el conflicto con la instrumentación de una sistemática política de expulsiones.

En un segundo momento, en septiembre de 1993, los 584 evangélicos

recién expulsados decidieron iniciar un plantón en las oficinas de Asuntos Indígenas con el fin de presionar a las autoridades para que resolvieran el problema. Dicho plantón duró hasta el 17 de agosto de 1994, tiempo en el que murieron tres infantes.⁵

En octubre de 1993, la Comisión Nacional de Derechos Humanos llegó a San Cristóbal de las Casas con el fin de analizar, junto con algunos sectores de la sociedad chiapaneca, el conflicto de las expulsiones. Lejos de encontrarse alguna solución, el problema siguió agravándose.

Por su parte, la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH) se había caracterizado por guardar silencio ante los acontecimientos. Jamás hizo recomendación alguna.

A propósito de este hecho, en el informe del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC), se menciona que el Profr. Enrique Lunes Patishtán, además de ser miembro del consejo directivo de la CEDH, tiene intereses económicos y políticos en Chamula y que es promotor de las expulsiones, a decir de algunos expulsados, por lo que su función en el organismo de derechos humanos y la de éste en sí mismo, es por demás cuestionable.

A pesar de que Domingo López Ruiz, según el Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas (CEDECh), tenía hasta esos momentos 54 denuncias formales por varios delitos, y que la recomendación 58/94 emitida por la CNDH era explícita en cuanto a la destitución del municípe, ninguna de ellas prosperó.

En tanto, los más de quinientos indígenas que se habían plantado en las oficinas de Asuntos Indígenas decidieron regresar a Chamula antes del 21 de agosto de 1994 ante la nula respuesta de las autoridades. Esto ocasionó que el conflicto entrara en su fase más tensa y difícil.

El 11 de septiembre del mismo año, se llevó a cabo una asamblea en San Juan Chamula, cabecera municipal, en la que aparentemente los asistentes se mostraron reacios a la presencia de los retornados.

Sin embargo, esta posición "del pueblo" parecía ser orientada por Domingo López Ruiz quien señalaba:

El pueblo determinó que pase lo que pase y cueste lo que cueste, nosotros estamos puestos; si el gobierno del estado no quiere escucharnos, que no nos escuche, no lo necesitamos, no es la primera vez que resolvemos los problemas a nuestra manera, conocemos nuestra historia y sabemos las consecuen-

⁵ El caso de la niña Lucía Méndez López, quien murió debido a problemas bronquiales, es citado en el último informe del Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de las Casas" (CDHFBC).

cias que ha tenido. No pueden vivir católicos y evangélicos en las mismas comunidades.⁶

A su vez, los retornados también asumían una posición fuerte: "Ya no vamos a huir como la otra vez; si llegan a golpearnos, a matarnos y a quemar nuestras casas, estamos dispuestos a morir ahí, porque ahí nacimos, ahí vivimos y ahí tenemos que morir".⁷

Ante las proporciones que el conflicto fue alcanzando, y ante las perspectivas de un inminente enfrentamiento entre autoridades municipales y retornados, por vez primera salieron a la luz pública declaraciones de organizaciones evangélicas a nivel nacional e internacional para presionar a los gobiernos federal y estatal en el sentido de que garantizaran los derechos de los retornados.

A pesar de los esfuerzos de algunos sectores por evitar el enfrentamiento, fue inevitable que las pasiones humanas se desbordaran nuevamente provocando el aumento del número de muertes por el conflicto.

El 29 de septiembre de 1994 en una comunidad denominada Icalumtic fueron agredidos mortalmente, por un grupo de 200 personas, los evangélicos Miguel López Pérez, Miguel Díaz Santiz y Verónica Díaz Jiménez. Además quedó gravemente herida Rosa Díaz Jiménez.

A raíz de estos hechos, el gobernador Javier López Moreno propuso la creación de una comisión del Congreso local para que investigara el crimen. Asimismo, dio instrucciones para que la Procuraduría estatal retomara los antecedentes del caso.

Los hechos de violencia sucedidos en Icalumtic no hicieron más que provocar una espiral de violencia. Un numeroso grupo de evangélicos obstruyeron la carretera Panamericana, quemaron dos vehículos de pasaje propiedad de presuntos caciques chamulas y dieron un ultimátum de 24 horas al gobierno estatal para que se ejerciera acción penal contra Domingo López Ruiz.

Judicial y políticamente se instrumentaron varias medidas. Se giraron 10 órdenes de aprehensión por los delitos de homicidio y lesiones; en las averiguaciones previas del asesinato participaron dos subprocuradores y cinco peritos, a la vez que se integró una Comisión Especial por la Reconciliación Chamula integrada por tres diputados priístas.

No obstante, para los evangélicos estas medidas no resultaron eficaces. Ante la falta de resultados claros de la investigación amenazaron

⁶ *Idem.*

⁷ *La Jornada*, 6 de septiembre de 1994, p. 15.

con tomar la justicia en sus propias manos: "si el gobierno no detiene a los asesinos habrá problemas en Chamula porque la gente ya no aguanta y se está preparando para agarrar a los criminales",⁸ señaló un dirigente del Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH).

Ante la presión, se detuvo a cuatro indígenas acusados de haber dado muerte a los tres evangélicos en Icalumtic, aunque más tarde fueron liberados por falta de pruebas. Las investigaciones llegaron hasta ahí.

La agudización del conflicto por el asesinato de Icalumtic, puso en evidencia al presidente municipal, pues todos los evangélicos coincidieron en que había sido el autor intelectual del crimen. Por este motivo, Domingo López Ruiz se vio obligado a renunciar a la presidencia municipal, junto con el primer concejal.

En su carta de renuncia señalaron que lo hacían "con el fin de ver superados los problemas, en bien de nuestro pueblo que tanto queremos".⁹

Empero, las actitudes caciquiles de López Ruiz se mostraron públicamente: "Constitucionalmente ya no formo parte del consejo municipal, pero de acuerdo con la tradición del pueblo chamula, yo soy el que sigue mandando en todo el municipio".¹⁰

Finalmente, se designó a Agustín Hernández como alcalde interino.

Hegemonía político-religiosa

La vida política, económica y social de Chamula, como la de otras regiones del país, se caracteriza por la existencia de viejos cacicazgos que ostentan el poder real y formal. Este hecho nos revela una realidad inadmisibles: estamos por finalizar este siglo y aún persiste la estructura de poder que dio potencialidad a la Revolución Mexicana.¹¹

De esta manera, el caciquismo debe verse como la manifestación de un tejido social arcaico y premoderno. Propicia que el hombre sea el lobo

⁸ *La Jornada*, 18 de octubre de 1994, p. 13.

⁹ *La Jornada*, 6 de octubre de 1994, p. 17.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ No debemos olvidar que las masas de campesinos que gradualmente se fueron incorporando al movimiento revolucionario, lo hicieron en buena medida motivados por la posibilidad que ofrecía la coyuntura de ajustar cuentas con el cacique de la región. A este respecto, el personaje central de Mariano Azuela en su novela *Los de abajo* representa un buen ejemplo.

del hombre, donde la fuerza se convierte en el principal instrumento a través del cual se dirimen los conflictos humanos.

Este estado de naturaleza, en Chamula, se aprecia claramente. Un reducido grupo manipula lo que se ha denominado "usos y costumbres del pueblo". En nombre de esos usos y costumbres, se designan autoridades y se establecen las relaciones de convivencia entre los chamulas.

A través del Partido Revolucionario Institucional, los "hombres fuertes" del municipio actúan políticamente. Dado que no existe otra expresión partidaria, el PRI cumple una doble función. Por un lado, sirve a los intereses caciquiles como frente y escudo político de tal manera que su participación aparece como institucional; por otro, asume un control político que beneficia, en última instancia, a los poderes estatal y federal en su búsqueda permanente por escenarios de gobernabilidad. En las últimas manifestaciones de apoyo a Robledo Rincón, antes de su toma de posesión, los contingentes más grandes provenían de Chamula.

A la concentración del poder formal por parte de los caciques, debe añadirse el poder real. No en todas las circunstancias los caciques han incidido desde la presidencia municipal. El caso de Pérez Jolote es una muestra de ello. Pero este ejemplo también nos indica que cuando no es así, se hace uso del poder fáctico que termina imponiéndose sobre la ley. De este modo fue posible remover al edil mencionado.

El poder fáctico tiene una forma cotidiana de expresarse. Todos aquellos que en alguna medida se opongan a los intereses de los caciques reciben maltratos, detenciones arbitrarias, despojos de tierras, amenazas con violencia, privación ilegal de la libertad y abuso de autoridad, acitudes que culminan con la expulsión.

De este modo, ante los actos de amenaza, usurpación de tierras y cosechas, quema de casas, lesiones y asesinatos cometidos contra un sector específico del pueblo chamula, las autoridades encargadas de aplicar la ley han guardado silencio frente a los reclamos de justicia. Así pues, a lo largo de décadas, pero particularmente en el último año, los caciques han violado la ley sistemática y permanentemente sin que se haya ejercido acción penal en su contra.

Esta hegemonía política caracterizada por la concentración del poder se nutre esencialmente por el acaparamiento de otro poder: el económico. Es decir, el reducido grupo que posee un amplio espacio decisional en lo político, es la oligarquía rural que impone sus productos en el mercado local, restringe la circulación de otros bienes que amenazan sus intereses y, en buena medida, contribuye a un desarrollo socioeconómico desigual. No es casual que exista una alta marginalidad en Chamula.

Sin embargo, la práctica del caciquismo como forma establecida de

hacer política y usufructuar el poder a nivel municipal, no se sostiene por sí misma. Es consentida, alentada y permitida por los dos restantes niveles de gobierno. Los altos índices de impunidad que se han presentado a lo largo del conflicto, como en el caso de Icalumtic, reflejan una práctica de gobierno municipal auspiciada y complementada por los gobiernos estatal y federal. De esta manera, el ejercicio del poder político y económico en unas cuantas manos no sólo conduce a una espiral de injusticias en todos los órdenes, sino que también niega cualquier posibilidad de establecer un régimen plenamente democrático.

Pero abordemos el punto que aparentemente es el origen del conflicto: el factor religioso. En ese sentido debemos añadir que la hegemonía política de la oligarquía rural cuenta con un instrumento para operativizar la concentración del poder: la hegemonía ideológica a través de una interpretación ortodoxa de la religión católica, anterior al Concilio Vaticano II.

Esto se demuestra por el hecho de que la práctica de fe en Chamula no vive en comunión con la diócesis respectiva ni con las parroquias vecinas; los caciques han hecho a un lado a los ministros de culto y se han proclamado los "defensores de la fe"; la práctica religiosa se centra en los viejos ritos católicos y algunas costumbres indígenas mezcladas con otras mestizas, lo que ha llevado a una cosificación religiosa.

En Chamula, una visión ortodoxa deliberada de la religión católica, permite que el pueblo practique una fe basada en las fiestas patronales, en la adoración de santos e imágenes que involucran cada uno de ellos una festividad, en las mayordomías y en el consumo de bebidas embriagantes. Debemos insistir en que la obligatoriedad de estas prácticas se origina en los caciques y no en los ministros de culto.

Lo anterior ha provocado que la clase hegemónica en Chamula fomente y sostenga una producción religiosa que a final de cuentas ayuda a sostener prácticas dominantes, haciendo de la religión un producto de lo social.

Esto tiene una explicación. Todas las manifestaciones religiosas (bautizos, presentación de menores, primeras comuniones, confirmaciones, matrimonios, quince años y otras más) están acompañadas por aguardiente. La venta de este líquido se presenta de una manera monopólica por parte de la oligarquía rural. Tal y como atestigua el padre jesuita Mardonio Morales,¹² está prohibido adquirir el aguardiente en otro lugar. Así, mientras más festividades religiosas se presenten, mayor será el

¹² *Proceso*, núm. 939, p. 21.

consumo de aguardiente y por consecuencia se sostendrá la acumulación del capital.

No obstante, el ejemplo del aguardiente es el más común pero no el único. Los ritos religiosos están constituidos por una complejidad de rutinas que necesariamente requieren de bienes y servicios. Estos a su vez son proporcionados por quienes tienen la capacidad de montar transportes, tiendas o haciendas de producción.

Por lo anterior, el conflicto en Chamula nos ofrece un claro ejemplo de cómo la religión católica ha servido para reproducir la hegemonía política y económica caciquil.

Esta visión es reforzada por Jean-Pierre Bastian quien resume: "Los ritos católicos fundamentales para preservar la identidad cultural del pueblo son los que sirven a los intereses de los caciques y sus familias que ya han acumulado poder simbólico, político y económico".¹³

Por este motivo, la presencia de manifestaciones religiosas diferentes al credo católico practicado en Chamula, amenaza la hegemonía ideológica y por consiguiente el poder político y económico.

Este hecho ha venido a completar la hegemonía ideológica. Las autoridades municipales no permiten que se profese y practique una religión ajena a la católica, contraviniendo con ello la Constitución.

De esta forma, el factor religioso constituye una parte fundamental en el proceso reproductor de dominación integral. Sirve de pretexto para ejecutar expulsiones contra todos aquellos que no sigan la prédica católica, e incentiva y promueve una serie de necesidades que sólo satisface la oligarquía rural.

Por consecuencia, el control de la simbología religiosa, y en este caso, la interpretación ortodoxa de la religión católica, posibilita a su vez el control político y económico de Chamula. Es decir, la religión se asume como un factor activo en lo social, sólo que de una manera conservadora. Esta es la función social que cumple en el conflicto.

Disidencia político-religiosa en Chamula

Decíamos en el segundo apartado de este ensayo que las manifestaciones religiosas no tienen exclusivamente orientaciones conservadoras. Manteniéndonos en la hipótesis de que la religión es factor que incide en lo

¹³ Jean Pierre Bastian, "Disidencia religiosa en el campo mexicano", en *Religion y política en México*, de Martín de la Rosa y Charles A. Reilly, México, Siglo XXI, 1985, p. 183.

social, también es capaz de generar una conducta que se contraponga a la hegemónica.

Ya señalamos que, si un grupo oprimido –cuya visión del mundo está codificada en términos religiosos– desea transformar su condición social oprimida, en correspondencia, tendrá que modificar y construir una nueva visión religiosa que le permita ver con diferente óptica la realidad objetiva que le rodea.

En este sentido, es importante precisar que la religión católica en México no sólo ha servido para legitimar la hegemonía política, sino que últimamente, con una reflexión teológica distinta, también ha contribuido a generar y fortalecer proyectos alternativos que surgen desde la base social.

Las expulsiones de indígenas chamulas por profesar una fe distinta a la hegemónica, presenta ya no el caso de una autonomía sino la de una disidencia religiosa.

Una de las principales características de la religión evangélica es que no basa su simbología en figuras de santos, lo que de tajo rompe con el sistema de mayordomías y fiestas patronales. Otro fenómeno interesante que se observa en quienes son evangélicos, es el hecho de que dejan de consumir bebidas embriagantes, circunstancia que no beneficia a los productores de aguardiente.

La disidencia religiosa, significa en este sentido, el rechazo a las prácticas hegemónicas impuestas por los caciques, lo que implícitamente conlleva a una disidencia político-económica.

Así lo analiza Bastian:

La oposición a los ritos católicos, y en particular al sistema de cargos que implican, es un rechazo a la manipulación de tales ritos por los caciques tradicionales-capitalistas. Las sectas protestantes en el campo rompen con la organización comunitaria de los pueblos reconstruyendo un espacio simbólico, político y económico relativamente autónomo dentro del mismo pueblo.¹⁴

Ante esta perspectiva, el autor consideró que los evangélicos enfrentan tres escenarios: la conversión masiva del pueblo, la autonomía relativa de barrios y la migración. En Chamula, ninguna de las tres tuvo oportunidad de probarse. Aunque la migración forzada, la expulsión, se realizó tal y como lo hemos relatado.

¹⁴ Bastian, p. 187.

La disidencia religiosa y lo que ello implica, terminó por enfrentar a la hegemonía caciquil. La primera respuesta evangélica hacia los caciques en 1974 fue lo que provocó la primera expulsión violenta de tierra chamula.

A partir de entonces, los evangélicos no tuvieron tiempo de construir un espacio independiente de la influencia de los caciques. La política de expulsiones dirigida hacia ellos impidió que durante mucho tiempo lograran conformar una disidencia orgánica.

No obstante, como afirmamos anteriormente, la disidencia religiosa no está disociada de la disidencia política. En los últimos años, los evangélicos han empezado a actuar de una manera organizada para detener la política de expulsiones. Se han creado organizaciones locales como la Alianza Ministerial de los Altos de Chiapas, que dirige el evangélico Esdras Alonso González, que pretende ser una instancia que organice de mejor manera la defensa de los evangélicos frente a los caciques.

También se ha hecho un trabajo jurídico al denunciar penalmente al último edil de Chamula, así como una labor de difusión del conflicto que ha llegado a instancias federales. Pero la principal acción de disidencia política de los evangélicos expulsados es haber tomado la decisión de regresar a Chamula, a pesar de las amenazas de los caciques y de las advertencias del gobierno del estado y de la CNDH en el sentido de que no estaba garantizada su seguridad.

El reto hacia la hegemonía política tuvo como consecuencia los hechos lamentables de Icalumtic, pero tuvo también un costo político para los caciques: la renuncia de Domingo López Ruiz. Si bien este último tiene aún poder dentro del municipio, su renuncia obligada debe verse como un triunfo parcial de los evangélicos, en virtud de que todavía está pendiente su procesamiento penal.

Por último, debemos añadir que la disidencia religiosa también ha sido acompañada de una disidencia social y política que no necesariamente tiene que ver con los evangélicos. Es decir, los afectados por la política de expulsiones no son exclusivamente evangélicos, ya que también han sido afectados católicos o incluso personas que no profesan religión alguna.

La política de expulsiones, en términos generales, se aplica a todo aquel que asume una actitud de disidencia frente a la hegemonía integral sustentada por los caciques.

Estos hechos demuestran que la disidencia, cualquiera que ésta sea, toca finalmente los intereses de la clase dominante. De esta forma, el conflicto en Chamula no es un problema de enfrentamiento de dos

religiones, o de cristianos contra evangélicos. Aunque esto no niega que ambas religiones tengan su autonomía relativa, es decir, que funcionen hasta cierto punto con independencia de lo social, tal y como lo expusimos en la segunda parte de nuestro marco teórico, y que debido a ello puedan establecer diferencias que sólo tengan que ver con los distintos credos que profesan, o con los diversos discursos que predicán. En Chamula se da más bien el enfrentamiento entre una oligarquía rural con pretensiones de hegemonía político-religiosa y una disidencia político-religiosa que busca crearse y construir espacios de autonomía e independencia.

Es finalmente una lucha por espacios de decisión en la que el factor religioso no es tan sólo el basamento ideológico de ambos bandos, sino que juega también un papel activo en la hegemonía o disidencia en cuestión.

La solución del conflicto debe descansar en propuestas novedosas que involucren necesariamente el parecer de los actores. No obstante, el caso Chamula tendrá que enmarcarse, adicionalmente, en el tratamiento que se otorgue al problema de la paz en Chiapas.

En términos generales, la pacificación en Chiapas pasa necesariamente por la realización de un pacto social que sustituya el estado de naturaleza en que actualmente se encuentra el estado. Con él las instituciones deben realmente responder a las expectativas de los ciudadanos, principalmente aquellas avocadas a la procuración y administración de justicia.

Este pacto social, que en términos concretos debe materializarse en una nueva constitución estatal, tendrá que involucrar a los principales actores sociales y políticos, especialmente los indígenas, asegurando de esta forma que sus intereses legítimos queden plasmados en la ley. En este ámbito, no debe ser tomada a la ligera la propuesta de regiones autónomas, sino evaluarse en su justa dimensión.

Asimismo, también es importante considerar la urgencia de instrumentar una política que en materia religiosa sostenga y vigile la libertad de culto. Hay que recordar que el estado de Chiapas aparece con un alto índice de crecimiento de prédicas de fe distintas a la católica que en un momento dado pudiera polarizar ya no un municipio sino una región o todo el estado. Aún estamos a tiempo de prevenir un conflicto religioso de grandes dimensiones que pudiera extenderse al resto del país.

Específicamente en Chamula, el pacto social debiera traducirse en primer lugar en la práctica de la tolerancia religiosa como la mejor manera de evitar un conflicto. En segundo lugar, "los usos y costumbres del pueblo" deben dar paso a un basamento jurídico que norme y

reglamente la convivencia en la que necesariamente se incluya el modo de pensar de los evangélicos.

Por último, y esto dependerá de la voluntad política de los restantes niveles de gobierno, el caciquismo tendrá que desaparecer si es que realmente se quiere construir un escenario de paz y dignidad humana. Para ello será indispensable que el estado de derecho suplante la ley del más fuerte.

Para alcanzar este objetivo, el factor religioso seguirá jugando un papel trascendente, ya sea como producto de lo social, como dimensión relativamente autónoma de lo social o como factor activo en lo social. La configuración religiosa de Chamula y de Chiapas prevee que en el mediano plazo las discusiones sociales y políticas atraviesen el eje de los valores y signos religiosos, lo que de alguna manera induce a tener un poco más claro el papel que en la actualidad está jugando la religión en el replanteamiento de nuestra nación.

Bibliografía

- Bachelard, G., *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 1975.
- Bastian, J., "Disidencia religiosa en el campo mexicano", en *Religión y política en México*, de Martín de la Rosa y Charles A. Reilly, México, Siglo XXI, 1985.
- Bourdieu, P., "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, París, XII, 1971.
- Harnecker, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1973.
- Kosik, K., *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967.
- Maduro, O., *Religión y conflicto social*, México, CEE-CRT, 1978.
- Portelli, H., *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1987.
- Portelli, H., *Gramsci y la cuestión religiosa*, Barcelona, Laia, 1977.
- Rey, Pierre-Philippe, *Las alianzas de clases*, México-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.