

La religión también es política. Un acercamiento a la acción política de indígenas evangélicos de Chiapas, México.

Religion is also Policy.

An Approach to Indigenous Political Action Evangelical of Chiapas, Mexico

Carolina-Rivera¹
CIESAS-occidente
carolinafarfan89@gmail.com

Resumen

El artículo muestra la compleja relación entre religión y política que se observa en situaciones concretas impulsadas por cristianos no católicos. Cuestiona la relativa ausencia de los evangélicos en la arena pública y ofrece argumentos sobre cómo han logrado insertarse en la acción política. Particularmente, aborda la experiencia vivida por evangélicos indígenas mayas del estado de Chiapas, en el sureste mexicano, cuya práctica reivindica la libertad de credo en un escenario de pluralidad religiosa.

Palabras clave: Religión, política, evangélicos indígenas

Abstract

This paper shows the complex relationship between religion and politics driven by by non-Catholic Christians. It particularly aims to question the apparent absence of evangelical groups in the public arena, presenting arguments on how these groups have increasingly succeeded on getting into political action. It presents the case of Evangelic Mayan indigenous people in Chiapas, at the Mexican southeast, whose religious practice have claimed religious freedom within a context of religious plurality.

Key words: Religion, Politics, Indigenous evangelical

Introducción

Durante las últimas tres décadas la actividad política de cristianos no católicos en América Latina se ha acrecentado y modificado. En algunos casos mostrando características de movilización social protagonizada por destacados líderes regionales reclamando la igualdad de derechos y libertad religiosa, en el marco del reconocimiento a su personalidad jurídica que adquieren a partir de las reformas constitucionales en materia religiosa. En determinados países, multiplicando su presencia en puestos parlamentarios en las Cámaras, pero también discutiendo por sus anhelos de instaurar partidos políticos. La introducción de las congregaciones religiosas evangélicas en la arena política se expresa de variadas maneras, resaltando la exigua univocidad. Destaca la heterogeneidad de visiones e intereses, lo que no ha permitido conformar un *movimiento evangélico* hegemónico; por lo que ninguno de sus miembros puede atribuirse la prerrogativa de representar lo que se podría llamar “la política de los evangélicos”, como grupo social en su conjunto y, mucho menos, a las instituciones a las cuales se adscriben. Su relativa y discutida “apoliticidad” en los periodos liberales ha quedado atrás, sobre todo en el último siglo y particularmente en las últimas décadas en que su presencia, cuantitativa y cualitativa, ha impreso un escenario plural en el campo social y religioso de vastos territorios del continente.

En este artículo interesa poner de relieve la acción política de los evangélicos en regiones indígenas de Chiapas, México. Pero antes de ir al tema se procura una revisión muy rápida de ejemplos concretos donde la fe y la política encuentran cauces comunes y convergencia de intereses que han inducido a acciones específicas. En segundo momento se presenta el contexto que posibilita la emergencia de agrupaciones indígenas cristianas no católicas en Chiapas. El surgimiento del liderazgo indígena iniciado en ámbitos religiosos, adquiere legitimidad social, y más tarde política, cuando su acción rebasa los recintos de la comunidad del Espíritu y recurre a la interlocución con otros actores políticos para demandar justicia por las agresiones, que como minoría religiosa sobrellevan, así como exigir la libertad de credo. Esto es posible debido a que en regiones indígenas de Chiapas los procesos sociales se estructuran por marcadas relaciones asimétricas de poder, por un acceso diferenciado de los recursos y oportunidades, y por mecanismos relativamente institucionalizados para la transmisión, recepción y socialización de los valores simbólicos, en este caso de las creencias y prácticas religiosas. Pero también es significativo el papel relevante que juega la religión en la construcción de la identidad cultural y en la definición de los comportamientos sociopolíticos, individuales y colectivos.

Para su exposición el presente artículo se ha estructurado de la siguiente manera. La primera parte procura una rápida revisión a ejemplos, en América Latina, donde la dimensión política se introduce a la acción de ciertos proyectos religiosos. Posteriormente, muestra los rumbos que tomaron las acciones de evangélicos indígenas de Chiapas, en el sureste mexicano, cuando tomaron la decisión de posicionarse en la arena política. Este caso, cuestiona la reprochada ausencia de los cristianos no católicos en la política y ofrece argumentos sobre cómo han logrado insertarse en la esfera pública, pero sobre todo política, y posicionarse más allá de los muros eclesiásticos y la institucionalidad de la doctrina. En las consideraciones finales, se reflexiona sobre esta compleja relación.

1.-Estar más allá de la fe. Un acercamiento al contexto latinoamericano y nacional mexicano

Observar la religión, la creencia y la práctica de rituales sólo a través del templo, la congregación y al culto reduce el margen de mirada e incapacita el análisis multilateral que ofrecen la dimensión social y pública en que están inmersas las agrupaciones religiosas y sus iglesias hoy día. La presencia pública que han adquirido iglesias y sus proyectos religiosos, incluso agrupaciones independientes de instituciones eclesiásticas, se explica por las transformaciones del campo religioso contemporáneo. Como otras expresiones sociales y culturales, la religión se ha visto influida por las dinámicas de la economía globalizada, las emergentes tecnologías de la información y comunicación, las transformaciones en el campo educativo, así como por los emergentes movimientos sociales. El ser religioso, en el presente, se expresa de una manera distinta a como generaciones anteriores reproducían sus creencias y prácticas. La observación hacia la institucionalidad eclesiástica, hacia el seguimiento de normas instituidas, hacia los preceptos bíblicos que otrora enmarcaron y normaron conductas cotidianas, se reproduce de acuerdo con los tiempos de la vida cotidiana de los fieles insertos en una sociedad de constantes cambios. Según Parker (2005; 2012), han sido las transformaciones que han abierto modos de pensar, de actuar, de sentir: nuevas relaciones con los bienes y sus usos en un mercado que acentúa brechas y genera diversidad de estilos de vida, que abre a contactos internacionales, que cuestiona y derriba normas morales tradicionales; medios de comunicación que conectan con una gama mucho más diversa de culturas; mejores niveles de escolarización y pluralidad mayor de alternativas educativas y manifestación de una sociedad pluricultural, diversa en movimientos que reivindican derechos y esferas de la vida, contrarios a las instituciones y valores tradicionales.

La transformación del campo religioso latinoamericano, en ese contexto, ha adquirido características notables durante las últimas décadas. Los católicos, por su parte, han ensanchado sus opciones pastorales, desde Vaticano II, que va desde la teología de la liberación, la emergencia de grupos carismáticos hasta la reciente expresión de la teología india y autóctona no libre de disputas y negociaciones internas. De forma paralela, los cristianos no católicos protestantes (históricos), evangélicos (pentecostales) y “bíblicos no evangélicos”,ⁱⁱ o religiones independientes, se han extendido y diversificado. Ahora, éstos establecen una presencia pública enriquecida por la amplia gama de agrupaciones sociales con posiciones políticas diferenciadas, influenciados en algunos países (como por ejemplo Colombia y México), por las reformas constitucionales que desde los años noventa reconoce la pluralidad de credos y otorga personalidad jurídica a las minorías religiosas. Constitucionalmente, la Iglesia católica en México ha dejado de ser la religión oficial del Estado, pero ostenta la mayoría en preferencias doctrinales.

Presenciamos pluralidad religiosa que transforma la vida social en la que surgen más actores que tienen mayor injerencia en otros escenarios que van más allá del estrictamente religioso. A la vez, lo religioso se involucra en procesos modernos en los que la cultura de mercado, la tecnología y los medios de comunicación, posibilitan nuevas maneras de “ser religioso” -ideas, prácticas e instituciones. La relación entre religión y política, en ese marco, se entiende a partir de tres elementos que se combinan para darle forma y contenido: la pluralidad y el pluralismo religioso;ⁱⁱⁱ el desarrollo de un pluralismo social y político en democracia; y la creación y difusión de un vocabulario práctico de

derechos que incluye la defensa de los derechos humanos –de la libertad de credo, por supuesto- pero que va más allá, para promover la creación de sujetos autónomos, capaces ellos mismos de reclamar voz y participación en la vida pública (Levine 2005). En esa misma dirección, Fediakova (2012) argumenta que pentecostales latinoamericanos están en otro momento a través del cual han dejado de ser “refugiados”, sumergidos en la “pasividad social” y que, por el contrario, transitan hacia una ciudadanía interesada en la problemática que va más allá de los muros de la institución eclesiástica. El surgimiento de un vocabulario de derechos, con base en ideas y prácticas sociales, religiosas y políticas, proporciona un puente teórico y empírico entre religión y política (Levine *ibid.*19). Obviamente cada país en el continente, y en el interior de sus regiones, construye sus propios escenarios en esa relación pero, en términos generales, las iglesias constitucionalmente reconocidas e institucionalmente legitimadas han desarrollado acciones en cada uno de esos renglones. Unas, optan por inclinaciones más activas por la vida pública y política; otras, por lo social –o ambas- y algunas más por fortalecer públicamente sus proyectos evangelizadores en el marco de la libertad de credo y de sus derechos en materia religiosa. Dependiendo del perfil sociodemográfico de sus fieles, de la historia de sus iglesias y trayectoria de sus líderes, del carácter de liderazgos conformados, de los contextos específicos y la estructura de oportunidades en cada región es como se expresa, como veremos, su injerencia y acción en los campos públicos o políticos. Sin embargo, hay que recalcar, como se dijo, no todas las experiencias son similares; más bien la heterogeneidad y diversidad caracteriza la relación entre religión y política.

Freston (1995), quien ha estudiado sistemáticamente la acción política de los evangélicos en América Latina, sugiere que durante las últimas tres décadas se ha conformado un espectro amplio de experiencias dentro de dos líneas generales de acción:

a) La primera, se expresa en países como Guatemala donde evangélicos carismáticos llegaron al poder luego de un golpe militar, como en el caso de Efraín Ríos Montt, o como resultado de un proceso electoral para el caso de Jorge Serrano Elías. El primero, tuvo dificultades en la prosecución de su carrera política debido a las acusaciones de genocidio de comunidades indígenas durante las operaciones militares contra los movimientos insurgentes en su gobierno. Por su parte, Serrano Elías tuvo que renunciar y exilarse debido a las presiones provocadas por la extrema corrupción de su gobierno. En la experiencia de Perú se registró la designación de un pastor bautista elegido vice-presidente, a la vez que evangélicos obtuvieron escaños en el Congreso durante el primer gobierno de Alberto Fujimori. Aunque con un golpe de estado Fujimori anuló al vice-presidente y desintegró el Congreso. En esa ocasión, y en una segunda elección, otros evangélicos llegaron al Congreso; sin embargo, durante su período de gobierno no se pudo observar alguna iniciativa de legislación o vida política que, de alguna manera, reflejara la experiencia social de los evangélicos de ese país. En esas oportunidades los congresistas evangélicos no mantuvieron en su vida pública las características típicas de la ética social protestante que proclamaron.

b) La segunda experiencia se observa en otros países cuando miembros de iglesias tradicionales, elegidos para la función política, hicieron aportes significativos al debate y la legislación de sus países basados en su fe evangélica. Algunos ejemplos son el metodista José Míguez Bonino, de Argentina, o los presbiterianos Pedro Arana en Perú y Jaime Ortiz Hurtado en Colombia. En Brasil, país en el cual los evangélicos tienen la tradición más antigua de presencia evangélica en la vida política, se observan una y otra tendencias.

En ambos contextos las iglesias evangélicas se vieron desafiadas a facilitar una pastoral para sus políticos; teólogos y pastores se dieron a la tarea de articular una ética contextual en lo social y político nutrida de la fe protestante (Freston citado en Escobar 2004), aunque actualmente la situación ha cambiado, como veremos.

Del otro lado, están aquellas que manifiestan un tradicional apoliticismo como la Congregación Cristiana de Brasil, el grupo pentecostal más antiguo de ese país (1910), que prohíbe a sus representantes oficiales y a sus miembros ejercer cargos públicos lo que, a decir de (Freston *ibid.* p.124), dificultan la acción y proyectos políticos. En general, los pentecostales en Brasil se habían caracterizado por su autoexclusión de la política, con excepción de la “Iglesia para Brasil por Cristo” que, en los primeros años de los sesenta, manifestó algunas incursiones electorales. Es probable que las razones de los pentecostales en la incursión en escenarios políticos, de los años sesenta, inició con el gobierno militar que, al no tener todo el respaldo de la Iglesia católica en 1968, buscó el de los evangélicos y ser incluidos en la “clientela política” de las familias tradicionales, decepcionadas por las emergentes orientaciones católicas. Con estas acciones se cuestionó la idea de que “el creyente no se mete en política” cambiándola por “hermano que vota a favor del hermano” y que es favorecida por el sistema político brasileño que ofreció facilidades a la injerencia política de parte de grupos religiosos particulares (Freston *ibid.*).

En Colombia, la propagación de los evangélicos se vio enmarcada por las reformas liberales de los años treinta y cuarenta del siglo XX que dispensó cierto ambiente de libertad de culto y expansión. La sociedad católica mayoritaria, afectada por las políticas secularizadoras de 1936, reaccionó ante la amenaza de peligro de su pérdida del monopolio religioso. Durante el periodo de la denominada “Violencia” y hasta casi finales de los años cuarenta los protestantes históricos, con nexos con misiones extranjeras, fueron perseguidos por parte de los conservadores a causa de su supuesta identificación con liberales y comunistas (Cepeda van Houten 2007:94).

Es hasta la mitad del siglo que los pentecostales, distanciados de los protestantes históricos y con un carácter nacional, inician un repunte en las preferencias de los cristianos no católicos y su crecimiento es notorio. De esa década, hasta entrados los años ochenta, los evangélicos tuvieron distintas relaciones con los ámbitos políticos y su relación con los problemas nacionales. En cambio, los testigos de Jehová y adventistas del Séptimo Día, han sido muy claros en su escasa o nula participación política formal debido a que consideran que lo político, por ser mundano, es pecaminoso y por tanto distanciado del mundo sacro. En los años noventa en Colombia, como en México, las reformas constitucionales en materia religiosa, han despejado nuevos escenarios de participación a estos grupos. La Iglesia católica dejaba de ser considerada constitucionalmente como la religión oficial del Estado hecho que, a decir de Cepeda van Houten (*ibid.*:104), motivó a los evangélicos a organizarse con el objeto de relativizar el predominio constitucional del credo católico. En la sociedad colombiana, a través de la Misión Carismática Internacional, surgió la iniciativa de los evangélicos para incursionar en la política partidista de aquel país encabezada por Claudia Rodríguez de Castellano quien encabezó el proceso electoral del Partido Nacional Cristiano (PNC) en las elecciones de 1990 y la creación del Movimiento Unión Cristiana que se conformó de una gran mayoría de denominaciones congregaciones cristianas no católicas, incluyendo, en este caso, a adventistas y unitarios. Desde entonces su presencia parlamentaria ha sido constante.

Pero como todo anhelo de comunalidad, en este caso política, las discrepancias y divisiones no se hacen esperar y las alianzas evangélicas se hacen y deshacen dependiendo

de los momentos y coyunturas sociopolíticas. Lo que es cierto, para el caso colombiano, es que una vez que estos grupos religiosos han incursionado en la arena electoral no han dejado de interactuar en ella. Las reformas constitucionales de 1992 les dispuso para defender sus derechos religiosos y también políticos, experiencia que permitió formular un lenguaje y ejercitar prácticas necesarias en los escenarios políticos, lo que se vio impulsado por el crecimiento notorio de los pentecostales, neopentecostales y las megasiglesias ligadas a los movimientos políticos en el país.

Para el caso mexicano Ruiz Guerra (1998) y Scott (1994) demuestran que aunque la política no ha sido su principal área de acción, sí pueden identificarse momentos clave en el quehacer político, lo que significa que evangélicos no han sido totalmente indiferentes a la política durante distintos periodos en México. Históricamente su inserción en lo político es compleja, podríamos retomar tres vertientes de participación reseñadas por Ruiz Guerra (1998:74-81), como las más destacadas: a) un modelo de acción política por medio de la prédica y la práctica de valores morales que se dio cuando aún no existía, en términos estrictos, un protestantismo culturalmente mexicano; derivado de las propuestas de transformación de la sociedad hechas por políticos ilustrados y liberales expresadas en el siglo XIX; b) Un estilo de participación política de manera individualizada basado en el principio de secularización: lo religioso al ámbito privado, lo político al de lo público que intentaría, más claramente desde finales del siglo XIX, establecer una separación entre filiación religiosa y participación política activa y c) La participación de tipo institucional que se dio en las primeras décadas del siglo pasado cuando las grandes iglesias históricas lograron, mediante el Consejo de Cooperación en América Latina (CCAL), tener una presencia coordinada en el continente. Entre ese último periodo y el actual se genera un importante crecimiento de los cristianos no católicos, el escenario religioso sufre drásticas transformaciones y la Iglesia católica ve declinar su monopolio religioso. En esa trayectoria de acción se producen las reformas constitucionales de 1992 que otorgan personalidad jurídica a las iglesias en México; acontecimiento que está acompañado de emergentes formas y procedimientos de relación con el Estado y con su entorno social. En ese contexto, es posible señalar una cuarta vertiente que contextualiza d) La actual participación pública de los evangélicos mediante redes religiosas, organizaciones, consejos y alianzas establecidas en un marco de negociación con el Estado, con otras instituciones religiosas y con la sociedad en general. En esta última vertiente se ubica el quehacer de las organizaciones evangélicas de los Altos de Chiapas al que hago referencia en el presente trabajo.^{iv}

Esa heterogeneidad en la acción de los evangélicos en la arena política es lo cotidiano y que traté de situar de manera muy resumida sólo en algunos casos. El mismo Freston (1995:131) resume algunos factores que contribuyen a entender esa disparidad: creciente proceso de diferenciación social y formación de un mercado religioso sumamente competitivo; la enorme diversidad de estilos religiosos y actitudes sociopolíticas en el mundo evangélico; el grado de disgregación social y el factor étnico. Esta situación se inserta en un nuevo panorama del proceso de democratización en los países de América Latina y que tiene implicaciones novedosas en el ámbito religioso. A partir de distintos casos y ejemplos, Parker (2012) demuestra cómo ahora la religión se ha transformado en un factor que ya no inspira de manera directa y fundamental a las diversas opciones políticas. Argumenta que no existe ninguna tendencia significativa en el sentido de que los miembros de diversas denominaciones apoyen opciones claras de tipo conservador o bien opciones marcadamente de izquierda. Establece que actualmente “Las identidades religiosas no se

construyen a partir de premisas ideológicas sino que a partir de premisas ideológicas-culturales. Las identidades políticas tampoco se construyen más a partir de opciones primordialmente religiosas sino a partir de opciones de valores e intereses seculares (p.51).

Sin embargo, también es preciso apuntar que no todas las congregaciones evangélicas tienen inclinaciones políticas para promover y defender mejores escenarios de diversidad de credo, donde la disputa por la legitimidad de su doctrina ha llevado a diversas agrupaciones religiosas a enfrentarse. Tampoco han logrado concretar, porque no a todas interesa, el proyecto de creación de un partido político evangélico, o demandar cambios constitucionales a la ley de comunicaciones que les posibilite poseer y controlar medios masivos de comunicación como la radio y la televisión, como en el caso mexicano. La mayoría, se inclina por identificar campos sociales de beneficio ético, moral en el que el comportamiento del “buen cristiano” es privilegiado desarrollar en la congregación religiosa. En esta perspectiva el bienestar familiar, individual y su proyección en ámbitos laborales, escolares, de relaciones sociales son valores altamentepreciados por los cuales apostar su práctica evangélica.

Pero dejarlo así es una manera muy simple y estaríamos polarizando situaciones que no ayudan a entender la complejidad del comportamiento evangélico: o evangélicos políticos o evangélicos apolíticos. García (2008:180), quien pretende distanciarse de esa idea, acaba por reiterarla cuando afirma: “Frente al divergente impacto socioeconómico, la participación política de la población creyente se mueve entre dos polos diferenciados por la doctrina religiosa, una legitimada, “santificada”, por el mensaje bíblico, y otra entendida como una actividad esencialmente “profana”. Esta última postura expresa la idea que la gente ha creado para responder a lo que considera como una forma nociva, maligna de dar sentido y orden a la vida social y económica de los individuos”. Me parece que entre un polo y otro hay comportamientos múltiples y variados; una iglesia puede en determinado momento ser “apolítica” y en otro, generar acciones y/o pronunciamientos de signo político, ya sea de carácter coyuntural o circunstancial, que lleva a sus líderes, y en algunas ocasiones a la feligresía, como congregación, a asumir actitudes y discursos que en otro momento considerarían profanos. Es decir, dependiendo el contexto sociopolítico y circunstancias coyunturales veremos acciones o compromisos de los evangélicos en el escenario político sobre todo de los líderes y representantes de las iglesias. Ejemplo de ello es el que a continuación se detalla.

2.-Mi reino también es de este mundo. El caso de Chiapas en el sureste mexicano

En Chiapas, estado del sureste mexicano, los evangélicos, y sobre todo los proyectos eclesiásticos impulsados por población indígena, se han involucrado en una participación activa dentro de los cauces de la política formal como una reacción a la agresión que han padecido durante las cuatro últimas décadas. Probablemente no era su intención explícita, en el inicio, tener una presencia activa en los ámbitos de la política como sí protestar y exigir respeto a su libertad de credo. Los hechos los condujeron a formar y consolidar redes de evangélicos cuyo objetivo ha sido exigir sus derechos en materia de libertad religiosa y demandar justicia por las acometidas y ataques que han sufrido sus fieles indígenas en localidades de las regiones Altos y Fronteriza principalmente.

La magnitud de la violencia alcanzada contra los cristianos no católicos en décadas pasadas, que adujo como elemento causal la conversión religiosa y el cambio en el

comportamiento de los nuevos conversos frente a la comunidad, y la violación sistemática de los preceptos constitucionales que salvaguardan los derechos individuales, frente a las arbitrariedades de colectividades y sus autoridades, terminaron por colocar al hecho religioso, y sus tensiones, en el centro mismo de la vida pública regional. La intolerancia religiosa hacia los conversos evangélicos ocurre principalmente en localidades indígenas desde finales de los años sesenta, pero es en los años noventa se agudiza y aún hoy día el problema persiste. La región maya de los Altos, sin lugar a dudas, es el espacio que ha impreso el sello distintivo de la violencia contra minorías religiosas en México. La naturaleza de la cultura en el mundo indígena, regida por sus propias normas, y la articulación de intereses políticos y económicos de los partidos políticos -Partido Revolucionario Institucional (PRI), el Partido Acción Nacional (PAN en el poder durante dos sexenios, 2006 a 2012) y el Partido del Trabajo (PT)-, junto con líderes del catolicismo tradicionalista, han intentado inhibir de distintas maneras el ingreso y el crecimiento de iglesias evangélicas en localidades de los municipios de San Juan Chamula, Zinacantán, San Cristóbal de Las Casas, Las Margaritas y en otros treinta municipios de la entidad. La confrontación violenta hacia los cristianos no católicos ha obedecido a la estrecha relación que existe entre los valores, los intereses y las normas de la sociedad local con las fuentes de poder ceremonial y sus instituciones (Rivera 2005; 2011). En localidades mayas tojolabales la problemática hizo referencia a una correlación entre el conflicto religioso y el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN),^v dado que es visible la adscripción, como bases de apoyo, de muchas localidades tojolabales. En esa correlación, la naturaleza del hecho religioso regional es más compleja y atrae a una multiplicidad de actores sociales y políticos, con igual diversidad de intereses que se hizo visible en el municipio de Las Margaritas en la región Fronteriza. La coyuntura del levantamiento armado de 1994, puso de relieve la dimensión funcional y estratégica que tiene la etnicidad y la diferencia. La reactivación de la asamblea comunitaria como instancia para dirimir los asuntos públicos de las localidades pareció definir, de antemano, los actores del conflicto religioso y la dimensión violenta del mismo. No obstante, las dimensiones violentas desatadas mostraron los límites y el carácter atentatorio de las libertades individuales y colectivas de los individuos adscritos a credos no católicos.

Ante ese escenario adverso los evangélicos pusieron en marcha una serie de acciones defensivas por las agresiones y demanda de libertad religiosa. Se involucraron en procesos organizativos en defensa de los expulsados y agredidos, por abandonar el catolicismo tradicional y asumir una nueva identidad cristiana no católica, mediante la creación de instancias, mecanismos y estrategias *ex profeso* para defender sus derechos fundamentales y religiosos, así como para demandar castigo a los agresores. Mediante una cronología se contextualiza su acción y discurso, en correspondencia con el contexto político de Chiapas que rebasa el escenario estrictamente religioso en el que algunos medios de comunicación lo han querido ubicar.

2.1 Atentar contra los evangélicos

Las expulsiones de indígenas que decidieron abandonar el tradicional catolicismo y convertirse a credos evangélicos, desde los años setenta, hasta hoy día, ha sido posible por tres razones: su condición de minoría religiosa, la ausencia de un liderazgo eclesiástico sólido y la omisión de instancias estatales que no actúan de manera efectiva para impedir

tales violaciones a los derechos humanos y de libertad religiosa. La autoridad y las formas de gobierno local son, en la mayoría de los casos, los responsables de organizar acciones ligadas a la intolerancia religiosa. Los nexos que las autoridades locales expulsoras han mantenido con el sistema político estatal consintió que las libertades religiosas fueran duramente violentadas, lo que ha representado un factor desestabilizador que pone en entredicho los preceptos constitucionales y fijan un futuro incierto a los procesos de democratización política y social. Así, el poder de las autoridades católicas tradicionales y un Estado que ha permitido, por omisión, por negligencia y porque así mantenía sus nexos con poderosos líderes indígenas que le prodigaban el voto corporativista, acabaron por institucionalizar las prácticas expulsoras y abrir las puertas al expediente de los denominados conflictos religiosos. Las causas de la ineficiencia gubernamental en el tema de las expulsiones por motivos religiosos, tiene que ver con dos elementos: 1) están en juego valores culturales, en este caso de fe de individuos y minorías que resultan incompatibles con los valores de las mayorías (catolicismo de la costumbre *versus* cristianismo evangélico); 2) formas clientelares, caciquiles y corporativistas que han caracterizado a las relaciones entre el Estado, sus instituciones con los distintos grupos de la sociedad. El caso de San Juan Chamula, municipio que ha destacado por expulsar a los conversos religiosos, es un ejemplo (Rivera *et al.* 2005, 2011).

La pluralidad de credos en la entidad chiapaneca ha tenido distintos derroteros. En ese sentido ubicamos efectos de la pluralidad religiosa y el impacto social en tres derivaciones registradas, aunque es posible la combinación o alternancia de unas y otras:

Primera. Desde los años setenta se ubican aquellas localidades que han aceptado que parte de sus miembros se desliguen del tradicional catolicismo e incorporen a iglesias no católicas, e incluso a quienes se adscriben al catolicismo diocesano de tendencia liberacionista, sin que esto sea motivo de exclusión o aislamiento de la vida comunitaria. En un primer momento los nuevos conversos sufren críticas, descalificación e incluso marginación, tanto de la propia familia como del resto de la población, por el hecho de haberse atrevido a desafiar los riesgos culturales, sociales y simbólicos que entraña el reto de abandonar viejos estilos sociorreligiosos. Los recientes conversos son admitidos debido a que no limitan su participación en los trabajos comunitarios, aunque disminuyan o suspendan su contribución a las fiestas tradicionales (dedicadas a los santos y las vírgenes), así como a los cargos y funciones de representación colectiva. Cuando surgen ciertas discrepancias, la Asamblea comunitaria o ejidal, encabezada por las autoridades locales, se vuelve la instancia reguladora donde se producen arreglos entre los distintos grupos religiosos. Esto es posible cuando el grupo católico (de superioridad numérica) percibe una disminución entre su feligresía y observa la dinámica presencia e incremento de otras iglesias (ya sean evangélicas, independientes o un proyecto pastoral ligado a la Iglesia católica liberacionista) que adquieren lentamente legitimidad debido a su progresión y aceptación. Las resoluciones en la Asamblea se basan en la permisibilidad de que existan dos o más iglesias y que cada una respetará el quehacer de la otra. Las discrepancias, sobre todo por disputas acerca de la actividad proselitista, son dirimidas entre los actores involucrados y se establecen acuerdos de respeto mutuo y tolerancia. Este escenario es el que prevalece en la mayoría del territorio chiapaneco.

Segunda manifestación, ocurre cuando la mayoría religiosa católica coacciona, de distinta forma, para que los conversos a los protestantismos, se aislen o segreguen de la localidad sin llegar a la expulsión de los conversos. Los mismos conversos toman medidas precautorias, presionados también por circunstancias económicas, como la falta de tierra, y

deciden retirarse de la localidad cuando adquieren fracciones –anexos- de tierra en otros espacios. Quienes se aíslan o segregan del resto de la población forman microsociedades en las cuales reproducen mecanismos de organización y participación similares a las de su localidad de origen. Estos grupos se concentran en barrios o zonas bien delimitadas dentro o fuera de la localidad, llevando una coexistencia distante, pero pacífica, con el resto de la población que presionó para que se separaran. Las salidas emergentes al problema que ofrecieron las instancias del gobierno estatal, ante un escenario de esta naturaleza, fue dotar de predios a quienes estaban siendo hostigados por los católicos “tradicionalistas”. Son muchos los casos que se “resolvieron” por esta vía.

En una medida extrema el grupo converso, a través de la congregación religiosa, decide abandonar la localidad, por sentir demasiada presión, a partir de que sienten amenazada su vida o sus bienes, y funda una nueva comunidad distante de la de origen, gracias a que fueron sujetos de dotación de tierras colonizables o bien sin ella. Sólo por mencionar un ejemplo, registrado en Chenalhó (pueblo tsotsil de los Altos), donde a mediados de los años sesenta, el primer grupo evangélico de la localidad Chintic fue agredido por la mayoría católica por motivos de conversión. Las autoridades locales y la presidencia municipal forzaron a los evangélicos para que fueran a poblar fracciones de tierra improductivas, hasta ese momento, con el afán de aislarlos. La estrategia finalmente favoreció al grupo debido a que adquirieron tierras y formaron su propia colonia (Tzanabó) exclusivamente con miembros de su congregación religiosa a partir de la cual intensificaron su labor de difusión y proselitismo en el municipio.

La tercera manifestación, extrema, se produce cuando los conversos a credos evangélicos son expulsados violentamente por las autoridades locales del catolicismo tradicional, bajo el argumento de la defensa de los llamados “usos y costumbres”. Creencias y prácticas del viejo mundo indio, en la mezcla con los catolicismos institucionalizados, derivaron en religiones llamadas “de la costumbre” que a la postre se autoerigieron como parte de modelos y órdenes normativos de diversas localidades indígenas que son interpretados como sistemas culturales que transversalizan el conglomerado social. Desde esa perspectiva, como sugiere Geertz (1983, citado en Sieder y Witchell 2001:57), el sistema cultural es la ley percibida como cultura y viceversa en donde “tales órdenes contienen sistemas de símbolos y significados a través de los cuales las estructuras ordenadoras son formadas, comunicadas, impuestas, compartidas y reproducidas”. La ley viene a ser entendida como un lenguaje “o una manera distinta de imaginarse lo real y, como tal, determina los eventos e interpretaciones que han de ser incluidos como ‘hechos legales’”.

Desde esa cosmovisión, todo aquel que se deslinda de modelos socioculturales establecidos es considerado disidente y cismático de órdenes normativos, por lo tanto hay que instarlo a volver a lo que idealmente se pensó como el consenso, o de lo contrario echarlo, expulsarlo de la localidad por su atrevimiento. Y en esa resolución, encabezada la mayoría de las veces por autoridades indígenas, se legitimó durante casi cuarenta años, la práctica de la expulsión de aquellos que se separaron del modelo cultural *usocostumbista* al cambiar de religión y de institución religiosa. La situación se hace aún más compleja porque las congregaciones evangélicas crean, de manera paralela, sus propias dinámicas de organización internas y la Iglesia-institución religiosa se convierte en el vértice dinamizador de la vida cotidiana que norma el comportamiento de sus nuevos miembros, generando una identidad religiosa contrapuesta a la del catolicismo tradicional de vieja data.

En un análisis de cuatro décadas, 1960 al 2001, Rivera y sus colaboradores (2011), detectaron 339 conflictos que en conjunto activaron 432 agresiones y violaciones a los derechos individuales y colectivos. De éstos, el 23.3% corresponden a expulsiones; el 13.4% a agresiones físicas y un porcentaje similar a amenazas de expulsión. Sobresale también otros tipos de agresión como la detención, 10.42% del total de las agresiones; el encarcelamiento con 8.80%, la destrucción de bienes con 6.48% y el cierre de templos con 3.94% (Rivera *et al.* 2011). Sin embargo, en los últimos años otras maneras de estrechar su margen de acción se expresan al limitar o constreñir a los evangélicos el uso de bienes y servicios públicos: corte de agua y energía eléctrica, cierre de caminos, no recibir los beneficios de los programas sociales gubernamentales: Oportunidades, Nuevo Amanecer, entre otros.

La respuesta ante ese estado de cosas es la organización de grupos e iglesias evangélicas que decidieron tomar la vía política para defenderse, pero también para exigir justicia. En la década de los ochenta el procedimiento de expulsión definió un conflicto antes desconocido: la lucha de los católicos tradicionalistas contra los considerados “enemigos de la tradición”, o sea los evangélicos. Los desterrados, que se asilaron en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y en tierras del municipio de Teopisca, junto con los asesores de iglesias evangélicas (algunos de ellos ministros de culto), se insertaron en un proceso organizativo cuyo principal objetivo se centró en exigir a las instancias gubernamentales la solución al problema de las agresiones, el retorno de los expulsados, castigo a los expulsores y, sobre todo, el respeto a la determinación del cambio de adscripción religiosa, por tanto de la disidencia política. Destacan el Comité de Defensa de Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula (que nace en 1982); el Consejo Regional Indígena de Los Altos de Chiapas (CRIACH, 1982), la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH, surge en 1995); otras que amplían esos objetivos y se dedican a defender los derechos humanos como el Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas (CEDECH, 1982); la Alianza Evangélica Ministerial de Los Altos de Chiapas creada a mediados de los años ochenta en San Cristóbal de Las Casas y más recientemente la Comisión Evangélica de Derechos Humanos (CEDH, 1998), así como el Centro de Derechos Humanos “Esteban” (2002), hoy inexistente. También se formaron otras de carácter asistencial como El Buen Samaritano y Visión de Águila.

A la par, surgieron otras que no tenían como objetivos principales la demanda de aquellas, es decir las relacionadas con la intolerancia religiosa, sino que tenían metas más amplias ligadas a la venta y comercialización de sus productos agrícolas y artesanales, así como la obtención de taxis para evangélicos residentes en la ciudad de San Cristóbal. Sin embargo, hicieron suyas las reivindicaciones de poner un alto a la práctica expulsora, así como de la exigencia de la aplicación de justicia a los grupos expulsados, debido a la presencia de líderes de determinadas iglesias y miembros de su feligresía en sus filas. Éstas son la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH), la Organización de Transportistas Emiliano Zapata (OTEZ) y la Sociedad Cooperativa Promejoramiento de la Raza (SCOPNUR).

Para la década de los años noventa se produce una diversificación de organizaciones que enarbolan y ajustan un discurso político adecuado a la situación sociopolítica de coyuntura vinculada, por un lado, a las reformas constitucionales de 1992 en materia religiosa (Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, LARCP) y, por otro, al escenario complejizado por el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. La reforma constitucional en materia religiosa formalizó en 1992 el

ímpetu social que las instituciones religiosas venían generando, en torno a su crecimiento numérico y al derecho a la libertad de culto, de manera sostenida sin que el marco legal diera cuenta de ello. Si bien en Chiapas los efectos reformistas se sintieron hacia la segunda mitad de los noventa, paradójicamente, en esos mismos años, la actitud intolerante hacia los conversos en localidades indígenas de los Altos y la Fronteriza tuvo su momento más álgido pese a la presencia organizada de agrupaciones evangélicas que velaban por sus intereses. En esa década, y a partir de la aprobación de la LARCP, las organizaciones evangélicas en Chiapas adquirieron una personalidad e identidad jurídica que posibilitó la ampliación de sus cauces legales para intermediar y poder negociar con las instancias estatales.

Para la década del dos mil, y específicamente durante los últimos años de la misma, la situación cambió de forma relativa. El activismo político de los evangélicos y sus múltiples organizaciones se ampliaron. Ahora ya no sólo exigen la aplicación de la ley a quienes violen sus derechos constitucionales ligados a la libertad de credo, sus demandas abarcan otros escenarios políticos como el electoral. También hay que reconocer que las reformas constitucionales en materia religiosa han permitido la creación de nuevas relaciones en el campo religioso y su vínculo con el político y el social. Asimismo se ha castigado a algunos expulsores, e instalado las llamadas Mesas de Diálogo entre los actores involucrados que han promovido la distensión y se ganaron ciertos espacios para aceptar la pluralidad de credos. Durante los últimos años se han concretado intereses encaminados a evitar momentos de conflicto entre las instituciones religiosas y se busca, por distintos medios, el encuentro entre líderes religiosos para ubicar los medios y vehículos de diálogo que tiene como finalidad dirimir cualquier tipo de eventualidad que dañó tanto en el pasado reciente.

El gobierno, como actor social importante, a través de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos del Gobierno del Estado de Chiapas, propició, ente 2000 y 2006, al igual que las sociedades de evangélicos organizados, diversas acciones tendentes a promover una cultura religiosa y políticas públicas en materia religiosa. Entre sus estrategias consideró relevante crear, lo que en su momento llamó la “Cultura de paz, tolerancia y conciliación” cuyas acciones se enfocaron en la difusión de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, traducida en algunas lenguas indígenas; así como la realización de foros de consulta, análisis y propuestas con la participación de funcionarios, especialistas, actores involucrados en materia religiosa y la sociedad en general. Convocó a líderes religiosos estatales y locales a participar en reuniones de diálogo con las autoridades, y entre ellos, con el fin de encontrar mecanismos de resolución y prevención de conflictos religiosos. Sin embargo, se ha dejado fuera el debate de los derechos y su universalidad. A pesar de los esfuerzos todavía, hoy día, se presentan varios “focos rojos” que se avivan, otra vez, en las regiones indígenas de los Altos y Fronteriza. Pareciera que en las actuales administraciones gubernamentales de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos pretende volver a una práctica que tanto daño causó en años recientes: desconocer el problema de la intolerancia religiosa y debido a ello han resurgido o emergido varias denuncias de organizaciones religiosas de un “retorno” a la vieja práctica expulsora. En ese sentido, las tareas aún están pendientes y hechos considerados agotados empiezan a resurgir.

Desde finales del 2006, hasta hoy día, se reportan sistemáticamente amenazas y persecución hacia los evangélicos, por parte de los católicos “tradicionalistas” en las mismas regiones y a veces en los mismos municipios. En 2007 fueron expulsados más de cien conversos al credo evangélico de la localidad Nichnantic (San Juan Chamula, el

municipio expulsor por excelencia) y sólo después de negociaciones con las agrupaciones religiosas lograron retornar. En los registros de la Barra Nacional de Abogados Cristianos (BNAC), de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE), de La Voz de Los Mártires y del Consejo Estatal de Iglesias Evangélicas de Chiapas, se constata que persisten focos rojos en el tema de los conflictos religiosos ligados también a temas políticos, agrarios, partidistas. Es notoria su disminución, pero su persistencia es observable en las mismas regiones: Altos y Fronteriza (y aun en otras donde eran inexistentes) y con la misma trama: las amenazas y las persecuciones de los católicos “tradicionalistas” hacia los cristianos no católicos. Sin embargo, esta lectura propia de los medios de comunicación y de los líderes ha perdido la simpleza argumentativa, como también la han perdido quienes defienden las tradiciones propias de las comunidades indígenas.

A la par de demandas de justicia que unas organizaciones evangélicas abanderan, también hay otras que han optado por dejar de lado el discurso religioso. Las reivindicaciones de carácter económico son privilegiadas por sobre las religiosas.

Conclusiones

En el ejemplo de Chiapas, se observa que los estilos organizacionales de las agrupaciones evangélicas, en la primera etapa, tienen las mismas estrategias de negociación que otras de carácter y diverso tipo (campesinas, agrarias, magisteriales, corporativas, ONG, de derechos humanos, asistenciales y ministeriales de determinadas iglesias, entre otras). Es posible entenderlo en el marco mexicano de acelerada movilización social agudizada en la década de los ochenta del siglo XX que en Chiapas se reflejó en los intermitentes conflictos agrarios centralizados en la continua demanda de tierra, en la exigencia de mejores condiciones laborales entre los jornaleros agrícolas, en la restitución de predios afectados por las obras hidráulicas, en la solicitud de créditos bancarios y mejores precios para los productos agrícolas (café principalmente).

En el sureste mexicano la efervescencia de organizaciones de diverso perfil, rango y filiación en los años ochenta y después de 1994 fue la constante como se encuentra documentado en los trabajos de García (1997, 1998) y Villafuerte (1999). Éstas se distinguen por tres aspectos: el primero por el carácter de sus relaciones con el Estado y con otros actores políticos; el segundo por la línea política de su origen y por las modificaciones sustanciales o tangenciales a los contenidos de origen, que son resultado de la dinámica y el contexto en las que operan (*ibid.* p.152).^{vi} En tercer lugar, se encuentran organizaciones que en la década de los noventa crearon un discurso, tanto de representación como de actuación, en el que destacan los principios de la lucha de clases y los de solidaridad y defensa de los derechos humanos de campesinos e indígenas. Éstas, a decir de Villafuerte (*ibid.*), se distinguieron por su aversión al Estado y a los partidos políticos, pero eso sí enarbolan, desde entonces, el potencial de acción de la sociedad civil como el vértice para la búsqueda de alternativas económicas, sociales y políticas.

Es decir, que la diversidad de opciones organizacionales se ha ampliado y emergen nuevos actores, nuevas instancias y, sobre todo, inéditos mecanismos de intermediación y espacios de acción que las diferencian de las organizaciones tradicionales. Éstas se distinguieron por tres características: 1) depender directamente de instancias del Estado, por lo que su poder deriva de instancias superiores; 2) instituciones de intermediación política que recibieron poder de una elite para negociar con la base y viceversa (CNC); 3)

instituciones, como los ayuntamientos y los gobiernos estatales, cuyo poder es dado por una elección popular, pero por sí solas controlan recursos que les dan una relativa independencia, dada la compleja relación entre los ayuntamientos municipales y las autoridades agrarias, sean ejidales o comunales (De la Peña 1993:41-42).

En cambio, las emergentes organizaciones, donde se ubican las organizaciones evangélicas mencionadas en este artículo, se caracterizan por los reiteradas críticas y reprobación al Estado y por “las ideologías y actitudes gestadas por los discursos culturales de la globalización, particularmente el retorno de un viejo paradigma liberal: la invocación a la sociedad civil” (García 1998:45). En la región de los Altos la conformación de agrupaciones evangélicas de los municipios de San Juan Chamula, Chalchihuitán, Chenalhó y de San Cristóbal de Las Casas, es un indicativo de las transformaciones que las localidades indígenas experimentan tanto en la arena política, como en la religiosa y económica. Por sus características éstas podrían ubicarse dentro de las definidas como “nuevas” organizaciones, sobre todo porque recurren al discurso etnicista “por la dignidad del indio” (CRIACH) que implica la libertad de creencia religiosa. En los noventa decantaron por la defensa de los derechos humanos y a la asistencia social de los cristianos en desventaja económica (CEDEH, CDH “Esteban”, El Buen Samaritano y Visión de Águila). Su quehacer se centró en brindar asistencia a los expulsados evangélicos, apoyar la búsqueda de nueva residencia, obtención de servicios de salud, vivienda y eventualmente puestos laborales; pero también por proporcionar asesoría jurídica y legal a los grupos e individuos agredidos (daños físicos y materiales, despojo, secuestro, cierre de templos, obstrucción de caminos, el impedimento del uso de servicios públicos, entre otras). Esto último muy ligado a la defensa y promoción de los derechos humanos, entre los que se incluyen los de la libertad de creencia.

Actualmente la situación ha cambiado. La perspectiva del escenario religioso y su vínculo con la sociedad ha tomado otro perfil en sus relaciones y percepciones. Hoy las agresiones hacia los evangélicos indígenas de municipios concretos de los Altos no cesan, pero ya no tienen la intensidad de las décadas anteriores. Durante los últimos años se han concretado intereses encaminados a evitar momentos de conflicto entre las instituciones religiosas e instancias gubernamentales; se busca, por distintos medios, el encuentro entre líderes religiosos para ubicar los medios y vehículos de diálogo que tiene como finalidad dirimir cualquier tipo de eventualidad que ha dañado tanto las relaciones. Sin embargo, estos encuentros son esporádicos e insuficientes.

Los líderes evangélicos coinciden al señalar que ahora están en un momento de redefinición de su acción política, que no abandonarán, pero sus objetivos han multiplicado. El estado de cosas les permite remontar con la seguridad que su nueva personalidad jurídica les otorga, y su estrategia de lucha ahora va por legitimar su presencia en los medios masivos de comunicación (estaciones de radio y TV) y algunos por conformar una fuerza política, como fue un intento frustrado de la creación del Partido Encuentro Social y Partido Demócrata Campesino que efectivamente tuvo poco impacto debido a la dificultad de formar un frente evangélico en conjunto. Pero también el liderazgo ha evolucionado. Inicialmente los líderes eran personas con poca escolaridad, pero también eran aquellos ministros de culto indígenas que gozaban de prestigio en su localidad. Sus mismas estrategias de lucha los obligó a profesionalizarse: líderes evangélicos más importantes de la región estudiaron la carrera de Derecho en la Universidad estatal que les permitió negociar en términos jurídicos el tema de las expulsiones; otros se insertaron en partidos políticos y organizaciones sociales y políticas que les concedió adquirir nuevas habilidades,

ampliar su conocimiento de la política estatal y moverse en una arena política dinámica que mira más allá del conflicto estrictamente religioso. Coincido con Parker (2012) al sugerir que los viejos moldes de organización han cambiado y el pluralismo en política de parte de las organizaciones evangélicas también se ha dinamizado. Hoy día, señala, el factor religioso no constituye más un componente central, o sólo ése, en la lucha ideológica y política como lo fue en décadas pasadas y; sin embargo, continúa siendo un factor importante, o incluso de cohesión social funcional a la gobernabilidad democrática.

El caso de Chiapas nos indica de respuestas organizadas ante agresiones propias hacia las minorías religiosas, que mezcla elementos de etnicidad y lucha por la libertad religiosa. Su difícil trayectoria no ha estado libre de conflictos y disputas como consecuencia de frecuentes rupturas y faccionalismos. La internalización de redes y relaciones más amplias, dentro de la estructura de relaciones sociales en lugares y coyunturas particulares, les ha permitido trascender el ámbito estrictamente local. Muchos de sus éxitos y fracasos han dependido de la capacidad de alianzas con agrupaciones nacionales similares pero también del respaldo de iglesias nacionales, así sea temporal y estratégico, como de las disposiciones de las instituciones estatales que eventualmente consideran su agenda negociadora.

Esta perspectiva posibilita entender la conexión entre los cambios locales y la creación de estas organizaciones recreadas en un contexto regional y estatal sometidas a una dinámica de transformaciones políticas en donde lograron que el denominado conflicto religioso haya sido reconocido como un problema público, pero también político. A la par, vemos la emergencia de liderazgos religiosos que han alcanzado una cobertura regional que permite la formación de intermediaciones con peso específico en la dinámica de los procesos sociopolíticos regionales y, por lo que se vislumbra, nacionales. Sin embargo, como se mencionó al inicio de este escrito, ha sido imposible crear un frente que aglutine de manera pertinente intereses de las diversas iglesias y congregaciones evangélicas y, por tanto, sus esfuerzos se ven polarizados cuando cada una de ellas, negocia o arregla de manera individual con instancias gubernamentales. Las redes religiosas, organizaciones, consejos y alianzas establecidas en un marco de negociación con el Estado, con otras instituciones religiosas y con la sociedad en general- para el caso de la región alteña de Chiapas, no han logrado constituir un “frente evangélico” dada su heterogeneidad e intermitentes divisiones internas. De forma similar, los pioneros líderes religiosos han sido desplazados por la nueva generación de jóvenes evangélicos (con mayor acceso a la educación escolarizada y profesional; mejor conectados a través de las nuevas tecnologías de la comunicación) que cuestionan los métodos de sus antecesores. Si bien la situación hacia los evangélicos ha cambiado seguimos observando heterogeneidad en su idea de “ser político” o “estar en política”, probablemente deberíamos relativizar nuestra opinión al respecto al incluir nuevas variables de análisis.

Bibliografía

Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de Las Casas” con la colaboración de Miguel de Las Casas Rolland. 2001. *Donde muere el agua. Expulsiones y derechos humanos en San Juan Chamula*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Cepeda van Houten, Álvaro. 2007. “Pentecostales, reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006”. Pp. 199-244 en Andrés Eduardo González Santos (compilador) *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.

De la Peña, Guillermo. 1993. “Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas”. Pp.27-56 en Jorge Padua y Alain Vanneph (compiladores), *Poder local Poder regional*. México: El Colegio de México/CEMCA.

Escobar, Samuel. 2004. “Las iglesias evangélicas y la vida política en América Latina hoy” (Primera parte), *Protestante Digital*, núm. 52, octubre 17 de 2004. www.protestantedigital.com/hemeroteca/052/muyp.htm

Fediakova, Eugenia. 2012. “Saliendo del ‘refugio de las masas’: evangélicos chilenos y compromiso social (1990-2010)”. Pp. 125-145 en Cristián Parker (editor) *Religión, Política y Cultura en América Latina. Nuevas Miradas*, Santiago, Chile, Instituto de Estudios Avanzados de Santiago de Chile (IDEA), ACSRM.

Freston, Paul. 1995. “Un compromiso político en función de las iglesias” en Varios autores, *Evangélicos en América Latina Serie Iglesias, pueblos y culturas*, Quito, Abya-Yala, no. 38-39.

Freston, Paul. 2012. “Las dos transiciones futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina”. Pp. 77-95 en Cristián Parker (editor) *Religión, Política y Cultura en América Latina. Nuevas Miradas*, Santiago, Chile, Instituto de Estudios Avanzados de Santiago de Chile (IDEA), ACSRM.

García Aguilar, María del Carmen, 1997, “Las organizaciones no gubernamentales en Chiapas: algunas reflexiones en torno a su actuación política”. Pp. 37-80 en *Anuario 1997*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, CESMECA-UNICACH.

García Aguilar, María del Carmen. 1998. “Las organizaciones no gubernamentales en los espacios rurales de Chiapas: reflexiones en torno a su actuación política”. Pp. 311- 345 en María Eugenia Reyes, Reyna Moguel y Gemma van der Haar (coordinadoras) *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, México, UAM-Xochimilco, El Colegio de la Frontera Sur.

García, José Andrés. 2008. *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*. México: Miguel Carranza editor/mc editores.

INEGI. 2005. *La diversidad religiosa en México*. XII Censo General de Población y Vivienda 2000. México

Levine, Daniel. 2005. "Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos". Pp. pp.17-34 en *América Latina Hoy*, diciembre, año/vol. 41, Universidad de Salamanca, España.

Parker, Cristián. 2005. "¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente". Pp. 35-56 en *América Latina Hoy*, diciembre, año/vol. 41, Universidad de Salamanca, España.

Parker, Cristián. 2012. "Religión, cultura y política en América Latina: Nuevos enfoques (A modo de introducción)". Pp. 13-73 en Cristián Parker (editor) *Religión, Política y Cultura en América Latina. Nuevas Miradas*, Santiago, Chile, Instituto de Estudios Avanzados de Santiago de Chile (IDEA), ACSRM.

Rivera, Carolina, María del Carmen García, Miguel Lisbona, Irene Sánchez y Salvador Meza, 2005, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: UNAM, CIESAS, Cocytch, Secretaría de Gobierno del Gobierno del Estado de Chiapas.

Rivera, Carolina, María del Carmen García, Miguel Lisbona e Irene Sánchez. 2011. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: UNAM, CIESAS. (Segunda Edición)

Rivera, Carolina, 2007, "Acción política de organizaciones evangélicas en los Altos de Chiapas". Pp. 15-27 en Iztapalapa, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Año 28, números 62-63, enero-diciembre, México, UAM-Iztapalapa

Ruiz Guerra, Rubén. 1998. "Los evangélicos mexicanos y lo político". Pp. 73-95 en *Religiones y Sociedad. Los evangelismos en México* (Expediente), México, Publicado por la Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Año 2, núm. 3, mayo-agosto.

Rus, Jan. 1995. "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968". Pp. 251-277 en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, D.F., UNAM, CIESAS, CEMCA, U. de G.

Scott, Luis. 1994. *La sal de la tierra. Una historia socio-política de los evangélicos en la ciudad de México (1964-1991)*. México, D.F.: Ed. Kyrios.

Villafuerte, Daniel, Salvador Meza, María del Carmen García, Carolina Rivera, Gabriel Ascencio, Miguel Lisbona y Jesús Morales. 1999. *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*. México, D.F.: Ed. Plaza y Valdez, UNICACH.

ⁱ Doctora en Antropología por la Universidad Autónoma de México.

ⁱⁱ Como así nombra el Censo de Población en México (INEGI 2005) a testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y Mormones.

ⁱⁱⁱ La pluralidad se refiere, según este autor, al creciente número de grupos, activistas, voceros, iglesias, capillas, entre otros. Pluralismo apunta a la construcción de reglas del juego, las que incorporan a múltiples actores y voces como elementos legítimos del proceso. La pluralidad es necesaria, pero no basta en sí para que el pluralismo se afiance como proceso legítimo (Levine, *ibid.*:20).

^{iv} Esta sección del trabajo se ve enriquecida con datos analizados en un documento de Rivera (2007).

^v Durante los últimos años, el estado de Chiapas, México ha sido escenario de un complejo conflicto armado que ha puesto de relieve el rezago social que prevalece en la entidad. La aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en enero de 1994, es antecedida por una larga lucha de organizaciones campesinas independientes que se formaron para demandar tierra; pero también por un reclamo de justicia social, del reconocimiento político y el establecimiento de relaciones democráticas donde impera la discriminación y marginación en los sectores campesinos e indígenas. En ese contexto es posible entender la emergencia de instituciones y organizaciones sociales y religiosas cuya acción ha permitido que las demandas trasciendan el contexto local.

^{vi} Villafuerte (1999: 154-155) propone una tipología de organizaciones campesinas en Chiapas antes del zapatismo y que son clasificadas en: Tipo A: Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) cuya demanda principal es la restitución efectiva de las tierras comunales y que mantiene una confrontación abierta con el Estado y los partidos políticos; tipo B: la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) que demanda mejoras en las condiciones laborales y la recuperación de tierras y ésta sí mantiene relación directa con partidos de izquierda (PRD); tipo C: Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas (U.U.) las que mantienen relaciones sistémicas con el Estado y con el PRI. Tiene representación nacional en el sistema político. En Chiapas destacan las organizaciones creadas en regiones que mantienen cacicazgos regionales. Por último las de tipo E: donde se ubica la de Solidaridad Campesina Magisterial (SOCAMA) de carácter independiente y a la vez oficial que le posibilita moverse en distintas arenas donde demuestra su capacidad de gestoría y de canalización de recursos públicos asignados al sector agrario.