

# LA COSTUMBRE Y EL EVANGELIO: ESTRATEGIAS MÚLTIPLES DE TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA ENTRE LOS HUAVES DE OAXACA (MÉXICO)\*

LAURA MONTESI\*\*

Recibido: 15 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

*Artículo de Investigación*

---

\* Artículo de investigación.

\* Laura Montesi (lau.montesi@gmail.com) es doctoranda en Antropología Social por la University of Kent, Reino Unido. Sus áreas de interés incluyen la antropología de la religión, en particular el estudio de los nuevos movimientos religiosos, el análisis de la relación entre etnicidad y globalización y más recientemente la antropología médica. Ha conducido trabajo de campo e investigación en el norte de México (Estado de Tamaulipas) y en el sur (Estado de Oaxaca). Ha colaborado de manera independiente con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en un proyecto de revitalización lingüística entre los Huaves de Oaxaca.



## Resumen

El presente artículo tiene como objetivo señalar el carácter dinámico, inestable y vital del campo religioso que, sobre todo en el ámbito indígena, se está a la vez fragmentando y remodelando, proceso que se inscribe dentro de un contexto mucho más amplio de inéditos, acelerados y múltiples cambios sociales. El recién y consolidado avance del protestantismo y la transformación en el seno del catolicismo son las dos caras, quizás conflictivas entre ellas, del mismo proceso en desarrollo: el fenómeno religioso es un interlocutor privilegiado de la (post)modernidad y como tal es generador de nuevos discursos y prácticas sociales.

**Palabras clave:** pluralismo religioso, catolicismo, protestantismo, comunidades indígenas, cambio social.

## CUSTOM AND GOSPEL: MULTIPLE RELIGIOUS TRANSFORMATION STRATEGIES AMONG THE HUAVE PEOPLE OF OAXACA (MEXICO)

### Abstract

The objective of this paper is to point at the dynamic, unstable and vital character of religion that, especially in indigenous contexts, is fragmentating and remodeling in a process inscribed within a much broader context than that of unknown, accelerated and multiple social changes. The recent and steady advance of Protestantism and the transformation occurring inside Catholicism represent two sides, albeit conflictive between themselves, of the same development process: the religious phenomena is a privileged interlocutor of (post) modernity and a generator of new discourses and social practices.

**Key words:** religious pluralism, Catholicism, Protestantism, indigenous communities, social change.

## De la decadencia a la transformación de lo religioso

“¡Dios ha muerto!”, profetizaba el Zarathustra de Friedrich Nietzsche a finales del siglo XIX. Y las palabras crípticas y tal vez desarticuladas típicas de su lenguaje profético adquirirían más tarde estructura y cientificidad gracias a las explicaciones racionales de los estudios sociales de los años sesenta y setenta que a través de la intensificación del proceso de secularización, veían inevitable en el horizonte, la decadencia del fenómeno religioso.

Sucesivamente, el paradigma de la secularización ha sido acompañado y reforzado por la globalización, fenómeno que hizo pronosticar un proceso de homogeneización cultural a nivel mundial con la progresiva pérdida de las diversidades, incluso las religiosas. Sin embargo, los acontecimientos históricos y las dinámicas sociales han revelado la naturaleza bifronte de la globalización, la cual se alimenta de dos procesos dialécticos que se implican mutuamente, homogeneización y heterogeneización, así como uniformización y pluralización.

Bajo las mismas condiciones, la profecía de una secularización y de una decadencia de la relevancia de la religión ha fracasado y, tanto académicos, como la opinión pública y los medios de comunicación han vuelto a interesarse en ella, especialmente desde cuando la idea del “choque de civilizaciones”<sup>1</sup>, según pautas culturales y religiosas ha cobrado una inmensa difusión en el lenguaje común y en la arena política.

En América Latina y especialmente en México, lo que ha ocurrido en las últimas décadas ha sido la pluralización del campo religioso (aunque se trate todavía de un pluralismo ampliamente cristiano), dinámica que se enmarca al interno de aquel proceso descentralizador que ha determinado la pérdida de autoridad, paulatina, pero progresiva por parte de las grandes instituciones políticas y religiosas<sup>2</sup>. Es dentro de este terreno social nuevo, abierto a las posibilidades y propenso a la voluntariedad de las decisiones en el que ha ocurrido el fin del monopolio ejercido durante siglos por la jerarquía católica. Evidentemente, estas mutaciones de orden antropológico e histórico deben ser contextualizadas e insertadas en aquel cambio estructural, todavía en desarrollo, que ha permitido la entrada a un mundo nuevo, plural y fragmentado (¿Tardo-moderno? ¿Postmoderno?).

Por ejemplo, en México, aunque los grupos protestantes han estado presentes en el territorio por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX

---

<sup>1</sup> La fórmula “choque de civilizaciones” deriva de la obra de Samuel P. Huntington *The clash of civilizations and the remaking of world order* (1996), en la cual se postula que las diferencias culturales y religiosas entre “civilizaciones” representarían una nueva fuente de conflicto mundial.

<sup>2</sup> Entre las grandes instituciones en crisis se pueden mencionar *in primis*, los Estados-nación (con sus ideologías unificadoras) y la Iglesia Católica, considerada en este caso como institución.

(Bastian, 1994: 74), solamente en tiempos recientes (años cincuenta del siglo pasado), se han podido beneficiar de una dinamización del campo social y religioso, condición que ha permitido su fuerte crecimiento y arraigamiento local. La revolución ocurrida con el avance del mundo postmoderno (todavía difícilmente describible y conceptualizable<sup>3</sup>) ha determinado un mundo fragmentado, pluralizado, despedazado y al mismo tiempo, altamente interconectado (y recompuesto) a través de ligámenes transnacionales que conectan entre sí sociedades locales, tanto cercanas, como lejanas. En un mundo donde los “metarrelatos” (Lyotard, 1979) han entrado en crisis, las grandes religiones han sufrido la pérdida de un estatus hasta entonces indiscutido, pero al mismo tiempo han surgido nuevas reglas de juego que han permitido a diversos movimientos religiosos crear estrategias políticas que los han llevado a establecerse en lugares que habían sido de otra forma inalcanzables. Esto es el caso de las flexibles iglesias protestantes que han sido capaces de expandirse y desarrollarse en territorios supuestamente hostiles a su instalación, como por ejemplo el de las comunidades indígenas de México, tradicionalmente defensoras de la *costumbre*<sup>4</sup> y de un catolicismo “indígena” basado en una gestión autónoma y comunitaria de la vida ritual y religiosa.

Los datos del censo 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), reportan que entre los diez primeros Estados de la república con mayor presencia protestante, ocho son Estados del sur, lejanos de la frontera norte y con fuerte presencia indígena. Chiapas cuenta con el más alto porcentaje: 27.36 % de protestantes (incluyendo protestantes de las denominaciones históricas, evangélicas y bíblicas no evangélicas). También Oaxaca sobresale con una cifra alta (13.19 %), superior a la media nacional (7.25 %).

Las conversiones entre poblaciones rurales e indígenas representan un hecho socio-antropológico de extremo interés que merece particular atención. Este artículo es el resultado de la investigación del pluralismo religioso y cohesión social llevada a cabo en la comunidad indígena Huave de San Dionisio del Mar, Oaxaca, durante dos años con un periodo de trabajo de campo de cinco meses distribuidos entre los años 2009 y 2010<sup>5</sup>. El marco teórico que guió la preparación a dicho estudio fue centrado en el carácter conflictual de las conversiones del catolicismo a los movimientos

<sup>3</sup> La dificultad de definir a esta época histórica es testimoniada por el hecho de que destacados sociólogos y antropólogos han tenido que recurrir a metáforas visuales para ejemplificarlo Appadurai (1996) con el término “modernity at large” y Zygmunt Bauman (2000) con “liquid modernity”.

<sup>4</sup> La *costumbre* es genéricamente definible como todo el conjunto de prácticas sociales, creencias, conocimientos y formas de expresión individuales y colectivas, de la comunidad indígena, en este caso Huave.

<sup>5</sup> Los resultados de la investigación representan un primer avance en el estudio del pluralismo religioso en el área Huave considerada, siendo elaborados en la tesis de maestría de la autora (2011).

protestantes y se caracterizó por la interpretación del cambio religioso como síntoma de la crisis sufrida por las comunidades indígenas y sus estructuras organizativas internas (incluyendo las religiosas) bajo la presión ejercida por las fuerzas hegemónicas (trans)nacionales y capitalistas. Sin embargo, el trabajo de campo desveló ante mis ojos una situación muy diferente a la planteada en principio y me condujo a concluir que los nuevos movimientos religiosos de corte evangélico y pentecostal no pueden ser leídos como producto de una modernización de-etnicizante y promotora de ideales y valores capitalistas en contraste con un mundo indígena supuestamente dominado por el conservadurismo y un tradicionalismo estático. De hecho, ésta es una visión polarizada que no permite comprender la complejidad de los procesos socio-culturales que producen y (re)formulan la religión entre transformación y continuidad.

Por ésta razón, en las siguientes páginas, se buscará mostrar como la pluralización del campo religioso y la (re)formulación de la religiosidad se reflejan, tanto en el avance de las nuevas alternativas religiosas, como en el mundo católico local. Éste, aunque sufra el crecimiento numérico de los conversos al “Evangelio”, no puede ser considerado en decadencia, más bien en remodelación. Los cambios internos en las jerarquías y en la ritualidad católica nos hablan de un dinamismo religioso más que de una pérdida. Conjuntamente, con este estudio se analizará el rol de las iglesias protestantes tratando de indicar cuáles son las características sobresalientes que determinan su creciente éxito.

## **La *costumbre* y el *Evangelio* en San Dionisio del Mar, Oaxaca**

San Dionisio del Mar representa una de las cuatro principales comunidades Huave del Istmo de Tehuantepec, región ubicada al sur del Estado de Oaxaca, siendo las otras: San Mateo del Mar, San Francisco del Mar y Santa María del Mar. Las comunidades Huave se encuentran en un territorio que se extiende por la costa del Océano Pacífico y por las Lagunas del Golfo de Tehuantepec. Dada su particular posición geográfica, este grupo étnico ha sido tradicionalmente ligado a la producción pesquera, actividad que ha moldeado su misma identidad étnica y cultural. Las cuatro comunidades se han interrelacionado históricamente con los vecinos Zapotecos, los cuales han representado siempre la etnia política y económicamente dominante. La región se ha caracterizado, por tanto, por tener relaciones interétnicas desiguales y a menudo conflictivas.

Hoy en día, San Dionisio del Mar es una municipalidad de 5098 habitantes de los cuales 3140 se concentran en la cabecera homónima (INEGI, 2010). El rostro de la comunidad ha cambiado de manera significativa en los últimos cincuenta años, debido a la siempre mayor integración al sistema comercial regional y nacional, la creciente diversificación laboral y el recién aumento de la migración hacia las ciudades mexicanas y estadounidenses. El cambio social ha sido, por ende, muy fuerte y se ha apresurado por el involucramiento de la comunidad en las áreas del istmo tocadas por las ingentes intervenciones de interés nacional y transnacional en el territorio a favor del desarrollo infraestructural, industrial y energético<sup>6</sup>. Estos hechos han contribuido a intensificar los complejos procesos de reelaboración de la identidad étnica, atrapada entre el dilema de la preservación de sus raíces culturales y la inevitable necesidad de cambiar ciertas prácticas sociales frente a la intensa interacción con las fuerzas exógenas en el campo.

Este proceso, en constante camino a partir de los años sesenta, ha sido caracterizado también por la presencia en el panorama local de nuevos sujetos religiosos: los misioneros y las iglesias protestantes. Estas nuevas presencias y la consecuente fragmentación interna del campo religioso “ha impuesto a la comunidad la necesidad de ‘pensarse’ de manera distinta para poder enfrentar su interna heterogeneidad” (Gross, 2003: 495)<sup>7</sup>. Lo que es remarcable en esta diversificación del campo religioso Huave (por lo menos en el contexto de San Dionisio) es la capacidad que la comunidad tuvo de no perder su propia identidad y de manejar con sabiduría su propia división interna a pesar de los antagonismos religiosos y la velocidad con la cual la “segunda evangelización”<sup>8</sup> se ha llevado a cabo. No obstante, las tensiones latentes entre mayoría católica y minoría protestante<sup>9</sup>; por ello, hasta el momento la comunidad ha sido un lugar de convivencia pacífica sin que se desarrollen delitos de intolerancia religiosa. El conflicto entre las partes se ha dado en el plano religioso y hasta hoy no se ha trasladado a la arena política y comunitaria, acorde a mi experiencia, ningún católico

---

<sup>6</sup> A título ilustrativo y dada su relevancia actual, indico como ejemplo de intervención de desarrollo el mega-proyecto de *green economy* denominado “Parque eólico San Dionisio” (PESD), que está desatando fuertes conflictos inter e intracomunitarios en la región del istmo, dada la oposición de algunas comunidades indígenas Huaves y Zapotecas (entre ellas la propia San Dionisio del Mar) que denuncian el acaparamiento “leonino” de las tierras y de los recursos por parte de las empresas transnacionales.

<sup>7</sup> Traducción por parte de la autora.

<sup>8</sup> La fórmula “segunda evangelización” la retomo de la obra no oficial de Saúl Millán *La costumbre amenazada. Procesos de transformación religiosa en el Istmo de Tehuantepec* (2004).

<sup>9</sup> Durante mi investigación, he notado que ambas partes construyen la identidad del otro en términos negativos; los católicos generalmente ponen en evidencia la “hipocresía” de los evangélicos señalando la distancia entre la moral predicada y actuada; por su parte, los protestantes definen a los católicos como paganos, ignorantes e idólatras. Se trata de construcciones identitarias basadas en un juego de oposiciones que hasta la fecha no se han convertido en delitos.

ha cuestionado la pertenencia de los evangélicos al pueblo y de converso, el primer Presidente Municipal de fe protestante (2008-2010), ha buscado mantener las relaciones de respeto y colaboración con las autoridades indígenas católicas y ha participado –en cuanto representante del pueblo– en el primer día de la fiesta patronal<sup>10</sup> en una estrategia política orientada a conciliar las diferencias a favor de la unidad del pueblo.

A propósito de la identidad, es también relevante remarcar la reinterpretación que los evangélicos han hecho de la figura del santo patrón, símbolo de cohesión identitaria. De hecho, aunque nieguen su santidad y afirmen que la estatua en la Iglesia católica es solamente un “pedazo de madera”, de todas formas no han renunciado a san Dionisio Areopagita, sino que se han apropiado de él, presentándolo como uno de los primeros evangélicos en la historia del cristianismo. En las palabras de Armindo (37 años):

*“San Dionisio está en la Biblia, es un creyente del Evangelio, San Dionisio fue un evangélico, predicó la palabra de Dios, San Dionisio lo mataron por predicar el Evangelio, o sea la Iglesia Católica Romana mandó a matar a San Dionisio por predicar el Evangelio, o sea le cortaron el cuello” (comunicación personal; Octubre 2010).*

San Dionisio sigue representando al pueblo, aunque no se le reconozca el poder que la mayoría católica le atribuye. Esta reinterpretación permite a los evangélicos seguir valorando al santo epónimo, reivindicando así, ser parte de la comunidad.

Con referencia a la antedicha “segunda evangelización”, es necesario hacer una breve mención de la trayectoria histórica que los movimientos protestantes emprendieron en el área. Según Saúl Millán (2004), los primeros protestantes que se establecieron en el istmo fueron los baptistas que en 1935 fundaron su primer templo en Salina Cruz. Pronto llegaron los nazarenos y así sucesivamente, en los años sesenta, aprovechando la situación de conflicto que se había generado en la iglesia nazarena de Juchitán, nació el primer movimiento pentecostés juchiteco, el “Frente Evangelístico de Avivamiento” (Millán, 2004: 7-8). Fueron los años sesenta que inauguraron una campaña de evangelización racionalmente planeada a través de la subdivisión del istmo en cinco zonas étnicas para evangelizar: Zapoteca, Huave, Mixe, Zoque y Chontal (*Ibíd.*: 8).

Por lo que se refiere a la zona Huave, San Mateo del Mar ha sido el primer lugar de evangelización. En los años cuarenta los bautistas

---

<sup>10</sup> Los evangélicos rechazan el culto a los santos y todas las prácticas socio-religiosas conectadas con ello.

lograron entrar en la comunidad gracias al trabajo llevado a cabo, más o menos alrededor de veinte años por el lingüista y misionero del ILV<sup>11</sup>, Milton Warkentin (*Ibid.*: 7). La estrategia evangelizadora ha sido siempre la de convertir un nativo, posiblemente con su familia y de encargarle la obra de la evangelización. Así, la entrada de las iglesias protestantes en territorio indígena ha sido implementada conjuntamente por misioneros y figuras locales. En el caso de San Mateo, las conversiones al evangelismo y el correspondiente abandono del catolicismo y de las costumbres indígenas ligadas a él, causaron fuertes conflictos internos que se expresaron en la condena pública por parte de las autoridades locales de los paisanos convertidos<sup>12</sup>. Similar a ésta fue la historia de Santa María del Mar donde en los años cincuenta, Narciso Toledo, disidente religioso fue expulsado del pueblo (*Ibid.*: 25).

En San Dionisio del Mar la segunda evangelización ocurrió en tiempos más recientes y el crecimiento protestante ha sido extremadamente rápido. Para dar una idea de la velocidad de expansión del protestantismo en San Dionisio hay que mencionar algunos datos relevantes: el censo de 1950 registra la presencia de sólo dos personas protestantes en la municipalidad; en 1980 los protestantes ya representaban el 1.27 % de la población total (47 personas de un total de 3683). De 1990 a 2000, en San Dionisio la población ha crecido un 16 %, los católicos un 8.3 % y los protestantes un 247 %; actualmente, éstos representan el 15 % de la población total.

Hoy en día, las iglesias presentes en la cabecera son cuatro: una congregación de la Iglesia del Nazareno, una de la Iglesia de Dios en México Evangelio Completo, una de la Iglesia Pentecostés Primitiva y una de los Testigos de Jehová; sin embargo, también hay una casa-misión de los Adventistas y una misión actualmente afiliada a la antedicha Iglesia Primitiva. El panorama religioso local es, entonces, muy diversificado y en un lazo temporal relativamente breve, la religiosidad y la vida ritual se han transformado profundamente.

Arnulfo, un humilde pescador y carpintero, ha sido una figura clave en la evangelización de San Dionisio, ya que participó en la fundación de la congregación local de la Iglesia de Dios en México; según su relato, su obra conoció la oposición violenta de algunos paisanos, pero los hechos fueron individuales y nunca al parecer se dio un conflicto institucionalizado y público entre autoridades municipales y católicas de un lado y conversos y evangelizadores por el otro. La oposición frontal entre la ley del Estado, que tutela las libertades y los derechos individuales y la ley de la comunidad

<sup>11</sup> Instituto Lingüístico de Verano (o en inglés: SIL, Summer Institute of Linguistic).

<sup>12</sup> Véase la narración de estos acontecimientos en Cuturi (2003: 323-372).

indígena, orientada a la preservación y la defensa de la cohesión comunitaria, que se dio por ejemplo en San Mateo del Mar, no ha ocurrido aquí. Este hecho seguramente ha facilitado la negociación entre diferentes formas de vida y religiosidad y ha forzado a la comunidad a

*“aceptar el principio por lo cual se puede vivir [...] según valores diversos, empezando a distinguir y separar por tipología a las obligaciones comunitarias a favor de la iglesia y de la comunidad” (Cuturi, 2003: 343-344)<sup>13</sup>.*

Las conversiones del catolicismo a las heterogéneas formas de protestantismo en las comunidades indígenas no significan solamente un cambio de fe, sino algo mucho más profundo, el abandono de todo un arraigado conjunto de prácticas sociales codificadas y de obligaciones comunitarias cuya atemperación determinaría la inserción y el mantenimiento de la vida individual al interno del desempeño de los roles tradicionales (Bartolomé, 1997: 137) y, por fin, el fortalecimiento de la misma identidad comunitaria y étnica<sup>14</sup>. San Dionisio es un caso de cohabitación pacífica entre católicos y protestantes, condición que se ha generado por varias razones, entre ellas destacan: (1) la formulación de la identidad comunitaria sobre todo a partir de elementos que podríamos definir territoriales y culturales, la pertenencia a un hábitat específico, a un territorio geográfico peculiar (el de las lagunas), la dedicación a la actividad pesquera, la elaboración y el consumo altamente simbólico de la comida (tortilla de horno, pescado y camarón), el habla de la lengua indígena Huave; (2) la llegada del protestantismo en tiempos recientes marcados por una fuerte secularización del poder político<sup>15</sup>.

Es posible argüir, conjuntamente con Juan Olivares, pescador y evangelizador Huave, que el cambio religioso se ha presentado como una de las múltiples expresiones de transformación social, económica y política que han cambiado el rostro de las comunidades indígenas y del país:

*“Las cosas nuevas están haciendo dejar las viejas; no se puede culpar a nadie, porque moderno es lo que hace y cada día está haciendo mucho”<sup>16</sup> (Cuturi, 2003: 371).*

---

<sup>13</sup> Traducción por parte de la autora.

<sup>14</sup> Evidentemente, al hablar de prácticas socio-religiosas se implica también el lado de la cosmovisión y de sus imaginarios, ya que las prácticas se moldean a partir de la cosmovisión y se desarrollan moldeando la cosmovisión.

<sup>15</sup> En San Dionisio del Mar, aunque persistan los escalafones religioso y civil, el poder político se ejerce a través del sistema electoral y partidario.

<sup>16</sup> El original es en lengua indígena Huave: *“ngondom meyacan asoet nejenguind cos moderno nearang cada nüt mastinguial axayay teat”*. Traducción por parte de la autora.

Por estas razones, la recomposición del campo religioso Huave ha caracterizado no solamente el lado protestante, símbolo de lo nuevo, sino también el católico. Ambos han tenido que enfrentar los retos del mundo postmoderno y globalizado y han tenido que remodelar dinámicamente sus propias tradiciones.

## La reformulación del campo religioso indígena entre transformación y continuidad

Basándose en la justa premisa que,

*“la religión es el sistema simbólico que más peso tiene en la construcción sociocultural de los sistemas valorativos y normativos indígenas, que resultan por ello influidos y estrechamente vinculados con la cosmovisión y con las creencias y prácticas religiosas” (Barabas y Bartolomé, 2010: 101),*

la mayoría de los trabajos antropológicos que se han producido acerca del tema del pluralismo religioso en el contexto indígena, se han focalizado en la relación conflictual existente entre catolicismo y protestantismo y se ha interpretado el cambio religioso como uno de los síntomas principales de la crisis inexorable de las comunidades indígenas frente a los procesos de globalización e imposición del sistema capitalista. Sostenedora de dichos planteamientos teóricos en una lectura basada en la oposición binaria entre tradición/catolicismo y economía de subsistencia por un lado y modernidad/protestantismo y economía capitalista por el otro. Según esta óptica, las conversiones al evangelismo y a las sectas bíblicas no evangélicas deberían ser leídas como una forma de emancipación de aquellas lógicas tradicionales que impiden la entrada en el sistema de mercado y en la modernización (Annis, 1987; Dow, 2005; Dow & Sandstrom, 2001; Montes, 1997; Nutini, 2000). La alternativa religiosa representaría entonces, un camino viable y aparentemente apolítico para poder salir del oneroso sistema de cargos y fiestas católicas y de esta manera poder invertir el dinero ahorrado en actividades lucrativas, revertiendo las lógicas de redistribución y reciprocidad típicas de una economía de subsistencia y altamente simbólica. El protestantismo sería un epifenómeno que revela dinámicas macroeconómicas en desarrollo, primera entre todas las aberturas de las comunidades indígenas al mercado capitalista (o más bien, la inclusión o sumisión de éstas en ello) y consecuentemente, la imposición imperialista del dinero como único medio de intercambio, vehículo de simbologías de estatus y finalidad en sí.

Es evidente que esta impostación se basa en la asunción como marco teórico de la teoría sociológica formulada por Max Weber en su obra fundamental *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), en la cual se plantea que la ética protestante ha sido propulsora en la formación del capitalismo moderno en Europa. Según Weber, el racionalismo ascético intrínseco a la fe protestante (contrariamente a la inclinación más indulgente de la fe católica) habría echado las bases para ideas y patrones de conducta favorables a la acumulación de capital.

Algunos autores aplican esta idea, quizás no de manera explícita y con matices diferentes, también al ámbito contemporáneo y latinoamericano arguyendo que la nueva alternativa religiosa garantizaría la posibilidad de evitar los grandes gastos que derivan de la participación en las fiestas católicas, abriendo así, el camino hacia la lógica capitalista que rechaza la redistribución a favor de la acumulación de capital.

En realidad los datos recolectados e interpretados con la investigación en la comunidad Huave de San Dionisio del Mar, revelan un escenario mucho más complejo y no clasificable en términos de tradición vs. modernidad. El propósito de este artículo es, por tanto, demostrar que una perspectiva marcadamente económica al hecho religioso no es satisfactoria y que el acercamiento al mundo tradicional indígena debe actuarse con la consciencia de que las categorías analíticas que utilizamos para estudiarlo requieren gran atención, ya que corremos el riesgo de cosificarlas.

Como premisa general para poder aproximarse a las realidades indígenas del país es deseable rechazar la visión bipartida de la historia (afín a un paradigma esencialista de la etnicidad), según la cual las comunidades indígenas habrían quedado cerradas y aisladas durante todo este tiempo, conservando así sus costumbres y de repente habían sido alcanzadas por el sistema capitalista; abrazando la posición teórica de Rosalva Hernández (2001), sostengo con ella que,

*“es difícil afirmar que previo al desarrollo de los medios de comunicación y al mayor intercambio de información, las identidades étnicas hayan sido entidades unificadas y homogéneas” (2001: 297-298).*

Por tanto, las costumbres tradicionales (sistema de cargos y fiestas) no son los restos sobrevivientes de un pasado precolombino, ni las mismas instituciones apoyadas y formuladas durante el periodo colonial (o poscolonial, según Chance y Taylor, 1985), sino que son el testimonio de cambios continuos y remodelaciones constantes que garantizan el permanecer.

Dadas estas premisas, no sorprende que el panorama religioso Huave haya cambiado tanto, no solamente bajo la presión de las nuevas alternativas religiosas, sino también internamente al mundo católico a lo largo de los años y antes de la llegada de los protestantes<sup>17</sup>. Acorde a mi investigación, la vida ritual católica no puede ser vista en derrumbe, sino más bien, en reconstrucción; de hecho, el análisis del calendario ritual con sus mayordomías<sup>18</sup> muestra no solamente la pérdida de algunas celebraciones (sobre todo ligadas a los santos protectores del barrio), sino además el surgir de nuevas fechas festivas, a menudo préstamos del calendario festivo regional o nacional (como es el caso respectivamente de la Virgen Juquila el 8 de diciembre y de la Virgen de Guadalupe el 12 del mismo mes); también han surgido mayordomías particulares ligadas a ciertos grupos de interés como por ejemplo, la fiesta de la Pasión de Pescadores que se celebra en abril. Además, ha ocurrido una diversificación del financiamiento de las fiestas, tal vez fruto de colectas públicas y de inversiones privadas. La misma fiesta en honor al santo patrón Dionisio Areopagita, el evento simbólicamente más importante del entero año ritual ha conocido la participación de variados nuevos protagonistas que se suman a la pareja de mayordomos, los capitanes y las reinas<sup>19</sup>. Estas figuras, probablemente préstamos de las tradicionales 'Velas' de los vecinos Zapotecos, revelan una creciente demanda por mayores espacios de participación en la vida católica local. La variabilidad de las dinámicas fiesteras demuestra la plasticidad de la tradición, más que su carácter anacrónico.

La vitalidad de la vida católica local se comprueba analizando la fuerte canalización de interés que la fiesta patronal ha conocido en las últimas décadas, tanto que se ha formado una lista de mayordomos para los próximos 20 años. Los mayordomos encargados tienen la obligación de preparar la fiesta durante todo el año, ocupándose del santo, llevándole flores y organizando los eventos "seculares" que animarán los días de fiesta y las eucaristías. El período de las celebraciones cubre prácticamente once días desde cuando se cantan las "mañanitas"<sup>20</sup> al santo y se celebran las misas hasta los grandes festejos con baile y música. Es evidente que la fiesta tiene una importancia capital en una lógica de reproducción del grupo, ya que logra reforzar vínculos identitarios, tanto internamente, como en relación al exterior. La fiesta en honor al santo patrón ha adquirido importancia no

<sup>17</sup> Para una reconstrucción histórico-antropológica del sistema organizativo católico en San Dionisio del Mar, véase Frey (1982).

<sup>18</sup> Celebración pública en honor a un santo patrocinada por una pareja de encargados (los mayordomos).

<sup>19</sup> Los capitanes y las reinas son figuras típicas de las velas zapotecas; durante la fiesta "pagan la promesa al santo", lo honran y festejan el día con sus invitados.

<sup>20</sup> Las "mañanitas" es una tradicional canción mexicana que se canta en los cumpleaños.

solamente en su pueblo, sino también en las localidades, tanto aledañas, como lejanas de Oaxaca. Sobre todo en los días de las misas y de los festejos, la gente llega en San Dionisio desde afuera, porque el santo ha ganado prestigio y es conocido por ser “muy milagroso”. Evidentemente, la fiesta patronal es motivo de orgullo para la gente del municipio y adquiere un significado simbólico único: si en tiempos normales son los Huaves de San Dionisio los que tienen que salir de su pueblo para tener acceso a los servicios básicos que otorga la ciudad para vender hacia el exterior sus productos pesqueros, en el periodo ritual (liminal), se produce una inversión patrocinada por el santo patrón gracias al cual el pueblo Huave se convierte en polo de interés y atracción. La situación estructural de desventaja y dependencia hacia la ciudad (Juchitán) y el grupo étnico dominante (Zapotecos) por un periodo en el año se interrumpe y se invierte. Queda claro, que aún a partir solamente de este aspecto de la fiesta (es decir, su función agregativa y simbólica, su profundo significado de pertenencia y su respuesta liminal de inversión en las relaciones con el “otro”) encuentran explicación, tanto la persistencia, como el florecer de la fiesta patronal (contrariamente a cualquier profecía de decadencia).

Sin embargo, hablando de las fiestas del santoral católico y del enorme gasto ligado a sus festejos (supuestamente únicamente redistributivo y, por tanto, antitético al sistema capitalista), la siguiente sesión la ocuparé para demostrar que como bien lo dice Bonfil Batalla hablando del caso-límite de Cholula,

*“no existe ninguna oposición fundamental entre el patrón tradicional de gastos y los intereses de circulación monetaria y capitalización que están en la base de la estructura económica de la sociedad global” (1988: 288).*

La fiesta del patrón (y el discurso se aplica también a las otras del santoral católico y a las celebraciones personales como velorios, bodas, bautizos, entre otras) requiere de un fuerte gasto por parte de los mayordomos encargados y de toda la comunidad que participa en su preparación dados los lazos de reciprocidad intercomunitarios que se manifiestan en la prestación de ayuda mutua. Es innegable entonces, el esfuerzo de estas personas, tanto en términos de dinero, como de trabajo. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que la festividad pone en marcha complejos intercambios de recursos entre el campo y la ciudad. Por ejemplo, las fiestas que animan la vida social de San Dionisio del Mar (así como de muchos otros pueblos y ciudades del istmo) ruedan en torno al alcohol cuyo consumo simboliza comunión. Las cervecerías se aprovechan de esta costumbre tradicional para lucrar y entrar en una fuerte competición entre ellas; para poder obtener el monopolio en

una fiesta deben ofrecer un óptimo servicio y ganarse así, la posibilidad de patrocinar el evento. La colaboración entre mayordomos y cervecerías puede generar buenas ganancias para ambos. Dado que cada invitado a la fiesta tiene la obligación de presentarse con un cartón de cerveza como tributo y una limosna, además si en la fiesta participan muchas personas, los mayordomos pueden llegar a obtener un buen avance de cartones que vuelven a revender en la misma o en otras ocasiones. El excesivo consumo de alcohol juega a favor de las grandes cervecerías, pero también de los organizadores de la fiesta. No hay ejemplo más claro para demostrar que en ciertas circunstancias, los intereses locales y los globales se interrelacionan y lo tradicional se moldea respondiendo de manera inédita, tanto a dinámicas internas, como externas.

Una misma tendencia hacia la abertura, pero de signo opuesto, es observable en la remodelación que ha ocurrido en el escalafón religioso del sistema de cargos, hoy en día, efectivamente en dificultad dado el proceso de secularización y el pasaje de la política local del sistema de *"usos y costumbres"* al sistema partidario nacional. El escalafón, tradicionalmente dividido según una estructura de "embudo" (varios puestos en los cargos de menor prestigio, pocos o un solo puesto en los cargos más importantes) ha siempre representado un camino difícil para adquirir prestigio y poder político. La escalada era un proceso lento y respondía a precisas reglas de sucesión de un cargo a otro y de un escalafón al otro; el sistema garantizaba la llegada al poder solamente a hombres maduros, los "ancianos". Actualmente, y por lo menos desde cuando el sistema partidario se ha ido consolidando localmente<sup>21</sup>, el poder más alto, es decir, la Presidencia Municipal, se adquiere a través de elecciones políticas. Por esta razón, para poder ser elegido ya no es necesario pasar por ninguno de los dos escalafones tradicionales (civil y religioso). Por tanto, los cargos religiosos ya no responden a las reglas estrictas del pasado y es siempre más fácil, que personas con poca o ninguna experiencia puedan brincar a un cargo de responsabilidad.

Esta dinamización interna del sistema de cargos revela una situación de crisis, pero también la necesidad de quitar rigidez al sistema abriéndolo a nuevas posibilidades. El proceso de cambio está en camino y los resultados aún son imprevisibles: ¿progresivo desmantelamiento del sistema religioso tradicional o ampliación de los cargos y abertura a los hombres más jóvenes? Aunque sea imposible expresarse a favor de una u otra opción es, empero, posible decir que el prestigio que los encargados de la Iglesia y

<sup>21</sup> Para conocer más de cerca la historia política de San Dionisio del Mar, véase Ezequiel Toledo (2009). Según el autor, los acontecimientos políticos en San Dionisio se han caracterizado por luchas partidarias y cacicazgo. El período de auge del cacicazgo se ha dado entre los años cuarenta y sesenta del siglo XX.

de la sociedad católica<sup>22</sup> siguen teniendo dadas sus altas responsabilidades (el cuidado del santoral protector de la comunidad y la administración de la lista de los candidatos a la todavía anhelada mayordomía del santo patrón) difícilmente podrá extinguirse de aquí a la brevedad. Es verosímil pensar que el mundo católico indígena revele una vez más, como en otras, a lo largo de una historia de dominación y tentativos de inculturación, una capacidad de adaptación y reformulación extraordinaria.

En general, es posible concluir que la transformación religiosa que ha ocurrido en San Dionisio del Mar es un fenómeno ciertamente ligado a la (post)modernidad, pero no explicable únicamente como derrumbe del catolicismo local a favor de las incursiones exógenas de los nuevos movimientos religiosos. Tampoco es correcto presentar el catolicismo como resto de un pasado tradicional destinado a la muerte y al protestantismo como vehículo de enriquecimiento y pasaporte para la modernidad. La propuesta de este artículo es la de interpretar el hecho religioso como altamente receptivo y sensible a las fuerzas sociales en campo (a menudo antagónicas), pero también como dinámico *generador* de nuevos discursos, prácticas, sincretismos y estrategias de acción. Es necesario abandonar una visión dicotómica del fenómeno religioso que lo clasifica alternativamente como conservador de una supuesta tradición inoxidable destinada a resistir inalterada o sucumbir bajo ataques foráneos o como *instrumentum regni* o fuerza de dominio.

## Las nuevas alternativas religiosas y su estrategia *glocal*

La diversidad religiosa y el pluralismo cristiano que está caracterizando el campo religioso en México y en el área Huave hacen inevitable el análisis de las crecientes nuevas alternativas religiosas y de sus extraordinarios puntos de fuerza. En efecto, las iglesias protestantes –de denominación histórica, evangélica, pentecostés, bíblica no evangélica– han sido capaces de instalarse de manera capilar en el territorio.

De su acción estratégica sobresalen dos elementos característicos, la ecumenicidad y la capacidad de ser receptoras de las demandas vernáculas. Estos factores son indispensables para poder entender la fuerza de los movimientos evangélicos (sobre todo pentecostales) y su plasticidad. Éstos han podido extenderse masivamente en contextos muy diferentes (urbe y campo, sociedad mestiza e indígena, norte y sur, clase media y obrera o campesina) para llevar adelante dos directrices, localización y globalización.

---

<sup>22</sup> Órgano del escalafón religioso formado por tres personas encargadas.

Por ésta razón, los evangélicos destacan por ser “un ejemplo de construcción macrosistémica interdenominacional” (Masferrer Kan, 2009: 181) dotado de un “aspecto novedoso”, es decir, la capacidad

*“para construir una macroidentidad que les permite aglutinarse frente a los otros y actuar coordinadamente, sin prescindir de sus profundas diferencias denominacionales, doctrinales y teológicas” (Ibíd.: 180-181).*

Muchas de las congregaciones presentes localmente son emanación de Iglesias nacionales o transnacionales que trabajan a nivel distrital, regional, nacional e internacional. En la mayoría de los casos son administradas por un pastor. El pastor puede ser foráneo o nativo de la comunidad y está rodeado por un grupo de feligreses y por una “equipe sacerdotal” (Ibíd.: 177) formada exclusivamente por gente local. Esta equipe es un recurso y una fuente de riqueza extraordinaria para la congregación y la iglesia de pertenencia, porque representa el *corpus* de la comunidad evangélica y la estructura de la misma; además, garantiza el arraigamiento de la misión en el territorio. La equipe sacerdotal se distribuye en grupos de acción y en cargos de menor o mayor prestigio, generalmente accesibles a todos (sin distinción de género, edad, grado de escolaridad) a partir de algunas características básicas: el compromiso, la dedicación a la vida religiosa y el carisma. En consecuencia, el liderazgo se caracteriza por una fuerte “espontaneidad”, ya que sobre todo en el ámbito pentecostés, no debe seguir obligatoriamente un *iter* de formación altamente estructurado.

La elevada participación a la equipe sacerdotal es el punto de fuerza de las iglesias evangélicas que gracias al arraigamiento local, logran expandirse y atraer nuevos conversos. Sin embargo, se ha dicho que la relativa facilidad con la cual es posible asumir cargos y desarrollar posiciones de liderazgo, incentivaría formas de dispersión y de inestabilidad (Bowen, 1996) que provocarían continuas escisiones bajo iniciativa de figuras locales deseosas de fundar y gestionar su propia misión. Esta observación efectivamente es real, pero la inestabilidad no debe ser leída necesariamente como punto débil de las iglesias evangélicas; al contrario, en la mayoría de los casos, las escisiones determinan el surgimiento de una nueva misión, la distribución capilar del protestantismo en el territorio (lo cual garantiza la cercanía entre Iglesia y comunidad) y permiten el mantenimiento de un carácter familiar y grupal (basado sobre vínculos de solidaridad) sin que se ocasione dispersión y lejanía entre la base y el pastor. Esta particular cercanía entre pastores y feligreses protestantes, en contraste con la realidad católica, ha sido remarcada, datos a la mano, por un artículo del periódico *La Jornada*:

*“Números, analizados junto con los del censo 2010, evidencian que las minorías religiosas tienen en su favor diversos indicadores. En números redondos hay en México 21 mil sacerdotes católicos y 40 mil pastores y pastoras protestantes/evangélicos. Es decir, a cada sacerdote le corresponden 4 mil 425 feligreses; mientras que cada pastor(a) tiene a su cargo 210 personas. Si sumamos los protestantes/evangélicos con los adventistas del séptimo día, mormones y testigos de Jehová (que el censo llama denominaciones bíblicas diferentes de las evangélicas), entonces cada ministro religioso cuida de 273 personas” (Martínez García, 2011).*

En consecuencia, la ampliación de las oportunidades de ejercer un liderazgo con el respaldo de grandes instituciones logra realizar las expectativas de participación de un creciente número de hombres y mujeres que además, se insertan en redes de solidaridad que trascienden el pueblo y se ligan a otras congregaciones del territorio. Difusión en redes, arraigamiento, accesibilidad, incentivación a la participación de los feligreses, buenas perspectivas de movilidad social son, acorde a mi investigación, los factores principales que vienen produciendo el éxito del protestantismo en el territorio mexicano e indígena también. Esta estrategia *glocal* demuestra la extraordinaria capacidad que las nuevas alternativas religiosas tienen de comprender, de estar al paso y traducir concretamente la inédita dialéctica entre individualidad y búsqueda de pertenencia grupal que caracteriza al mundo actual.

## Conclusiones

La interpretación del cambio religioso en el México indígena frecuentemente ha considerado al catolicismo como una religión e institución socio-cultural en derrumbe, destinada a extinguirse bajo la creciente secularización o según una revisión posterior, bajo la difusión del protestantismo. Dicho en palabras más tajantes:

*“In Mexico and Central America, Protestantism is prying loose economic and religious traditionalism and sending it downstream into the river of history” (Dow, 2005: 842).*

En particular, lo que se considera es una crisis irreversible en el sistema de cargos, de fiestas y de prácticas comunitarias tradicionales basadas en lógicas de intercambio y reciprocidad. Según esta visión, son las presiones económicas del mundo globalizado y capitalista las que estarían abriendo

el paso a las nuevas iglesias evangélicas, portadoras de una ideología de corte individual.

Aunque reconozca que el cambio político, social y económico acelerado de los últimos decenios represente un reto sin precedentes a la cohesión social interna de las comunidades indígenas y al sistema religioso tradicional, creo que el pluralismo del campo religioso debe ser interpretado a partir de nuevos enfoques capaces de ir más allá de las consolidadas categorías binarias utilizadas hasta hoy: tradición y modernidad, local y global, cerrado y abierto. Lo que he intentado hacer en el espacio de este artículo fue demostrar los siguientes puntos: (1) en las comunidades indígenas se está dando, tanto un proceso de secularización, como un proceso de diversificación religiosa, por tanto, los dos no se excluyen mutuamente; (2) la profunda reformulación del campo religioso indígena está ocurriendo siguiendo caminos inéditos, tanto en el ámbito del catolicismo étnico, como en el protestantismo; (3) la religiosidad y las prácticas católicas no son intrínsecamente e irreduciblemente opuestas a la circulación monetaria. Es obvio que el catolicismo indígena actual y futuro tiene y tendrá un rostro muy diferente al pasado; sin embargo, la nostalgia de lo "tradicional" y el "auténtico" a menudo es más un sentimiento de los académicos que de las mismas comunidades indígenas; (4) los varios movimientos internos del heterogéneo mundo protestante son capaces de expandirse, porque llevan adelante dos directrices: un mensaje universal de salvación y una adaptación altamente vernácula de la misión. Estas dos acciones, aparentemente tan opuestas, son las que permiten la construcción de una macroidentidad capaz de presentarse unida y compacta frente al mundo y la adaptación plástica a las específicas realidades locales. Así mismo, las Iglesias se articulan en congregaciones que surgen a partir de una particular sinergia entre los misioneros y los conversos. Indígenas locales e Iglesias (a menudo instituciones transnacionales) ponen en juego sus propias motivaciones/intereses y trayectorias de vida en la construcción de las congregaciones.

A partir de esta visión que restituye *agency* a las poblaciones indígenas (sin olvidar la desigualdad de poder que constituye las relaciones sociales) he tratado de profundizar un debate ya extremadamente complejo, auspiciando que a los pueblos indígenas, se les reconozca su fuerte resistencia y dinamismo socio-cultural y al hecho religioso, su carácter innovador, hibridador y generador de nuevas cosmovisiones y prácticas. Este debido reconocimiento no puede más que determinar una revisión y potenciación de los mismos estudios socio-antropológicos; en las palabras de Antonino Colajanni (1998):

*“la fragmentación, la multidimensionalidad y la multifuncionalidad, la relativa ‘de-localización’, y el nacimiento de estrategias múltiples y diferenciadas de acción social de las poblaciones indígenas, en su difícil diálogo con las sociedades más amplias de las cuales son parte, más que reducir la posibilidad de investigación y análisis de las disciplinas antropológicas, pueden al contrario potenciar sus capacidades” (Colajanni, 1998: 15)<sup>23</sup>.*

## Bibliografía

- ANNIS, Sheldon. (1987). *God and production in a Guatemalan town*. Austin: University of Texas Press.
- APPADURAI, Arjun. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- BARABAS, Alicia & BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (2010). *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*. México: Secretaria de Cultura Gobierno del Estado de Oaxaca.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: INI/Siglo Veintiuno Editores.
- BASTIAN, Jean-Pierre. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1988). *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- BOWEN, Kurt. (1996). *Evangelism and apostasy: The evolution and impact of Evangelicals in modern Mexico*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- CHANCE, John & TAYLOR, William. (1985). "Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy". En: *American Ethnologist*, No. 1, Vol. 12. Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association.
- COLAJANNI, Antonino. (1998). *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*. Roma: Meltemi Editore.
- CUTURI, Flavia. (2003). *Juan Olivares: un pescatore scrittore del Messico indigeno*. Roma: Meltemi Editore.
- DOW, James. (2005). "The expansion of Protestantism in Mexico: An anthropological view". En: *Anthropological Quarterly*, No. 4, Vol. 78. The George Washington University Institute for Ethnographic Research.
- DOW, James & SANDSTROM, Alan (coords.). (2001). *Holy saints and fiery preachers: The anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Westport: Praeger Publishers.
- FREY, Hans. (1982). *La jerarquía político-eclesiástica y la mayordomía en San Dionisio del Mar, Oaxaca*. Oaxaca: Universidad Autónoma "Benito Juárez".
- GROSS, Toomas. (2003). "Protestantism and modernity: The implications of religious change in contemporary rural Oaxaca". En: *Sociology of Religion*, No. 4, Vol. 64. Oxford University Press.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. (2001). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- HUNNINGTON, Samuel. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of the world order*. New York: Simon and Schuster.

---

<sup>23</sup> Traducción por parte de la autora.

- LYOTARD, Jean-François. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Carlos. (2011, Marzo 9). "El censo y la diversificación religiosa". En: <http://www.jornada.unam.mx/2011/03/09/opinion/027a1pol> [Marzo 14 de 2012].
- MASFERRER KAN, Elio. (2009). *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Buenos Aires: Libros de Araucaria.
- MILLÁN, Saúl. (2004). *La costumbre amenazada. Procesos de transformación religiosa en el Istmo de Tehuantepec*. México: INAH.
- MONTES GARCÍA, Olga. (1997). "Movimientos religiosos en Oaxaca: sus características". En: *Religiones y Sociedad*. Vol. 1.
- MONTESI, Laura. (2011). "Aleluya! Gloria a Dios" *Conversioni nella terra della Costumbre. Trasformazioni e continuità nel campo religioso Huave (Messico)*. Tesis de posgrado para optar al título de Antropólogo. Facultad de Letras y Filosofía, Universidad de Siena. Siena, Italia.
- NUTINI, Hugo. (2000). "Native Evangelism in Central Mexico". En: *Ethnology*, No. 1, Vol. 39. University of Pittsburgh.
- TOLEDO, Ezequiel. (2009). "Articulación del espacio y redes de poder: la interacción entre mareños y zapotecos en el oriente del Istmo de Tehuantepec, San Dionisio y San Francisco del Mar". Ponencia presentada al 53° Congreso Internacional de Americanistas en México, D.F. 21 de Julio de 2009.
- WEBER, Max. (2003 [1905]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.