

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS
SOCIALES**

SEDE ACADÉMICA DE MÉXICO

MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES

***UNA REPRESENTACIÓN DE LO INDIO DESDE EL DISCURSO
DEL OBISPO SAMUEL RUIZ GARCÍA, SAN CRISTÓBAL DE LAS
CASAS, CHIAPAS: 1959-2004.***

PRESENTA: ***ELOY MOSQUEDA TAPIA***

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN CIENCIAS
SOCIALES

XV Promoción 2004-2006 de la Maestria en Ciencias Sociales

DIRECTOR DE TESIS: DR. ROBERTO BLANCARTE PIMENTEL

MÉXICO, D. F., JULIO 2006.

POSGRADO REALIZADO CON EL FINANCIAMIENTO
DE CONACYT



70013
70013

AGRADECIMIENTOS

A mis padres...

juventina y Antonio.

Por su apoyo incondicional...

ustedes son mi orgullo y mi ejemplo de vida, ¡los amo mucho!

A mis hermanas y sobrino (el recién llegado)...

Maribel

Cristina

Adriana

Isabel

Gabriela y

Miguel Guadalupe.

Por su gentileza, cariño y apoyo...

gracias por esos momentos donde crecimos juntos.

A mi amada Carmen, compañera de mi vida...

A mis abuelos...

Graciana (†)

Santiago (†)

Isabel (†) y

Félix

**Por su cariño, sabiduría e invaluable presencia...
los tengo siempre presentes en mi corazón.**

A mi tía Pachi (†), con mucho cariño.

A mis amigas y amigos...

Por su amor, ejemplo, consejo y crítica.

A mis profesores...

Por su crítica, formación y apoyo...

**Con especial reconocimiento a mi
director de tesis y lectores:**

Roberto, Cecilia, José Luis y Rodolfo.

A la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales México.

INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO I. LA IGLESIA CATÓLICA Y SU RELACIÓN CON EL OTRO.....	11
INTRODUCCIÓN.....	11
1. IDEOLOGÍA Y UTOPIA: UNA DISERTACIÓN TEÓRICA.....	15
2. LA ALTERIDAD EN OCCIDENTE Y LA LUCHA POR LA IDENTIDAD.....	28
3. LA RELACIÓN ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS INDÍGENAS DURANTE LA COLONIA.....	37
4. SANTO DOMINGO, LA NUEVA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA.....	50
a) <i>La posición del Papa Juan Pablo II respecto a los pueblos indígenas de América Latina.</i>	51
b) <i>La posición de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) con respecto a los pueblos indígenas de la región latinoamericana.</i>	52
5. LA REPRESENTACIÓN DE LO INDIO EN EL IMAGINARIO DE LA SOCIEDAD MEXICANA. EL INDIGENISMO MODERNO Y SU CRISIS.....	57
CAPÍTULO II. LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS: 1959-2000.....	70
INTRODUCCIÓN.....	70
1. CONTEXTO HISTÓRICO, POLÍTICO, ECONÓMICO Y SOCIAL.....	72
a) <i>Antecedentes.</i>	72
b) <i>El periodo posrevolucionario (1940-1974).</i>	81
c) <i>El Congreso Indígena (octubre de 1974).</i>	87
d) <i>Crisis agrícola (1970-1980).</i>	91
e) <i>La crisis del café, 1979.</i>	93
f) <i>Formación de la Unión de Uniones.</i>	93
g) <i>El surgimiento del EZLN.</i>	102
h) <i>Los noventa. Nueva crisis del campo y el surgimiento del EZLN.</i>	104
2. LA PLURALIDAD RELIGIOSA EN CHIAPAS.....	111
CAPÍTULO III. LOS DISCURSOS DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS: LA UTOPIA Y LA REPRESENTACIÓN DE LA IDENTIDAD DE LO INDIO.....	119
INTRODUCCIÓN.....	119
1. EL OBISPO: DON SAMUEL RUIZ, UNA BREVE BIOGRAFÍA.....	121
a) <i>Los orígenes.</i>	123
b) <i>El Concilio Vaticano II.</i>	128
c) <i>Melgar y Medellín, 1968.</i>	130
d) <i>La formación de la Iglesia autóctona y el acompañamiento de las luchas campesino indígenas en Chiapas.</i>	132
e) <i>Los refugiados guatemaltecos y la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.</i>	136
f) <i>El EZLN.</i>	138
g) <i>El surgimiento del EZLN.</i>	140
2. LOS DISCURSOS DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS: EN TORNO A LA IDENTIDAD INDÍGENA.....	142
a) <i>El periodo del preconcilio, 1960-1963.</i>	143
b) <i>La época del Concilio y de Medellín, 1963-1968.</i>	149
c) <i>El acompañamiento de la diócesis a los pueblos indígenas en sus luchas sociales, 1975-1991.</i>	153
d) <i>La represión de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1992 a 1993.</i>	159
e) <i>La intermediación del conflicto, 1994-1999.</i>	164
f) <i>La renuncia a la diócesis, 2000-2006.</i>	169
CONCLUSIONES.....	172
BIBLIOGRAFÍA.....	176

INTRODUCCIÓN

La presente investigación surge de la inquietud por estudiar lo que existe detrás de un caso que atrapó poderosamente la atención de la sociedad mexicana y que aún cuando su relevancia parece menguar en los medios, consideramos que es un punto de inflexión entre lo que fue nuestra sociedad antes y después de que dicho fenómeno irrumpiera en la luz pública. Nos referimos al levantamiento armado conformado por varios grupos indígenas en el sureste del país, bajo el nombre del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el 1 de enero de 1994 con la declaración de guerra al Ejército Mexicano, pretendiendo derrocar al gobierno de Carlos Salinas de Gortari.

Sus demandas se resumían en las cuestiones más básicas para la vida digna de cualquier persona: “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”¹, lo cual resultaba más sorprendente tras su afirmación tajante de no perseguir la toma del poder, como parte de sus objetivos de lucha armada. La conmoción fue tremenda para una sociedad que veía lejana la posibilidad de un levantamiento armado a finales del siglo XX, sobre todo por la supuesta modernización económica que se estaba realizando bajo las directrices de la ideología neoliberal, cuyo principal símbolo lo era la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), el cual era promovido desde las altas esferas del poder político como la panacea para los grandes problemas sociales existentes en el país.

México era visto como un ejemplo a seguir para América Latina y como el socio comercial de la superpotencia planetaria, lo cual se pensaba que beneficiaría al país, atrayendo las inversiones por las ventajas estratégicas que le brindaba este tratado, lo cual impulsaría fuertemente la economía, sacándola finalmente de la condición de subdesarrollo.

¹ Comandancia General del EZLN, 1 de enero de 1994, consultar la página de internet: www.ezln.org/ezln940101-esp.html.

Ha pasado más de una década y los beneficios del tratado comercial no se han dejado sentir en el país, lo que prolifera es la agudización de la desigualdad social, frente a una creciente y escandalosa concentración de la riqueza, alimentada por el desempleo y la pobreza en todos los rincones del país. El conflicto desatado por el levantamiento armado de los indígenas chiapanecos, no ha sido resuelto, y al contrario, se le ha abandonado en medio de una tregua tensa que está provocando grandes estragos en la vida social del estado y del país.

En el contraste de dos fenómenos que coinciden en el tiempo, uno anunciando la venida de un nuevo orden social, a partir de la implementación de medidas económicas neoliberales que tanto prometieron en beneficio de un pueblo cada vez más castigado en sus niveles de vida; y por otra parte, un movimiento conformado por los sectores más olvidados y excluidos de la sociedad mexicana desde hace siglos, que se presenta ante nosotros para recordarnos de su existencia desde uno de los estados más pobres del país, el que lanza su desafío a este nuevo orden que representa el TLCAN, buscando oponer uno alternativo que nunca es totalmente presentado, que siempre queda en meras consignas, pero que quieren que sea de signo muy distinto al promovido por los gobiernos priístas desde los ochenta. Y continuado por el panista hasta hoy día.

La irrupción del EZLN y de los indígenas que conforman sus filas, han dejado pasmados a los intelectuales del país y de varias partes del mundo, quienes se dieron inmediatamente a la tarea de explicar las causas de un alzamiento armado indígena. Mucho se ha escrito sobre el asunto, ante lo cual una investigación más parecería que no podría aportar algo sustantivo a lo que ya se ha dicho en otras partes, sin embargo pensamos que nunca es suficiente, que fenómenos tan complejos e importantes no pueden dejar de ser estudiados y analizados una y otra vez, por la mirada curiosa de quienes deseamos saber y sobre todo, entender lo que pasó en aquel rincón de México, que sigue presente en el imaginario colectivo, tanto de nacionales como en el plano internacional.

Esta investigación busca pues traer una vez más ese tema, esos acontecimientos, esos hechos que tanto conmocionaron nuestra visión del país y de nosotros mismos, buscado

encontrar una nueva pista, un nuevo camino inexplorado todavía. Este es el impulso que nos llevó a realizar esta investigación.

Uno de los caminos para comprender el fenómeno del neozapatismo, es dar cuenta de la manera en cómo fue posible que se diera en Chiapas y no en otras regiones del país. Que en esa época compartían penosamente, características o condiciones similares a las presentadas por aquella región. Ante la pregunta comprometedora sobre: ¿qué factores favorecieron la formación del EZLN en Chiapas y no en otros lugares? Uno corre el riesgo de quedarse en la parálisis total, ante la infinidad de factores que contribuyeron y se contrapusieron a la emergencia de ese fenómeno. Sin embargo, oficio el nuestro tan lleno de incertidumbres, nos exige una respuesta, que vaya más allá de la facilidad de una vaga impresión sobre la situación social o sobre la intervención de agentes externos a la región.

En este sentido quisimos poner a prueba una explicación que se ha ofrecido para dar cuenta del surgimiento de un ejército rebelde en el sureste mexicano, la cual se formula en torno a la labor de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, donde la figura del obispo Samuel Ruiz García es importante, y que implica una compleja y lenta formación de un sujeto social en la región. Es una pista que se dirige por el camino de labor evangelizadora diocesana y termina en la irrupción armada de las comunidades indígenas en la escena política de México a mediados de la década de los noventa.

De lo que se trata es de la articulación entre un proyecto eclesial, impulsado por el obispo Samuel Ruiz desde el intento de la Iglesia católica por recuperar su papel fundamental dentro de las distintas sociedades contemporáneas, a partir de un proceso que denominan como la Nueva Evangelización, que tiene por objeto de la tarea misional a la gran diversidad de culturas que no están plenamente incluidas en el seno de Iglesia católica y de su proyecto de salvación.

Estamos ante el tema de la relación de Occidente con las demás culturas, en el terreno de las creencias religiosas. Si bien la iglesia católica y el cristianismo no pueden ser identificados plenamente con la cultura Occidental, si consideramos que han corrido por mucho tiempo sobre los mismos causes y se han entrelazado profundamente, por lo que aquí los trataremos como representantes de la cultura Occidental. En esta relación los

mundos culturales no Occidentales, que no han podido ser incorporados dentro de la Iglesia católica, debido a la insensibilidad y olvido de este tema, que demostró durante mucho tiempo², hasta antes del Concilio Vaticano II, en los años sesenta del siglo XX.

Dicha relación entra en una nueva tesitura, cuando el Concilio II declara como una de las tres grandes prioridades de la Iglesia católica: la inculturación del evangelio, en todas las culturas que se encuentran ajenas al mismo. En esta nueva evangelización se presupone la existencia del mismo mensaje divino en cada una de las culturas existentes, el cual está a la espera de ser descubierto bajo la idiosincrasia de cada cultura. Este proyecto es el que Samuel Ruiz recoge e intenta implementar en su diócesis, con la ayuda del equipo pastoral que surge entre las mismas comunidades indígenas, que se encuentran dentro del territorio diocesano. La peculiaridad de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, es que está fuertemente marcada por la pluralidad étnica, porque así lo quiso el mismo Ruiz, lo cual representa para éste diferentes cosas a lo largo de su estadía al frente de ese cargo.

En la evolución de ese proyecto, en la interacción entre la Iglesia católica, representada por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, con los pueblos indígenas de origen maya en la zona, encontramos pues el surgimiento de un sujeto social indígena, que emerge desde el rompimiento con el orden social que le mantenía fuera de la escena política y en el sótano de la vida social en general. Este es el corazón de nuestro problema: explicar la emergencia de un sujeto social indígena en la región de la diócesis, a partir de la interacción entre la Iglesia diocesana y los pueblos indígenas. Si bien estamos conscientes de que este proceso va más allá de esta esquematización del asunto, defendemos la idea de que el proyecto de inculturación del evangelio promovido por la diócesis fue uno de los factores

² Jan de Vos afirma para el caso específico del altiplano chiapaneco y guatemalteco, que fue en los años de 1860-1870, cuando la Iglesia católica: abandona relativamente la zona, tras la expulsión que sufrieron sus miembros por el triunfo de los liberales. Lo que dejó un vacío eclesiástico importante que fue llenado con las actividades de las mismas comunidades, organizando su propia vida religiosa a través de la adopción de la cofradía, la cual derivaría en el surgimiento de lo que los antropólogos denominarían “el sistema de cargos”, ya en el siglo XX. Las comunidades mayas permanecerían de esta forma hasta “la década de 1940 cuando la Iglesia católica y la presbiteriana hicieron su aparición en los altiplanos de Chiapas y Guatemala”, combatiendo “el costumbre” indígena, es decir ese sistema de cargos que reflejaba su religiosidad. Véase Jan de Vos, “de la costumbre colonial a los credos modernos: el proceso de mutación religiosa entre los mayas de Chiapas y Guatemala en Rejina, Leticia. Los retos de la etnicidad... pp. 199-214

fundamentales que apoyaron a los indígenas para la formación de un sujeto social tan fuerte, que les permitió levantar un ejército en contra del gobierno federal.

Este fenómeno lo tratamos a partir del marco que nos definen dos conceptos fuerte mente relacionados, los que nos permiten dar cuenta (aunque sea de una manera parcial) de la conservación y la transformación de un orden social, a través de la dimensión imaginaria o simbólica de la realidad social. Nos referimos a los conceptos de ideología y utopía. Con ellos pretendemos avanzar en la comprensión del complejo fenómeno que pretendemos mostrar.

En pocas palabras, partimos del supuesto de que la emergencia de una gran sujeto social, del cual se deriva el EZLN, tiene como principio la formación de una identidad colectiva que permita el rompimiento (momento utópico) de las relaciones sociales que condicionan y dirigen la vida de ese sector social, y que esto sólo es posible cuando se libra una lucha no en el terreno de la política, sino en la antesala de esta, en el terreno simbólico, se lucha por la definición de la realidad social y de la identidad misma³.

Partimos del supuesto de que toda acción social, entendida como unidad básica de la sociedad, está constituida fundamentalmente por una elaboración simbólica de la misma, es decir, la acción social como pura practica desligada de toda mediación simbólica no existe. Característica que se hace extensiva a todo el orden social. Por lo que la modificación de las acciones sociales hasta las instituciones más complejas, pasa necesariamente por la modificación de las pautas simbólicas que las sustentan.

De esta manera suponemos que la formación de un sujeto social indígena en Chiapas, tuvo como precedente la modificación de las pautas simbólicas que sustentaban la representación que se hacían de si mismos los pueblos indígenas y del lugar que ocupaban en la sociedad chiapaneca y mexicana, para ponerlas en tela de juicio y elaborar otras que

³En este tema seguimos a Gilberto Giménez quien considera que la formación de una identidad, ya sea a partir de la auto afirmación o la asignación por terceros, "depende de la correlación de fuerzas entre los grupos o actores sociales en contacto.[...] solo los que disponen de autoridad legítima, es decir en la autoridad que confiere el poder, pueden imponer la definición de si mismos y la de los demás." p. 55
Giménez, Gilberto. "Identidades étnicas: estado de la cuestión" en Reina Leticia (coord.). Los retos de la etnicidad en los estados nación del siglo XXI, México, D.F., 2000, CIESAS-INI- Porrúa, pp. 45-70

les permitieran emprender una acción colectiva que modificara la posición social que ocupaban en el orden social establecido.

En este proceso complejo, llevado a cabo por los pueblos indígenas, estuvo presente la Iglesia católica a través de la diócesis, la cual pudo coadyuvar en este proceso, a través de la rica fuente de símbolos religiosos que administra, los que pudieron ser puestos a disposición de los indígenas para que reelaboraran su identidad en búsqueda de una transformación de sus deplorables condiciones de vida.

Debemos dejar en claro que no perseguimos en esta investigación atacar las múltiples dimensiones del problema que venimos planteando, sino que nos concentraremos en esta ocasión en la manera en cómo pudo la Iglesia católica influir en este proceso, con todas las limitaciones que ello implica, dado que dejaremos de lado el tema que central de la identidad indígena a partir de la palabra de los mismos indígenas. Sin embargo desarrollaremos un tema un tema adyacente a este, como lo es el caso de la representación de la identidad de los indígenas desde el discurso de la diócesis, encabezada por el obispo Samuel Ruiz García, como parte del proceso de intervención de la Iglesia católica en la transformación de la identidad indígena en la región.

Sin embargo estamos concientes de que el discurso de la diócesis es demasiado amplio y en gran parte inaccesible, debido a que no se dejó constancia de él a través de algún medio escrito. Es por esta razón que nos vemos obligados por motivos de tiempo y ascequibilidad a realizar esta investigación recurriendo solamente a los discursos del obispo de San Cristóbal de las Casas, durante un poco más allá del periodo que abarca la formación del sujeto social. Desde 1959 hasta 2004, mismo que trasciende el obispado de Samuel Ruiz., que solo llegó hasta el año 2000.

No pretendemos que el obispo sea quien dirija de manera total la acción y el pensamiento dentro de su diócesis, nada más alejado de la realidad, reconocemos la existencia de una pluralidad de actores sociales que conforman la diócesis y que gozan de una gran autonomía en su acción, pensamiento y discurso, con respecto a otra pluralidad: los grupos indígenas. Sin embargo esto no impide que nos concentremos por las limitantes propias de esta investigación, en la figura del obispo Samuel Ruiz., una vez hecha esta advertencia, y

que tratemos la representación que este realiza de los indígenas, con una muestra de la representación de toda la diócesis.

Lo anterior debido a que consideramos inclusive los discursos de don Samuel Ruiz. no son simplemente producto de un sujeto aislado, si no que también deben ser concebidos como producto de una compleja red de relaciones sociales que conforman a la diócesis Samuel Ruiz no se encuentra a salvo de la influencia de los distintos actores sociales que constituyen la diócesis, si no que esta en permanente interacción y negociación de los elementos simbólicos, que definen su representación del mundo, de si mismo y de los otros. Por lo que su misma representación de los indígenas esta cruzada y condicionada fuertemente por la vida socio religiosa de la diócesis, por lo que no solo expresa una visión, sino el resultado de esta interacción, aun que desde una posición social especifica.

Es decir, aquí buscaremos dar cuenta de la evolución que ha tenido la representación de la identidad indígena en el pensamiento del obispo de San Cristóbal de Las Casas, como una pista que nos puede dar cuenta del fenómeno de transformación de la identidad propiamente hablando de los indígenas en la región y con ello, de la formación de un sujeto social.

Por lo tanto a la pregunta expresa sobre la participación de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en este proceso, considerando que la práctica pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, se inserta en el resurgimiento de la preocupación⁴ por la relación de la Iglesia católica con las culturas indígenas, a partir de la segunda mitad del siglo XX. Sostenemos que el discurso que acompañó a la labor pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en el periodo del obispado de don Samuel Ruiz, se articuló paulatinamente en forma de una utopía (tras el proyecto de inculturación del evangelio) es decir, como un elemento que cuestionaba el orden social chiapaneco, porque implicaba una

⁴ Este renovado interés por los pueblos indígenas de América vería su mas clara muestra en la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana en Santo Domingo, 1992, aunque sus antecedentes pueden rastrearse desde el Concilio Vaticano II, del cual Samuel Ruiz formo parte. De esta manera, la práctica pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas debe considerarse como una realización concreta del proyecto de la Nueva Evangelización, que ya en Santo Domingo tendría una clara definición en voz del Papa Juan Pablo II. Éste en su mensaje inaugural de la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana en Santo Domingo, 1992, define la Nueva Evangelización como un proceso de inculturación, entendida como la transformación de los "diversos núcleos culturales" a través de los valores cristianos, haciendo con esto posible el establecimiento de una "cultura cristiana".

visión del mundo opuesta a la dominación cultural, política, social y económica, de los pueblos indígenas. Este discurso tuvo como uno de sus principales componentes la representación de lo indígena, es decir la formación de una representación de una posible nueva identidad indígena⁵, lo que definiría la relación que se estableció entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas de la región.

Por lo que nos proponemos dar cuenta en esta investigación de la dimensión utópica del discurso de la diócesis, a través de los discursos pronunciados por el obispo Samuel Ruiz García, donde rastreamos la representación que éste haga de la identidad indígena, como una posible fuente de elementos simbólicos utilizados por los indígenas para tal transformación.

Pensamos que la relevancia de este trabajo consiste precisamente en adentrarse en un tema que ha sido mencionado en repetidas ocasiones pero del cual no se ha profundizado lo suficiente⁶, y que no sólo podría servir para conocer la manera en cómo un proceso específico de transformación social tiene lugar, sino para comprender de manera más amplia otras transformaciones, en diferentes contextos históricos. Aunque debemos admitir que este trabajo en sí, tan solo representa una aproximación al problema, y por lo tanto, debe tenerse en esa estima.

Para cumplir con estos objetivos expondremos en el primer capítulo algunos elementos teóricos dentro de los cuales aremos la interpretación de los discurso del obispo de San Cristóbal de las Casas, como lo son la ideología, la utopía y la alteridad. Posterior mente en el mismo capítulo realizaremos una revisión histórica de la relación entre la Iglesia católica y los pueblo indígenas, concentrándonos en dos momentos, en la colonia y en la segunda mitad del siglo XX. Para cerrar desarrollaremos un tema que es imprescindible y mismo que nos permitirá contrastar con la visión que hace el obispo de los indígenas, nos referimos a la representación hecha por el Estado mexicano, misma que consideramos predominante en la sociedad mexicana y por lo tanto, la que permite la reproducción de las

⁵ Misma que suponemos que sirvió como sustento a la formación de la rebelión del EZLN.

⁶ Una excepción podría constituir la obra de Ríos Figueroa Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*. Ensayos 2; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, 2002. 275 p.

relaciones sociales de explotación y dominación como otros grupos sociales, nos referimos al indigenismo moderno.

El segundo capítulo tiene como propósito brindarnos un marco histórico en el cual podamos realizar la interpretación de los discursos del obispo, consideramos que este proceso hermenéutico requiere de situar los discursos en el contexto en que se producen por poder dar cuenta del sentido o significado que tuvieron. Sin embargo sostenemos que no existe algo parecido a lo que se denomina “el” sentido de un texto concebido como aquel sentido originario que el autor quiso darle, si no que creemos que este siempre está condicionado por el contexto y el lector desde donde se realiza su interpretación por lo que no hay un sentido, si no una multiplicidad de sentidos. Nosotros buscaremos exponer solo uno de los tantos posibles.

El tercer capítulo nos acercará a la biografía de Samuel Ruiz, como otro elemento importante para comprender el sentido de sus discursos. Los cuales serán analizados en la segunda parte de este capítulo realizando algunas divisiones de los documentos a partir de periodos marcados por eventos importantes en la vida de la diócesis.

CAPÍTULO I. LA IGLESIA CATÓLICA Y SU RELACIÓN CON EL OTRO.

INTRODUCCIÓN.

El tema de este trabajo es la relación que ha sostenido Occidente con el *Otro*, y más específicamente de aquella parte de Occidente denominada como Iglesia católica, con los pueblos indígenas, en una región de México, ubicada en lo que hoy es el estado de Chiapas. Nuestro interés en este capítulo se refiere a varios temas que nos servirán como elementos teóricos e históricos, a partir de los cuales buscaremos comprender esa relación, poniendo de manifiesto la manera en cómo se articula en el tiempo una representación de la identidad del *Otro*, del indígena chiapaneco, en los discursos del obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz García.

Sostenemos que esta empresa necesita de algunos elementos previos al análisis de los discursos del obispo, como es el elemento contextual que en el presente capítulo se expondrá en torno a tres grandes ejes; el primero a nivel teórico, donde se desarrollan brevemente dos temas que si bien a primera vista parecen lejanos, su articulación nos permitirá establecer el marco teórico desde el cual buscaremos encontrar el sentido de los discursos de don Samuel Ruiz, en referencia a la identidad del indígena y su situación histórico-salvífica.

En un primer momento nos interesa desatar una discusión sobre los conceptos de la ideología y la utopía, dado que nos permitirán dar cuenta de la manera en cómo se estructuran y transforman los órdenes sociales. Partimos del supuesto ricærdiano de considerar que toda relación y más concretamente, toda acción social, tiene su fundamento en una estructura simbólica que le permite integrarse en el mundo socialmente construido, o promover la transformación de éste.

En segundo lugar, daremos cuenta del tipo de relación que se establece en Occidente con el *Otro*, como uno de los fundamentos para entender la conformación de la identidad del hombre occidental, y con ello un punto importantísimo para la construcción de un nuevo orden social; articulado a partir de la relación básica entre no-indio y el indio, como lo fue el caso de la conquista y colonización de lo que hoy son los pueblos originarios de América.

Hasta aquí el eje teórico, le sigue uno histórico que busca rastrear en la historia las articulaciones concretas que ha tenido las relaciones Iglesia católica y pueblos indios, desde la Colonia hasta nuestros días. Comenzaremos por dar cuenta de las posturas que la Iglesia católica mostró durante principios de la Colonia, específicamente en la Nueva España. Aquí pondremos especial atención en el debate antropológico que se libró en la metrópoli sobre la calidad humana de los seres que poblaban las nuevas tierras. Discusión que se llevó a cabo a mediados del siglo XVI, uno de cuyos puntos culminantes es aquel conocido como el debate de Valladolid, entre Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de Las Casas, el cual nos parece que sintetiza el debate, y nos ayuda a fijar la postura de la Iglesia católica en su relación con los pueblos indígenas en el proceso de conquista.

Posteriormente esbozaremos la postura que asume la Iglesia católica ya en la segunda mitad del siglo XX, dado que después del periodo colonial, el tema de los indígenas en nuestro país queda relegado a un segundo plano para esta institución religiosa, ante la confrontación que tiene contra el surgimiento del Estado moderno mexicano.

El cual en su intención por consolidarse, tuvo que debilitar el poder de la Iglesia católica en México, realizando la separación de poderes entre estas entidades, fundamentándose en una ideología de tipo liberal, misma que permearía el ambiente político y social mexicano, dejando una profunda huella hasta nuestros días. Será pues ésta la principal preocupación de la Iglesia católica en México, tratando de recobrar la influencia social que tuvo durante toda la Colonia.

Analizar estos dos momentos, nos permitirá contextualizar el caso de la Iglesia católica representado por la diócesis de San Cristóbal de las Casas, como una versión específica de esta relación entre un Occidente (a la mexicana) y el *Otro*, representado por las culturas

indígenas mayas que sobreviven en la región de esta diócesis. Este caso debe entenderse a la luz del resurgimiento del interés de la Iglesia católica por su relación con otras culturas, preocupación que comenzaría el concilio vaticano II y que permanecería dentro de la Iglesia católica, volviendo en diferentes ocasiones mostrándose mas claramente en los pronunciamientos de la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana, realizada en el año de 1992 en Santo Domingo, precisamente a 500 años del inicio de lo que Ricard denominaría la conquista espiritual de la Nueva España¹.

Por último desarrollaremos el eje temático de la representación que se hace en el imaginario de la sociedad mexicana en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo no pretendemos de ninguna manera agotar un tema con tanta complejidad en estas pocas páginas, por ese motivo nos concentraremos en lo que consideramos la representación ideológica dominante, es decir, la articulada desde el ámbito académico e intelectual al servicio del poder político, representado por el Estado mexicano revolucionario. Nos referimos al indigenismo oficialista moderno, el cual fue el armazón conceptual-ideológico para la formación e implementación de políticas públicas que tenían por objeto a los pueblos indígenas en México.

En segundo lugar presentaremos brevemente lo que puede considerarse la versión del indigenismo eclesial en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas, esto debido a lo que se consideró la irrupción del Instituto Lingüístico de Verano, fomentado por el gobierno de Cárdenas², el cual era visto como una manera de fomentar el pluralismo religioso en el país para restarle adeptos a la Iglesia católica y como una manera de transformar la mentalidad de ese sector de la población para que se incorporaran al progreso de la nación.

¹ Véase: Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 24.

² "En 1936, el presidente Cárdenas se reunió en la aldea anual Tetdcingo con el misionero protestante William Camero Townsend, fundador del ILV [instituto lingüístico de verano] y le ofreció el apoyo de su gobierno para el trabajo que dicha institución planeaba desarrollar en comunidades indígenas. En su diario personal, Townsend describe este encuentro: 'Por casi una hora tuvimos el jamás soñado privilegio de recibir al mayor dirigente de esa tierra en nuestras instalaciones (...). Cuando miró el jardín, preguntó enfático si los jóvenes que intentábamos traer a traducir la Biblia ayudarían a los indios en el modo en que nosotros los estábamos haciendo (...). 'Esto es precisamente lo que México necesita -dijo el presidente-, traigan tantos como puedan conseguir' (Rus y Wasserstrom, 1979:142)." Véase Hernández Castillo Rosalva Aída. "Los protestantes indígenas de frente al siglo XXI: religión entre los mayas de Chiapas" En religiones Sociedad, México, D. F.: secretaria de gobernación enero-abril-2000, p. 60.

1. IDEOLOGÍA Y UTOPIA: UNA DISERTACIÓN TEÓRICA.

Para entender la manera en cómo se conserva o se transforma un orden social, (cambio que buscó impulsar el mismo movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)), consideramos que es necesario apreciar la manera en cómo se comporta o estructura el sostén simbólico de una sociedad determinada. Consideramos que un acercamiento a dicho fenómeno puede realizarse a partir de dos conceptos fundamentales para este trabajo y que han tenido una larga discusión dentro de las ciencias sociales, los cuales además, son compartidos por amplios campos de la vida social, como la política y la religión. Este carácter los hace poseer una gran polisemia que los torna inestables, vagos y por ello mismo difíciles para su utilización en el análisis con que pretensiones científicas de la realidad social, sin embargo los consideramos de gran utilidad para esta investigación, por lo que diremos a continuación.

Comenzaremos nuestra discusión con el concepto de ideología, y que posteriormente enlazaremos el concepto de utopía. Para ello seguiremos aquí las reflexiones que realiza Slavoj Žižek, en su introducción a *Ideología, un mapa de la cuestión*³, y la postura que asume Paul Ricœur, con su libro *Ideología y Utopía*⁴. Terminaremos incluyendo una pequeña referencia a la vinculación entre estos dos conceptos y el de religión, recurriendo para ello a Libanio, con su libro: *Utopía y esperanza cristiana*⁵.

Žižek establece tres grandes ejes para definir el concepto de ideología, estos son: 1) la ideología entendida como un sistema de creencias o ideas; 2) la ideología entendida como un conjunto de prácticas sociales; y 3) la ideología entendida como el principio final de realidad, es decir, como aquello que sustenta nuestra representación de lo real, conformándola como una construcción, la cual Žižek califica como realidad simbólica o socialmente establecida.

³ Véase: Žižek, Slavoj. "Introducción. El espectro de la ideología", en *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004. pp. 7-42.

⁴ Ricœur, Paul. *Ideología y utopía*. 3ra. ed.; Barcelona: Gedisa, 2001. 355 p.

⁵ Libanio, Juan Bautista. *Utopía y esperanza cristiana*. México, D. F.: Ediciones Dabar, 2000. 232 p.

Este autor se separa del marxismo en tanto no considera que la ideología sea una distorsión de la realidad, puesto que ésta no existe como algo evidente de por sí, es decir, dado que estamos siempre en una relación mediada simbólicamente con *lo real*, con “la realidad realísima”, pura, sin intervención humana, nos vemos atrapados en un sin fin de mediaciones o interpretaciones de lo real (con *realidades* construidas simbólicamente), las cuales ninguna nos lleva directamente a ésta última, cada una remite a las otras y viceversa.⁶

En tanto que los seres humanos necesitamos realizar una simbolización de lo que es real, establecemos una mediación, cuya parte constitutiva es el lenguaje y con esto Žižek postula nuestra incapacidad fundamental para establecer un contacto “directo” con lo real, que siempre se escapa de nuestras palabras. Por lo que no existe una verdad o realidad en términos objetivistas que nos permita saber o establecer *la verdad*, ante la cual la ideología sea una desviación o deformación, porque no tenemos un fundamento a partir del cual juzgar.

Sin embargo este autor considera la existencia de lo que podríamos denominar como características generales de toda ideología. Una de éstas se refiere a que tiene la función social de *ocultar* los antagonismos sociales, que en términos marxistas se remite a relaciones sociales dominación y de explotación, entre los distintos grupos sociales. Žižek considera que la ideología oculta este antagonismo por dos vías: la primera se refiere a que ignora la existencia de sujetos en los procesos sociales, atribuyendo las desigualdades sociales y los problemas que esto acarrea a un sistema impersonal. En este caso la ideología funciona descargando de toda responsabilidad a los actores sociales que intervienen en la continuidad del orden social que esto sea posible.

La segunda manera que Žižek muestra en cómo funciona la ideología, se refiere a que se desconoce la existencia de un sistema social, como la base que posibilita la dominación y explotación social, achacando toda la responsabilidad de los problemas sociales que sufren

⁶ Aquí debemos aclarar que adoptamos los términos de real y realidad que utiliza Žižek, definiendo al primero como la realidad independiente de toda simbolización, como ese fondo último en el cual viven los seres humanos pero que les resulta inalcanzable siempre en forma plena, puesto siempre necesitan de una mediación simbólica para dar cuenta de ésta, a la cual Žižek denomina como realidad, la que es definida como una construcción social, limitada siempre, desbordado por lo real en la forma del acontecimiento.

los seres humanos, a éstos, pero de manera individual, atomizada, desconociendo al mismo tiempo la existencia, en potencia o de facto, de un sujeto social.⁷ Es decir, se desvía la mirada del sistema social para culpar a los individuos de la situación que sufren.

Una tercera característica general de la ideología tal como la interpreta este autor se refiere a que ésta no tiene nada que ver con la verdad o la falsedad, es decir, pueden existir expresiones falsas que no son necesariamente ideológicas, y viceversa, gestos verdaderos que son ideológicos. Esto se debe a que la ideología no tiene que ver con estos principios, puesto que de entrada no existe una verdad absoluta que remita a una realidad objetiva, pura, tal como lo apuntábamos más arriba. Y lo más importante, lo que hace ideológica a una expresión no es su contenido, sino la forma, es decir, la manera en cómo se articula un discurso para producir un efecto, y este efecto es el de *ocultamiento* del proceso de legitimación las relaciones de dominación.

Este ocultamiento permite entonces esconder y articular un discurso sobre la legitimidad, del orden social, y este proceso es el que permite que la legitimidad sea efectiva. Para Žižek la tarea de la crítica ideológica comienza con “el reconocimiento de que es muy fácil *mentir con el ropaje de la verdad*”⁸, es decir, que el desenmascaramiento de una ideología comienza con la toma de conciencia del hecho de que la verdad no tiene nada que ver con la no-ideología, que pueden coexistir perfectamente.

Pero volvamos a los ejes que nos señala Žižek, los cuales son un paralelo de la triada hegeliana del *en sí-para sí-en y para sí*. En la primera acepción encontramos que la ideología es interpretada como un sistema de ideas, en éste eje el autor señala como principio básico para la crítica de la ideología consiste en rastrear los síntomas que presenta, es decir, tratar de desbrozar el sistema de ideas para encontrar una tendencia “no

⁷ Consideramos la existencia de un sujeto social cuando establecemos la presencia de creencias y valores articulados en una identidad socialmente compartida, que irrumpe en la política con objetivo de transformar su situación social. Compartimos con Arendt el principio de que la política se articula en la esfera pública a través de la irrupción de los actores en esta como una expresión de libertad, sin embargo nosotros pensamos que dicha irrupción se efectúa en colectividad y articulado por una identidad, hablamos de la emergencia de un sujeto social. Por lo que consideramos a diferencia de Arendt, que el sujeto social en tanto actor político, comienza desde la esfera privada, donde tiene su origen la articulación de una identidad capaz de conformar una acción colectiva en la esfera pública. Para Arendt, véase: *¿Qué es la política?*...

⁸ Žižek, Slavoj. “Introducción. El espectro de la ideología”, *op. cit.*, p. 15. Las cursivas son del autor.

confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices”⁹. Es decir, dar cuenta de la posición social desde el cual se está produciendo el discurso, para así poder señalar los intereses a los cuales sirve, a partir del universo simbólico que éstos configuran. Aquí se presenta nuevamente una característica que anteriormente mencionábamos, no interesa tanto el contenido de ese universo simbólico, puesto que puede ser compartido por todas las clases sociales, sino la manera en como se articula para producir efectos de ocultamiento-legitimación de las relaciones sociales de dominación.¹⁰

El segundo eje a partir del cual Žižek considera que podemos tratar el concepto de ideología se refiere a la categoría del *para sí*, es decir, donde se le concibe como un conjunto de prácticas sociales, rituales o institucionales. En esta acepción se encuentra el supuesto de que la ideología para existir en sociedad no debe necesariamente estar conformada por ideas de las cuales sus portadores sean conscientes, sino que puede estar objetivizada o cristalizada en instituciones sociales, a manera de prácticas o rituales. Estos se mantienen relativamente “autónomos”, porque no necesitan pasar al nivel de la conciencia para reproducirse y transmitirse, sino que su práctica crea su propio fundamento ideológico. Como representantes de este eje encontramos a Althusser y a Foucault, con sus conceptos de aparatos ideológicos de Estado y procedimientos disciplinarios, respectivamente.

Žižek señala que esta dimensión de la ideología tiene como principal cualidad desmentir lo que sea llamado el “final de la ideología”¹¹, al tratar fenómenos como el fascismo italiano, donde aparentemente no existe la necesidad del establecimiento de un sistema de ideas, como podría ser una serie de “mentiras” que funcionen como “verdad”, sino que sólo aparece la coerción externa para imponerse. Esto refutaría la existencia de la ideología. Sin

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ Una de las estrategias ideológicas que puede ser articulada en un discurso es: la naturalización del orden simbólico, es decir dar la impresión de que el discurso alude directamente a lo real, sin mediaciones, y por lo tanto tiene la verdad y carece de toda parcialidad hacia algún partido, esto porque oculta el hecho de que la realidad esta conformada por “una red de dispositivos discursivos” que aparenta colocar los hechos delante de nosotros, dejando que sean ellos los que hablen por sí mismos. Ante esto, afirmamos junto con Žižek que no existe “el contenido descriptivo *neutral*”. Además de que debemos reconocer que el contenido de un discurso no está dado por los significantes que lo constituyen, puesto que su significado depende, como bien lo señala Laclau y Foucault, de quien tiene la hegemonía o el poder para imponerlo. *Ibid.*, pp. 18-19. Las cursivas son nuestras.

¹¹ Véase: Marcuse y Fukuyama

embargo, autores como Haug, demuestra que la ideología no necesita de tal articulación discursiva para inculcarse, sino que basta con precisar la existencia de una “subordinación incondicional y [...] sacrificio ‘irracional’”¹² para señalar la presencia de una ideología. Era la práctica de los rituales fascistas los que performativamente provocarían este efecto ideológico.

La tercera acepción que maneja Žižek de ideología, dentro de la categoría hegeliana del *en y para sí*, se refiere a la tarea que en la temprana edad moderna desempeñaron las ideologías racionales, y que anteriormente desempeñó en las sociedades occidentales y en la mayoría de los pueblos, la religión. Nos referimos a la integración social, a través de la conformación de un orden simbólico socialmente construido, que realizaba la instauración de un orden social y político determinado.

Este “cemento” de la sociedad, es considerado en la actualidad como desaparecido en su función desempeñada desde un centro,¹³ los subsistemas de la sociedad como (la economía, la política, la cultura, etcétera), se sostienen autopoieticamente es decir de manera auto referencial. Esto impide que estos subsistemas dependa de un centro externo a sus fronteras, porque están regulados por: la coerción, el proceso racional, y por sus propios códigos, pero no por una ideología única y universal que imponga los contenidos morales hacia los cuales cada subsistema tienda a realizarse.

Sin embargo esta ausencia de la ideología en el funcionamiento de las distintas áreas de la sociedad, es para Žižek un elemento ideológico en sí mismo, puesto que no existe coerción legal o económica que no sean la ‘materialización’ de “algunas proposiciones o creencias que son inherentemente ideológicas”.¹⁴ Es decir, en una aparente ausencia de todo tipo de

¹² Haug, Wolfgang Fritz. “Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen” en *Faschismus und Ideologie* 1, Argument-Sonderband 60, Berlin, Argument Verlag, 1980, cit. por *Ibid.*, p. 22.

¹³ En esta misma postura podríamos ubicar a Niklas Luhmann, puesto que la alta complejidad de las sociedades contemporáneas impiden la integración social a partir de una “conciencia colectiva”, como lo suponía Durkheim, o de un consenso racionalmente formado (Habermas), sino que se requieren de otros mecanismos, descentrados, debido a la gran autonomía de los diversos subsistemas de la sociedad: la economía, la política, la ciencia, la religión, etcétera. La hipótesis de una ideología dominante, es seriamente cuestionada por Luhmann, no porque desconozca la efectividad de la dimensión simbólica para el establecimiento de un orden social, sino porque es escéptico en cuanto a la unidad de tal mecanismo. Véase para esta discusión: Luhmann, Niklas, “La opinión pública” en *Statu di Diritto e Sistema Sociale*, Napoli, Guida, 1978, 214 p. Trad. Cecilia Gayet, mimeo.

¹⁴ Žižek, Slavoj. “Introducción. El espectro de la ideología”, *op. cit.*, p. 23.

contenido ideológico de nuestras acciones en la sociedad, encontramos algunas justificaciones cínicas y de relativa espontaneidad referidas a los principios de utilidad o de hedonismo, por las cuales se dice que todo individuo actúa. Estas sin embargo, son en sí mismas una muestra clara de ideología, pues Žižek considera que son fundamentales para la reproducción de las relaciones sociales establecidas.

Dentro de la propuesta hecha por Žižek para entender la ideología existe el peligro de sostener que todo es ideología, puesto que supone que no existe una relación directa con lo real, y por lo tanto descalifica la posibilidad de un metalenguaje o práctica social que vaya más allá de las relaciones de poder o de la existencia de una mirada desde fuera de la sociedad, que sea objetiva. Hace que parezca que no existe nada fuera de la ideología. ¿Cómo entonces poder dar cuenta de lo ideológico si nos encontramos atrapados en todo momento dentro de relaciones sociales que tiene como su fundamento a la ideología?

Žižek nos contesta de la siguiente manera: “la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, *pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente*. En el momento en que caemos en esa tentación, volvemos a la ideología.”¹⁵

Este lugar, que debe permanecer vacío para poder mantenerse fuera de la ideología, es el que nos da la tensión necesaria para poder realizar la crítica de ésta y dar cuenta de las relaciones de poder que encubre y legitima. Tal cosa es posible debido a que toda simbolización que pretende dar cuenta de lo real, siempre fracasa, porque nunca lo consigue, las palabras y las cosas, parafraseando a Foucault¹⁶, dejan de estar vinculadas de una manera directa. Las palabras ya no son establecidas como un reflejo nítido y claro, como lo que describe exhaustivamente a las cosas. En términos de Žižek, hablamos de un núcleo pre-ideológico, que consiste en “la *aparición espectral que llena el hueco de lo real*”¹⁷, que no puede ser agotado por las construcciones simbólicas que realizamos.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26. Las cursivas son del autor.

¹⁶ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 375 p.

¹⁷ Žižek, Slavoj. “Introducción. El espectro de la ideología”, *op. cit.*, p. 31. Las cursivas son del autor.

Ese hueco de lo real, esa fisura que nunca es llenada por los símbolos, que nunca es sellada por las palabras y que por lo mismo permite cierta apertura que posibilita el devenir y el cambio, es para éste autor, hablando del dominio social: el antagonismo entre las clases sociales. Es este antagonismo el que siempre busca ser ocultado por las ideologías, y al mismo tiempo legitimado en sus consecuencias: pobreza, explotación, discriminación, fundamentalismo, racismo, machismo, etcétera. Este antagonismo fundamental de la sociedad tratará de ser simbolizado, atrapado, exorcizado, neutralizado, previsto o planificado por las ideologías, de las cuales dependerá la estabilidad y la continuidad de un orden social específico. El cambio, la transformación social está dada a partir de la irrupción del acontecimiento, de lo imprevisto, que abre la sociedad hacia la ruptura, la expone al antagonismo real que niega, a esa fisura fundamental. Ese no lugar social, es lo que permite evocar otra cosa, otro estadio, otra forma, otro contenido, otra configuración del tiempo-espacio, en pocas palabras es una diferencia para contraponer y desde la cual criticar a las relaciones sociales vigentes.

Sin embargo no queda muy claro a qué se refiere Žižek con *un lugar vacío*, con algo que no sea ideológico, pues si entendimos bien su propuesta, este núcleo pre-ideológico queda fuera de la realidad simbólica socialmente construida, queda más allá del pensamiento y del lenguaje, cosa que nos pone en aprietos, pues parece imposible encontrar ese lugar vacío; pero, es quizás con el concepto de utopía, con lo que podamos dar cuenta de ese lugar no ideológico y desde el cual es posible formar una crítica, social e ideológica.

El concepto de utopía tiene su origen en la Inglaterra del siglo XVI, cuando en el año de 1516, Tomás Moro acuña el término por primera vez, en su libro *Utopía*¹⁸, a partir del cual el término sería utilizado en diferentes contextos históricos y sociales, llegando hasta nuestros días con una fuerte polisemia, por lo que es un concepto difícil de definir, al igual que la ideología, pero que nos permite, en nuestra opinión y siguiendo a Ricœur, dar cuenta de esa ruptura que irrumpe en un orden social dado y permite su apertura hacia otra configuración de las relaciones sociales, esto desde la dimensión simbólica de la sociedad.

¹⁸ Libanio, Juan Bautista. *Utopía y esperanza cristiana. op. cit.* p. 52.

Como veíamos en la discusión del concepto de ideología con Žižek, éste se oponía al uso tradicional de la ideología que el marxismo le daba, puesto que no la considera como una distorsión de la realidad, dado que no existe una realidad objetiva, por lo que no podríamos hablar de una verdad frente a la cual podamos juzgar nuestra ideología como desviación. Por lo tanto no está de acuerdo con el manejo que Marx le dio al término ideología, porque éste lo opuso a la objetividad de la realidad en dos modalidades de esta: primero a la praxis y luego a la ciencia; marcando así los momentos de su vida intelectual.

Ya en *La ideología alemana*, Marx señala que considerar a la ideología como deformación presupone un lenguaje de la vida real que preexista a la ideología, éste lenguaje es la actividad material. Pero Ricœur aumenta en contra de esta idea el supuesto de que la base de toda actividad esta simbólicamente constituida y por lo tanto no puede existir ninguna praxis que no sea desde el principio ideológica, en un sentido amplio del término. Sin embargo en el segundo Marx, encontramos que rechaza la idea anterior, contraponiendo a la ideología con la ciencia, en la figura del materialismo histórico; en esta misma perspectiva encontramos a Althusser. Sin embargo esta misma postura tendrá como supuesto la existencia de una mirada que acceda a la verdad, que esté más allá de los condicionamientos sociales, sin embargo, como ya vimos más arriba con Žižek, esto es imposible de realizar.

Ahora bien, la tensión necesaria para poder negar la aporía de que todo es ideología, problema que Žižek intenta afrontar, pero que no logra de una manera clara, Ricœur la resuelve acudiendo al concepto retomado por Mannheim, nos referimos a *la utopía*. Realizamos la siguiente cita con la cual damos cuenta de la postura que asume Ricœur en cuanto a la relación entre ideología y utopía:

Lo que debemos pensar es que el juicio sobre la ideología es siempre un juicio procedente de una utopía. Esta es mi convicción: la única manera de salir de la circularidad en que nos sumen las ideologías consiste en asumir una utopía, declararla y juzgar una ideología sobre esta base. Como el espectador absoluto es imposible, luego el que toma la responsabilidad del juicio es alguien que se encuentra dentro del proceso mismo... En definitiva, en la medida en que la correlación ideología-utopía reemplaza la imposible correlación ideología-ciencia se podrá encontrar cierta solución al problema del juicio, una solución... ella misma congruente con la afirmación de que no

existe ningún punto de vista fuera del juego. Si no puede existir ningún espectador trascendente, luego lo que debe asumirse es un concepto práctico.¹⁹

Lo anterior justifica plenamente el uso del concepto de utopía para nombrar aquello que Žižek, denominaba como *un lugar vacío*, pero de manera más precisa, para Ricœur la utopía consiste en un “ningún lugar” a partir del cual puede *tomarse distancia* de lo establecido socialmente y con ello, poder realizar una crítica social. Es lo que nos permite ver desde ‘fuera’ las relaciones sociales y poder realizar una crítica de su carácter ideológico, desestabilizando el orden simbólico en el que sustentan todas las relaciones sociales, y con ello a las instituciones, que sustenta. Es cuestionar la representación de lo real para poder abrirle la puerta al acontecimiento y hacer factibles⁰ alternativas a lo que ha sido tomado por la “situación natural”.

La ideología, según Ricœur tiene tres grandes funciones: el de integración social, el de legitimación de una autoridad y de ocultación de las relaciones sociales de dominación²⁰, corriendo sus definiciones casi de manera paralela a las establecidas por Žižek. Sin embargo Ricœur considera que cada una de estas dimensiones de la ideología esta contrapuesta y complementada a otras tantas dimensiones en las que trabaja la utopía, estableciendo la tensión que nos puede hacer ‘visible’ la ideología en estas dimensiones.

En el primer sentido, Ricœur señala un desafío o una ruptura que intenta romper con la integración social, que permite la reproducción u organización de cierta configuración de relaciones sociales y con ello un orden social requerido; para el segundo caso, el cuestionamiento de la legitimidad de los fundamentos de la autoridad, misma que busca preservar las relaciones sociales, a través del ejercicio del poder político; y por último, la revelación de las relaciones sociales de dominación, lo que permite tomar conciencia de la posición social que se ocupa dentro de las relaciones sociales y de que éstas, son un producto social, sujetas a modificación por la acción política de sus miembros.

A través de lo expuesto hasta aquí podemos darnos cuenta de la riqueza que proporcionan estos conceptos para el análisis de las relaciones sociales al nivel que nos atreveríamos a

¹⁹ Ricœur, Paul. *Ideología y utopía. op. cit.*, p. 17.

²⁰ Ricœur, Paul. “La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social” en *Del texto a la acción*, México: FCE, pp. 349-360.

señalar como fundamental: el simbólico. Por que entender la configuración social como un orden establecido que se busca preservar, nos lleva a resaltar las funciones ideológicas que puede asumir un discurso formulado en su defensa, estas son: el intentar integrar a los diferentes actores dentro de una configuración determinada de relaciones sociales, a través de las justificaciones que se hacen sobre las bondades o beneficios de tal configuración. O intentar legitimar el poder de cierta autoridad, de tal manera que le permita a ésta intervenir en la distribución de bienes, de recursos socialmente valiosos, entre los distintos actores o sectores sociales, con la posibilidad de beneficiar a uno de éstos, suprimiendo el disenso incluso con el uso de la violencia. Y por último, podría intentar ocultar este proceso de legitimación de la autoridad y del origen de ésta: el antagonismo social fundamental, que busca ser neutralizado a toda costa. Pero también podemos hacer un ejercicio semejante pero denotando el carácter utópico del discurso en cada una de estas facetas apuntadas de la ideología.

Aquí cabe hacer una precisión fundamental para el presente trabajo, nos parece que uno de los principales medios para la difusión de una ideología es precisamente el discurso, siguiendo en este tema a Van Dijk²¹. Por otra parte consideramos también que un discurso tiene diferentes modos de realizarse a un nivel más “empírico”, a través de escritos, conversaciones, imágenes, prácticas o ritos, etcétera; en este sentido nos apegamos a la postura de Gunther Kress²².

Además, sostenemos que la ideología se pone “en movimiento” en un discurso, precisamente cuando existe una confrontación de intereses entre distintos grupos sociales, es decir, la lucha política se da también y quizás de manera principal en el terreno simbólico, enarbolando discursos. Consideramos que la utopía también se articula discursivamente, señalando como su principal característica el momento de ruptura con lo establecido, la que permite asimismo la apertura de un espacio (simbólico, de legitimidad y público) para la constitución de nuevos sujetos sociales, que puedan buscar la transformación de las relaciones sociales establecidas.

²¹ Van Dijk, Teun. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona: Gedisa, 2000.

²² Véase de este autor: “Ideological Structures in Discourse” en Van Dijk, Teun A. (ed.) vol. 4, *Handbook of discourse analysis*. Orlando, Florida: Academic Press, Inc., 1985, pp. 27-42.

Esto puede aplicarse lo mismo a un movimiento que busca “el retorno” a un pasado mejor, como el movimiento sinarquista mexicano que miraba con mucha desconfianza al Estado revolucionario mexicano de mediados del siglo pasado, y el orden que éste garantizaba. Como al movimiento zapatista, que se levanta en armas en contra del porfiriato y lucha por una situación de mejores condiciones para los campesinos, poniendo su mirada “hacia un futuro” inmediato. Ambos ejemplos muestran la marca de la utopía en tanto establecen una ruptura profunda con el orden social establecido apuntando hacia “un otro lugar”, ya ido o por venir.

Ahora bien, sólo nos resta dar cuenta de la manera en cómo se puede vincular la utopía y la ideología con la religión. Según Libanio, Occidente ha sido una fuente constante de utopías, más que ninguna otra civilización y esto se debe a que dentro de ésta encontramos a la religión cristiana como una fuente poderosa de utopías. ¿Cuál es el enlace entre estos dos conceptos?

Si retomamos una idea que Ricœur establece, en cuanto a que el imaginario social está constituido por un componente ideológico y otro utópico, podríamos pensar en ubicar a la religión dentro de alguna de estas dos grandes clasificaciones. Para un marxista la ubicaríamos sin lugar a dudas dentro de la casilla de la ideología; en cambio teniendo una visión weberiana del asunto y tomando en cuenta los movimientos mesiánicos y milenaristas, podríamos confirmar que la religión se encontraría dentro del concepto de utopía. Sin embargo nos parece que debemos retomar una idea que habíamos expuesto muy sucintamente más arriba: así como la ideología no implica un contenido específico que le otorgue tal calidad, sino es la articulación en la cual se encuentra, también pensamos de la misma manera con respecto a la utopía.

Ricœur concede esta postura: “...No es sorprendente que no se puede definir la utopía por su contenido y que la comparación de las utopías entre ellas sea tan decepcionante. Es que la unidad del fenómeno utópico no resulta de su contenido sino de su función, que siempre es la de proponer una sociedad alternativa.”²³ Es decir, que podríamos pensar a la religión en tanto discurso, como ideología o como utopía, dependiendo, tal como lo dicen Ricœur y

²³ Ricœur, Paul. “La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social”, *op. cit.*, p. 357.

Žižek, de la función que cumpla: integración, legitimación y ocultación, o rebelión, cuestionamiento y exposición.

La religión cristiana en específico tiende a ser una poderosa fuente de utopía debido a que tal religión tiene como una de sus características principales, el presuponer un Reino de Dios que se realizará en parte en la historia, por intervención humana, y proyectada hacia el futuro: “fuera de este mundo”. Es por esto que puede platearse la formación de una utopía desde el discurso religioso cristiano en tanto ruptura con el orden social existente, interpretándolo como no querido por Dios, el cual ha dado la promesa a sus hijos de darles cabida dentro de un lugar bueno, pero que aún está por realizarse. Los cristianos buscan en los signos de los tiempos las huellas de Dios, que los dirijan hacia ese futuro mejor, que todavía no es, a ese “no-lugar” fuera de la historia presente, pero que está llamado a realizarse en la misma como un designio divino.²⁴

Aquí nos llama poderosamente la atención, en otro talante, que dentro del proyecto intelectual seguido por Alain Touraine, dedicado al rescate y defensa de la modernidad, frente a los duros cuestionamientos hechos por los posmodernos, argumente que la principal falla de éstos sea el olvido del proceso de subjetivación. Lo cual ha permitido privilegiar en la imagen y en la implementación de la modernidad, solo la dimensión objetivante, racionalizadora, que es la causante de los estragos del mundo contemporáneo.

Para Touraine, la religión puede contarse dentro de las fuentes de la subjetivación y esto por una sencilla razón: la religión posee un componente extra-social (lo divino) que viene desde fuera de la historia social y que irrumpe en el orden establecido, en la forma de un mandato o una promesa. Esto puede modificar sustancialmente la historia, cuando esta fuerza es ejercida con la intención de modificar, esta dimensión. Para Touraine la religión es una poderosa fuente de subjetivación, porque la divinidad interpelación²⁵, esto provoca

²⁴ Ljbanio, Juan Bautista. *Utopía y esperanza cristiana. op. cit.*, pp. 85-92.

²⁵ Mecanismo que Althusser estima como ideológico por excelencia, dado que señala y constituye a un sujeto, porque quien es aludido responde al llamado que se le profiere, reconociéndose como tal. Sostenemos que en complemento a esta postura teórica, la constitución del sujeto a partir de la interpelación puede también tomar un cause que no lo lleve a la subordinación a eso que desde el exterior le constituye y sujeta, sino que el llamado que se le hace puede provocar que este sujeto busque transformar su situación con

la constitución de sujetos religioso. Quienes tienen capacidad fundamental de plantear la duda sobre la bondad moral del mundo existente y ejercer una poderosa crítica moral de éste, señalando asimismo un horizonte hacia el cual debe ajustarse, abriendo de esta manera un orden que intentaba ser considerado como cerrado, definitivo y natural.²⁶

Esta sería la importancia de analizar el caso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, puesto que sostenemos que su discurso pudo ser uno de los elementos principales que facilitaron la constitución de un sujeto social, que entre sus muchas expresiones dio origen al movimiento zapatista de liberación nacional en la irrupción que hizo en el escenario político nacional de 1994. Aquí ubicamos la necesidad de analizar los discursos de Samuel Ruiz García, como expresiones de la interpelación y representación simultánea que hizo de los pueblos indígenas de su diócesis, interviniendo en el complejo proceso de conformación de una nueva identidad social, que cohesionara a los pueblos indígenas en una acción colectiva que diera origen a dicho sujeto social.

respecto a otras sujeciones, en esta clave entenderíamos la intervención de la utopía en la constitución de los sujetos sociales. Para abundar sobre el tema véase Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 1994, 151 p.

²⁶ Véase: Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002. 391 p. Este sería el motivo por el cual encontramos una importante vitalidad religiosa en el mundo contemporáneo, porque es una poderosa fuente de subjetivación, es decir, es un mecanismo que permite resistir a la coerción y la dominación que ejercen los subsistemas autopiéticos racionales. Consideramos que a amplios sectores empobrecidos y sometidos de la sociedad esta vitalidad religiosa continuará creciendo como un síntoma del antagonismo constitutivo de lo real social que Žižek postula.

2. LA ALTERIDAD EN OCCIDENTE Y LA LUCHA POR LA IDENTIDAD.

Desde finales del siglo XX asistimos a la emergencia de lo que se ha dado a llamar los nuevos movimientos sociales, los cuales se presentan con demandas que salen fuera de la tradicional lucha de clases que caracterizó a gran parte de la historia moderna, pero sobre todo en los últimos siglos, a partir de la transformación radical que sufrieron las sociedades con la revolución industrial de este periodo. Las clases sociales de la burguesía y el proletariado, en alianza con otras clases, ocuparían el escenario político.

En efecto, las luchas por los derechos humanos, por el reconocimiento a la identidad étnica, por una relación de igualdad entre hombres y mujeres, por un medio ambiente limpio, por el respeto a las diferentes preferencias sexuales, daban cuenta de la crisis de los viejos actores sociales, y no sólo de éstos, sino también del andamiaje institucional que caracterizó a las sociedades modernas, simbolizado por los estados-nación. Por lo que asistimos al desplazamiento de los frentes de lucha social y política.

Tal como Castells²⁷ nos advierte, en las últimas décadas del siglo XX, cada uno de estos movimientos sociales surge como una reacción contra los efectos opresores de un proceso de globalización que terminaba con los viejos referentes sociales, políticos y económicos. Los individuos se refugian en estos movimientos y las identidades que los sostienen, ante las amenazas que provoca la globalización, entre las que Castells destaca: la disolución de “la autonomía de las instituciones, las organizaciones y los sistemas de comunicación donde vive la gente”; “la interconexión y la flexibilidad, que difumina los límites de la pertenencia y la participación, individualiza las relaciones sociales de producción y provoca la inestabilidad estructural del trabajo, el espacio y el tiempo”; y por último, ante el peligro que significa “la crisis de la familia patriarcal, raíz de la transformación de los mecanismos de construcción de la seguridad, de la socialización, la sexualidad y, por lo tanto, de los

²⁷ Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2 El poder de la identidad.* Madrid: Alianza Editorial, 1998. 495 p.

sistemas de personalidad”²⁸, entre los que podríamos incluir a la que se refiere a la dimensión étnica. Castells sostiene que ante el aparente caos, la falta de referentes estables, los nuevos mecanismos de control y opresión social, y el proceso de atomización individual; los actores sociales se ha visto en la necesidad de refugiarse en lo local, como una estrategia de oposición a la tendencia universalizante y homogeneizadora de la globalización.

Lo local es rescatado como aquel ámbito vital a partir del cual poder resistir la embestida de la globalización, echando a andar todos los recursos con los que se cuenta para poder sobrevivir en un mundo cada vez más opresor, impersonal y excluyente. Las identidades locales forman parte del repertorio de recursos con los que se cuenta, debido a esto se explica la emergencia de estos movimientos sociales, que tienen como principal característica reivindicar lo local, entre los que encontramos los movimientos étnicos y los fundamentalismos religiosos, como su expresión más acabada.

Es en este contexto donde cobra mayor fuerza la pregunta de ¿quién es indígena? Una pregunta que alude a la identidad étnica y que tiene mucha importancia, debido a que esta definición conlleva no sólo una clasificación nominal, sino una posición social específica, con el correspondiente acceso a los recursos escasos, dentro del orden social establecido. En la lucha por la sobrevivencia de millones de seres que se ven excluidos por la nueva economía liberal, se recurre a la identidad como un arma en la arena política, lo que también se ha dado en el escenario político de América Latina²⁹.

Una de las formas de intentar responder a dicha pregunta, es a partir de una definición de tipo culturalista³⁰, que “define lo ‘indio’ de acuerdo a determinadas propiedades culturales

²⁸ *Ibid*, p. 89.

²⁹ Ya en el año de 1989, en Bogotá, Colombia, durante el “Primer Encuentro Latinoamericano de las Organizaciones Populares e Indígenas”, se realizaba el siguiente pronunciamiento: “Redoblemos nuestra lucha para recobrar nuestra tierra, nuestros territorios y nuestros recursos naturales, nuestro derecho a vivir en armonía con la naturaleza, nuestra *identidad* como naciones de diversas etnias y culturas.” Bernecker, Walter L. “El renacimiento de lo indígena en América Latina: entre la resistencia y el resurgimiento étnico”, cit. por Velasco, Saúl. *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México, D. F.: UNAM-UPN, 2003, p. 49. Las cursivas son nuestras. Sin embargo, para el caso de México podemos aludir a una fecha muy anterior, precisamente en el estado de Chiapas, con el primer Congreso Indígena, que sentaría un precedente importante en el movimiento indígena, sobre todo a nivel estatal.

³⁰ Otras formas a partir de las cuales la etnología ha intentado responder esta pregunta son la tendencia de tipo evolucionista o historicista, que considera indígenas sólo a quienes descienden de las culturas precolombinas;

que se supone diferentes, e incluso antagónicas, a las de 'la sociedad exterior'³¹. Y esta sociedad exterior es identificada con la sociedad occidental moderna, por lo que un indígena será aquel que es diferente a lo occidental. Si bien esta definición resulta muy problemática puesto que depende de la definición de lo que es occidental, lo que es igualmente difícil³², consideramos que dentro de esta estrategia podemos encontrar algunos elementos que posteriormente nos ayuden a comprender el fenómeno de la representación de la identidad por parte del obispo de San Cristóbal de Las Casas. Veamos cómo.

Al colocar el tema central del presente trabajo en la relación entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas, podemos enfocar esta relación desde un punto de vista más general: el de la relación de Occidente con el Otro, y con ello nos adentramos a la tendencia culturalista en la definición de la identidad indígena. Como vimos esta estrategia se sustenta en el establecimiento de una diferencia entre Occidente y el Otro. Sin embargo consideramos que esa diferencia no es cualquiera, sino sólo aquella que es experimentada como extrañeza. No todo lo que es diferente nos lleva a experimentar este sentimiento, no toda diferencia nos llevaría entonces a intentar delimitarla, buscando sus motivos y su significado, a la vez que sus potencialidades, porque esto nos implicaría en una exploración casi infinita.³³

De lo que se trata es de la otredad como extrañeza, es decir como lo que está totalmente fuera de lugar, como lo no visto antes, como algo que no se deja apresar fácilmente por la

y por último la tendencia estructuralista, dentro de la cual se considera indígena a aquellos seres humanos que ocupan determinada posición dentro de la sociedad, la cual casi siempre es identificada por la más baja. Véase: Mires, Fernando. *El discurso de la indignidad. La cuestión indígena en América Latina*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones-Ediciones Abaya-Yala- Alai, 1991. p. 13.

³¹ *Ibid.*

³² Sin embargo es algo que se ha intentado, como ejemplo de ello remitimos al lector al artículo siguiente texto: Benavides Lee, Jorge: "Occidente: variaciones sobre *lo mismo*", en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 33, (febrero 1988) pp. 7-15. Donde el autor señala como principales características de occidente: una estilo de vida que intenta buscar la síntesis entre universalidad y particularidad, expresado bajo el signo del progreso que busca llevar a la realidad particular, la realización de los universales como la libertad absoluta (en cualquiera de sus formas: virtud, conocimiento, Dios) y la verdad. A través del camino privilegiado de la razón. El autor además señala la convergencia de tres grandes culturas en la formación de occidente: la griega, la romana y la cristiana.

³³ Krotz, Esteban. *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México: Fondo de Cultura Económica, UAM-Iztapalapa, 2002, p. 53. Llama poderosamente la atención que este autor también toque otro de los ejes sobre los que nos vamos a sustentar para desarrollar la presente investigación, pues hacia el final de la cita observamos la intención de clarificar la otredad en su futuro, y hablar de futuro es abrirle la puerta a la utopía.

descripción dentro de lo conocido³⁴. Atendiendo a lo que dijimos en el apartado anterior, podríamos considerar que la otredad, es aquello que denominamos anteriormente como lo real, es decir, como aquella realidad pura que trastorna la realidad construida socialmente, a través de la incapacidad de ésta última para poder dar cuenta de ella.

Como bien sostiene Krotz, la pregunta antropológica por excelencia, se ha dedicado a resolver y reducir la incertidumbre que provoca al hombre occidental el encuentro con el Otro, pero esto no se ha realizado simplemente con fines científicos, sino que este conocimiento ha servido para la dominación y explotación del Otro. Recordemos que la antropología fue durante mucho tiempo una la ciencia occidental y que tuvo un desarrollo paralelo a los proceso de colonización europea.

Sin embargo no podemos decir que la preocupación por el Otro dentro de Occidente, se reduzca solamente al fin del establecimiento de la dominación de otros pueblos. También debemos considerar, junto con Bartra³⁵, que la otredad ha estado presente desde el origen mismo de la cultura occidental, la cual ubica en la antigua Grecia. Alteridad que ha sido tratada en Occidente bajo diferentes mitos del *homo sylvetres*, pero que es actualizado y utilizado para el caso de la colonización de lo que hoy América, por los españoles, bajo la forma del *buen salvaje*.

Bartra sostiene que esta persistencia de la otredad en la mitología occidental, bajo distintas variantes, constituye un dato importantísimo para entender la formación de la identidad del hombre occidental. Este autor sostiene que este mito tiene una función fundamental, en

³⁴ Podemos ilustrar esta experiencia de extrañeza con la siguiente cita, donde Luis Villoro nos muestra el significado del encuentro de los españoles con los pueblos indígenas: "Al llegar a la meseta del Anáhuac, los europeos encuentran, por primera vez en su historia, con una compleja civilización que es del todo ajena. De las otras culturas paganas, por alejadas que estuvieran de Occidente, habían acumulado en el curso de los siglos, noticias que les permitían situarlas [...] desde la antigua Grecia, Europa sabía de su remota existencia; había aprendido a vivir y soñar con ellas. [...] "Ahora, en cambio, le sale al encuentro una realidad humana distinta. [...] No se parece a nada conocido ni recuerda nociones aprendidas. Carece de los elementos que parecerían condiciones de toda civilización superior: desconoce el hierro, la rueda, el caballo, por ejemplo. Sin embargo, alcanza una elevación moral y artística, un 'policia' política inusitadas. Orden y sabiduría coexisten con acciones sangrientas en honor de espantosas imágenes de piedra. El europeo ya no sabe si está frente a la civilización o a la barbarie. [...] sentimiento mezclado y contradictorio, de admiración y horror al mismo tiempo. La cultura india es 'lo nunca visto', lo otro radical." Véase: Villoro, Luis. "Estadios de reconocimiento", en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, Paidós, 1999, pp. 155-156. Las cursivas son nuestras.

³⁵ Bartra, Roger. *El salvaje artificial*, México: UNAM-Era, 1997, 272 p. Y del mismo autor: *El salvaje en el espejo*, México: UNAM-Era, 1992, 319 p.

tanto ayuda a definir lo que es el hombre occidental y con ello una parte esencial de su mundo.

Contraponiéndonos a esta última afirmación en parte, afirmamos junto con Gilberto Giménez³⁶, que este mecanismo de conformación de la identidad no es algo específico de occidente, sino que es un proceso que podría presentarse en todas las culturas. Y no sólo a nivel intercultural, sino dentro de las mismas culturas, tanto a nivel individual como colectivo.

Retomemos la definición que hace Giménez sobre la identidad, la cual define como:

...el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ellos dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.³⁷

Debemos subrayar que para este autor la identidad tiene como su principal componente el establecimiento de una frontera³⁸, entre un *nosotros* y un *ellos*, distinción que conlleva una voluntad, la de “distintividad, demarcación y autonomía” de una identidad. Sin embargo debemos anotar otro elemento que el mismo Giménez es muy enfático en señalar, contrariando a Bartra, una identidad para existir socialmente debe “ser reconocida por los demás actores”³⁹. En este sentido, Occidente no sólo tuvo que inventar o construir un mito sobre los otros hombres, sino que también tuvo que buscar el reconocimiento de los otros, como hombre occidental.

Para dar cuenta de este proceso bidireccional, Giménez utiliza los conceptos de auto-identidad y exo-identidad, para diferenciar las identidades que construyen los diferentes grupos sociales, dependiendo de su origen. Las primeras se forjan internamente en el grupo social, también son llamadas como “identidades subjetivas, percibidas o ‘privadas’”; y las

³⁶ Giménez, Gilberto. “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, D. F.: CIESAS-INI-Porrúa, 2000. pp. 45-70.

³⁷ *Ibid.*, p. 54.

³⁸ Para una disertación sobre el tema la otredad y el establecimiento de la frontera étnica, véase: Bustamante, Jorge A. “Etnicidad en la frontera México-Estados Unidos: una línea hecha de paradojas” en: Ruiz, Ramón Eduardo y Ruiz, Olivia Teresa (coords.) *Reflexiones sobre la identidad de los pueblos*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte, 1996. pp. 36-55.

³⁹ Giménez, Gilberto. “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, *op. cit.*, p. 54.

segundas se desarrollan desde otros grupos sociales, las cuales son conocidas como “identidades objetivas, actuales o públicas”⁴⁰.

Estos dos tipos de identidad pueden converger, dependiendo de múltiples factores, pero uno de los más importantes que nos señala Giménez se refiere a la “correlación de fuerzas entre los grupos o actores sociales en contacto”, pues solo aquel grupo que posea el poder suficiente tiene la capacidad de “imponer su definición de sí mismos y la de los demás”⁴¹, lo cual le da la posibilidad de configurar la manera en cómo se define en relación a esto, la distribución de los recursos escasos dentro de la sociedad. Obteniendo con ello importantes beneficios en este rubro, como fue el caso de los españoles frente a los pueblos indígenas de los que hoy es América, durante el periodo de la conquista.

Atendiendo a lo anterior podemos afirmar que la identidad no es un fin solamente, en el caso de las etnias puede ser un importante recurso con el cual contar a la hora de librar la lucha política, tras la distribución de los bienes escasos de una sociedad. Al respecto Giménez alude al concepto de “estrategia identitaria”, para dar cuenta de la utilización de la identidad para alcanzar otros fines, sin embargo Giménez advierte que dicha utilización tiene ciertos límites, dentro de los cuales puede servir para dicha causa, marcados por los mismos rasgos culturales.

En este tenor, Giménez define la etnicidad como aquel proceso de identificación, que implica la “organización social de la diferencia cultural”, el cual utiliza cierto repertorio cultural, para el mantenimiento o el cuestionamiento de las fronteras colectivas, en términos territoriales, tanto a nivel físico como simbólico.⁴²

Queremos enfatizar la posición que asume este autor con respecto a la etnicidad, y que también establece para su definición de identidad, concordamos con él que la identidad étnica es algo que está en proceso. Mires lo expresa de esta manera: “la etnia sería su

⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 59.

propio proceso de constitución”⁴³, por lo que siempre está situada históricamente y no es algo que se presente de manera lineal en la historia, sino fragmentada e intermitente.

En este sentido, Giménez nos hace ver que no son determinantes los rasgos culturales que se ponen en juego para la construcción de la etnicidad, como auto-identidad, sino la manera en qué son articulados. Por lo que es de esperarse encontrar diferentes “contenidos” culturales, durante la historia de un grupo étnico, dependiendo de muchas cosas, pero sobre todo, de las relaciones de poder que establezca con los demás grupos. Es evidente que en esta teoría está ausente una visión esencialista de la identidad étnica.⁴⁴

Lo anterior, nos permite afirmar que el proceso de constitución de una identidad es algo descentrado, en tanto no responde a ninguna tendencia histórica preestablecida como el progreso; que es definida a partir de las relaciones sociales históricas y por lo tanto, de relaciones de poder; lo anterior deriva que para dar cuenta de la identidad es necesario explorar ambos polos de la relación; y por último que no existe una identidad ‘verdadera’ a la cual poder hacer referencia, es decir, poder hablar de un *nosotros* y de un *ellos*, depende del lugar desde donde se encuentre uno, desde donde se articule el discurso sobre la identidad. Y este lugar tiene mucho que ver con la distribución de bienes que se organiza dentro de una sociedad.

Es evidente que ponemos en el centro de nuestras consideraciones sobre la identidad étnica, al conflicto, como pudo verse en el apartado anterior, compartimos con Žižek una concepción de lo social atravesado por el conflicto, y es en esta clave en la que leemos este tema.

⁴³ Mires, Fernando. *El discurso de la indignidad...*, op. cit., p. 21.

⁴⁴ De la misma opinión es Anath Ariel de Vidas, quien afirma en su excelente estudio sobre los teenek o huastecos, de la Huasteca veracruzana: “La identidad colectiva de los teenek debe ser considerada como un elemento fluctuante que encuentra sus orígenes en una cultura en la que las repeticiones nunca son iguales y donde la historia, al introducir discontinuidades, produce nuevas construcciones culturales. En la búsqueda de fundamentos de la etnicidad teenek, por consiguiente, no se trata únicamente de descubrir prácticas o sistemas simbólicos considerados como *originales* o ‘auténticos’ que habrían sobrevivido a través de los siglos sin alteraciones. No se trata de reconstruir la historia de las configuraciones presentes sin tomar en consideración las interpretaciones indígenas de esos hechos.” Véase de esta autora: “Introducción. ¿Se debate ajeteando el gavilán?” en *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)* México: D. F.: CIESAS-El Colegio de San Luis-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, 2003. p. 29. Las cursivas son nuestras.

Profundizando un poco más en el tema del conflicto y su relación con la identidad, consideramos que la manera en cómo un grupo social puede establecer unas relaciones de dominación y explotación sobre otro, depende en mucho de la imposición de una imagen negativa del “otro”. Porque esto permite generar el “bloqueo y desarticulación” de los “procesos de conformación de relaciones de cooperación” (autonomía), del grupo en cuestión, tanto a su interior como a su exterior. Sometiéndolo a “relaciones de presión” (heteronomía)⁴⁵, y con ello quebrando cualquier oposición al orden establecido, del cual son objeto.⁴⁶

En otras palabras: “Se intenta destruir a los sujetos en tanto *sujetos para sí* para quitarles esa condición y escindirlos en *sujetos en sí*, sin la capacidad de apropiarse de su misma experiencia y práctica.”⁴⁷ Es decir, quitarles toda capacidad de agencia y por lo tanto impedir que se consideren sujetos sociales capaces de transformar sus condiciones de vida, disponiendo de sus acciones de manera libre en el terreno de la política.

Aquí deseamos señalar la relación entre identidad y producción de sujetos, en ello seguimos a Castells, quien a su vez se apoya en Touraine. Castells entiende que la identidad en tanto que *proyecto*, produce sujetos, a los que percibe como “el actor colectivo mediante el cual los individuos alcanzan un sentido holístico en su experiencia”⁴⁸, es decir, con capacidad para transformar su medio de acuerdo con sus necesidades.

Debemos señalar que Castells establece tres tipos de identidad: la legitimadora, la de resistencia y la de proyecto, ésta última como única productora de sujetos en las sociedades contemporáneas. La identidad legitimadora es aquella que está impuesta por las instituciones dominantes de una sociedad, la cual busca mantener y racionalizar su dominación sobre los actores sociales. Por identidad de resistencia se entiende aquella que es producida por los actores sociales que se encuentra en la posición de subordinados o

⁴⁵ Bártolo, Marcela, *et. al.* “Hacia una periodización de un proceso genocida”, en Feierstein, Daniel. *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2000. p. 33.

⁴⁶ El caso extremo de este fenómeno lo encontramos en la manera en cómo el Estado nacionalsocialista alemán, fomentó una imagen del judío como un peligro para el bienestar de la sociedad alemana, articulando un discurso racista que legitimaba sus acciones genocidas, y brindaba una fuerte cohesión al interior de la sociedad alemana, en torno al mito de la superioridad de la raza aria.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁸ Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. op. cit.*, p. 32.

explotados, y que oponen esta identidad como una manera de sobrevivir como actores, a los embates de la sociedad. Por último, y es el tipo que nos interesa particularmente aquí, Castells llama identidad proyecto a aquella que los actores construyen para redefinir su posición en la sociedad, “y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social.”⁴⁹

Consideramos que lo que Castells denomina como la identidad en tanto proyecto, nosotros lo denominamos como utopía, esta relación la establecemos por la razón de que ambos conceptos denotan una ruptura con el orden simbólico establecido, y al mismo tiempo buscan el establecimiento de uno nuevo, que provea las bases suficientes para poder realizar un cambio social, al nivel de la praxis.

Si bien, manejamos terminologías diferentes, nos parece que coincidimos con Castells en cuanto al supuesto de que la utopía o en este caso la identidad proyecto, produce sujetos sociales. Este es el proceso que nos interesa, sin embargo no pretendemos dar cuenta de éste en toda su extensión, como ya dijimos, sólo nos interesaremos por mostrar una pequeña parte, aquella donde el sujeto indígena es construido desde afuera, es decir, de la exo-identidad, por un representante de un poderoso actor religioso en una región de Chiapas.⁵⁰ Podemos afirmar que el presente trabajo se inserta en la exploración de este último tipo de identidad.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁰ No quisiéramos dejar pasar la importancia que el mismo Giménez reconoce a la religión al señalar que: “ahí donde todavía tiene vigencia, el sistema religioso tiene por función principalísima la constitución de la identidad étnica.” Giménez, Gilberto. “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, *op. cit.*, p. 64. Afirmación que resulta muy relevante para un espacio como el de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, donde existe una fuerte vitalidad religiosa, tema que tocaremos más adelante.

3. LA RELACIÓN ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS INDÍGENAS DURANTE LA COLONIA.

No se puede entender la relación entre la Iglesia católica y el mundo indígena si no realizamos una breve revisión de la historia de esta relación desde la Colonia hasta nuestros días, en el marco que hemos señalado más arriba. Esta relación ha tenido diversas soluciones en México dependiendo del contexto histórico y geográfico específicos, por lo que intentar realizar una definición exhaustiva sobre la materia es algo muy arriesgado, dada la complejidad del tema y sus múltiples matices, sin embargo a continuación intentaremos dar cuenta de las tendencias generales que se expresaron en el contexto de la conquista y la Colonia.

Durante la Colonia en lo que hoy es México, encontramos dos grandes tendencias en cómo la Iglesia católica se enfrentó al mundo indígena. Para dar cuenta de éstas debemos atender en un primer momento al hecho de que la presencia de la Iglesia católica en lo que se denominó como el Nuevo Mundo fue representada por el clero regular en los primeros años de la conquista, es decir por las órdenes mendicantes de franciscanos, dominicos y agustinos.

Las órdenes mendicantes fueron comisionadas por el Papa para lograr una primera evangelización de los indios, con el fin de expandir el cristianismo a las nuevas tierras conquistadas por los españoles. La conquista era interpretada no solamente como una empresa de sometimiento político y económico a la corona de los naturales de Mesoamérica, sino principalmente una de carácter religioso, con fin de convertir a la religión cristiana a esos *otros*, y en esto residía su justificación.

En este tenor, el Papa Adriano VI concedió “omnímoda potestad” a las órdenes mendicantes para que realizaran esta gran empresa de evangelización. Éstas comprendieron perfectamente la oportunidad que se les ofrecía pues esto les permitiría llevar a cabo en la denominada Nueva España la instauración de un nuevo proyecto de Iglesia católica, con la profunda marca de este clero, corrigiendo lo que interpretaron como los errores que la

habían llevado a una fractura de su unidad en Europa, con el surgimiento del movimiento de la Reforma protestante, no permitiendo asimismo la entrada de este mal a las nuevas tierras.

Esta fue una de las características más importantes de la actitud con que los misioneros se pusieron en contacto con los pueblos indígenas de la Nueva España, tal como Ricard lo afirma, “los evangelizadores de México eran hijos de una nación en la cual es característico el horror a toda heterodoxia; su actividad misionera coincidía con el nacimiento y propagación de los errores protestantes.”⁵¹ Aún los misioneros que veían con gran admiración la diferencia de los pueblos indios y un fuerte interés por entender su mundo, mantenían siempre presente este peligro, tal como lo fue el caso de fray Bernardino de Sahagún, quien a pesar de todo, emprendía su gran obra *Historia General de la Nueva España*, de corte enciclopédico, con el fin último de que ésta sirviera como un soporte para que los evangelizadores realizaran su trabajo de mejor manera, y con ello combatir la idolatría de los pueblos indígenas.⁵²

Si bien ésta era la actitud que compartían de manera general todos los religiosos sobre los pueblos indios, debemos señalar que también dentro de las órdenes mendicantes encontramos la lucha entre las dos tendencias, que configuraron las actitudes generales con las que estos representantes de Occidente se enfrentaría al *otro*.

Ahora pasaremos a dar cuenta de la lucha ideológica entre esas dos actitudes, para ello atenderemos a un par de casos paradigmáticos que ilustran perfectamente estas posiciones, una referida al debate desatado entre algunos representantes de la Iglesia católica y el poder civil; y el otro, que se da al interior mismo de la institución religiosa.

⁵¹ Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 8va. ed., pp. 411-412.

⁵² Cabe citar el comentario que al respecto nos ofrece Oscar Martiarena: “No deja de llamar la atención que la reconstrucción de la historia de los nahuas realizada por Sahagún, que, como señalamos arriba, es considerada la fuente máxima para la historia de los antiguos mexicanos, haya tenido por objetivo inicial la localización de las idolatrías en un tiempo en el que aún no habían llegado los españoles. Forma curiosa de hacer la historia del *otro*: para reconocer y perseguir en sus huellas el origen de su diferencia.” Véase: Óscar Martiarena, “1. El indio como objeto de conocimiento”, en Yael Bitrán (coord.), *México: Historia y Alteridad. Perspectivas multidisciplinarias sobre la cuestión indígena*, México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 2001, p. 51. Las cursivas son nuestras.

Para el primer caso nos referimos a la disputa entre fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, distinguido humanista español de la época, en el famoso debate que sostuvieron en la ciudad de Valladolid en los años de 1550-1551, uno representando a la escolástica ecuménica medieval y el otro al humanismo renacentista.

Siguiendo a O’Gorman, debemos señalar en un primer momento que la defensa que hiciese Las Casas de los indios en contra de la guerra de conquista española y la posterior explotación esclavista, tiene como punto principal demostrar la alta calidad humana de los pobladores de estas tierras, basándose en el principio de la esencia racional de todo ser humano⁵³, de clara influencia ciceroniana. No discute si son seres humanos o no, lo que hace es dar cuenta del “grado en que se realiza en él [el indio] la esencia humana” racional.⁵⁴

Para ello Las Casas se enfrenta al gran problema de mantener esta esencia imperecedera en todo lugar, junto con las diferencias enormes en cuanto a las costumbres de las diversas culturas existentes, sin recurrir a las diferencias naturales, tal como lo habría podido hacer recurriendo a la filosofía de Aristóteles, cosa que podría ser utilizada para justificar la esclavitud fuera del contexto en el que surgió, como lo realiza Sepúlveda.

Para resolver este problema Las Casas lanza el argumento de que la diferencia podría ser producto del grado de expresión de la racionalidad en la historia de los diferentes pueblos, estableciendo la idea de que éstos tendrían un desarrollo específico, dependiendo del nivel de cognición que tuviesen. Es por esto que Las Casas recurre a una comparación sistemática entre las sociedades indias y las pertenecientes al antiguo mundo. Es decir, su método de investigación estuvo condicionado por su concepción del hombre, por lo que al comparar estos pueblos, lo que hacía era asignar un grado de racionalidad elevado a los indios, y con ello justificar sus propuestas en contra su esclavitud y de su explotación.

Efectivamente, la argumentación lascasiana proporcionaba una visión de los indios que justificaba su calidad de hombres racionales y con ello su capacidad para “discernir y de

⁵³ O’Gorman, Edmundo. “La Apologética Historia, su génesis y elaboración su estructura y su sentido”, en Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, Iglesia católica, 2 vols.; 3ra. ed.; México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, pp. LX-LXV.

⁵⁴ *Ibid.* Los corchetes son nuestros.

obedecer los dictados del derecho natural, en cuya aplicación a veces triunfaban por encima de naciones bendecidas por la revelación cristiana”⁵⁵, con lo cual eran merecedores del derecho al autogobierno, lo que daba legitimidad a sus príncipes, y les otorgaba la calidad de hombres libres.

Esto llevó a Las Casas a sostener la conclusión de que “la única verdadera razón, para llamar bárbaros a los indios era su ignorancia del cristianismo.”⁵⁶ De aquí que el fraile interpretara y justificara el proceso de conquista y colonización como producto de la providencia divina, la cual señaló a España para llevar a estas gentes la palabra de Dios. Por lo que en contraposición a Sepúlveda, Las Casas mantenía una visión menos onerosa de los indios al considerarlos aptos para la prédica del Evangelio, pues en su opinión de los habitantes de las Antillas, se refleja en parte la consideración en la que tenía al indio:

Estas gentes... fueron sobre todas las destas Indias, y creo sobre todas las del mundo, en mansedumbre, simplicidad, humildad, paz y quietud, y en otras virtudes naturales señaladas, que no parecía sino que Adán no había en ellos pecado... vivían verdaderamente aquella vida que vivieron las gentes de la Edad dorado, que tanto por los poetas e historiadores fue alabada.⁵⁷

Es clara la alusión que hace Las Casas al mito del buen salvaje para interpretar la naturaleza del indio, aludiendo a una pureza originaria, que en el imaginario cristiano recurre al paraíso, pero que a su vez es presentado junto con la visión de una Edad de Oro, motivo de corte renacentista. Consideramos que su discurso se encuentra en clave utópica pues hace alusión a “un no lugar”, a un origen, como fuente de ruptura con las relaciones de esclavitud y desprecio a las que son sometidos los pueblos del imperio.

Además Las Casas parte de la inclinación o disposición natural de todo hombre hacia el conocimiento de Dios, sin embargo, el camino que lleva a éste es difícil de recorrer, por lo que los hombres están predispuestos a decaer en la idolatría. Esto por dos razones: por la primigenia simpleza del género humano, la cual lo lleva a caer en el error, y adorar a otras

⁵⁵ Brading, David A. *Orbe Indiano, de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 112.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 92.

entidades que no son el Dios verdadero; y en segundo lugar, la intervención de los demonios, que llevan a los hombre a inclinarse a la adoración de Satán.⁵⁸

En contraposición, Ginés de Sepúlveda sostiene la postura de rechazar el reconocimiento de una alta calidad de seres humanos a los naturales de las nuevas tierras, de la manera siguiente:

Estos bárbaros del Nuevo Mundo... en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta *diferencia* como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres.⁵⁹

En esta cita encontramos que Sepúlveda afirma una gran diferencia entre los indios y los españoles, pero le es tan grande esta distancia en calidad que llega a compararlos con animales. Con esto parecería que estuviera poniendo en tela de juicio la naturaleza humana de los indios, sin embargo este autor no deja de considerarlo humanos, pues en otro lugar afirma: “Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa a que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que *no carecen totalmente de razón*”⁶⁰, por lo que en su calidad de seres racionales son considerados como humanos. En términos generales argumentaba que no podía considerárseles como humanos plenos, es por ello que trata de “determinar si lo [eran] plenamente, o para decirlo de otro modo, en determinar el grado en que se realiza en [ellos] la esencia humana”.⁶¹

Para Sepúlveda su afirmación sobre una no plenitud de los indios se sostenía por lo que él consideraba ideológicamente, diríamos nosotros, como “los hechos” de que los indios no poseían ciencia alguna, ni el uso de la escritura, ni de leyes escritas, además de la ausencia de toda noción de propiedad privada y de una ciudadanía libre, no sometida a un

⁵⁸ Barra, Roger. *El Salvaje Artificial*, op. cit., pp. 71-73.

⁵⁹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las causas justas de la guerra contra los indios*, ed. Manuel García Peiayo, México, 1941, pp. 101 y 105, citado en: Brading, David A. *Orbe Indiano*, op. cit., p. 106.

⁶⁰ Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 109. Además véase donde afirma que: “Esto que se dice contra los herejes vale del mismo modo contra los paganos; unos y otros son *prójimos nuestros*, por uno y otros debemos mirara según la ley divina y natural, para que se abstengan de sus crímenes, especialmente de aquellos que más ofenden a la naturaleza y a Dios autor de ella, siendo entre todos ellos el pecado más grave la idolatría.”Ibid. p. 129. Las cursivas son nuestras.

⁶¹ O’Gorman, Edmundo. “La Apologética Historia, su génesis y elaboración su estructura y su sentido”, op. cit., p. LX.

despotismo político; que si bien cierto eran constructores hábiles de ciudades, lo mismo podría decirse de varios seres del reino animal. Esta incapacidad para gobernarse y poseer leyes racionales, era causa suficiente para justificar el sometimiento de estos pueblos, pues su existencia y costumbres iban en contra de la ley natural, sólo una conquista armada suprimiría los vicios en que estos salvajes persistían.⁶²

Sepúlveda dice que los vicios que atentan contra la ley natural y la voluntad divina, hacen de los indios “hombrecillos”, colocándolos en *un estatus inferior* frente a los españoles, y con ello justifica la guerra y la conquista, por la misma ley natural que dicta que “lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario”⁶³, que en este caso es un formalismo puro, de clara función ideológica, dado que tiene como sustento su misma formulación. Estos vicios son:

No es, pues, la sola infidelidad la causa de esta guerra justísima contra los bárbaros, sino sus nefandas liviandades, su prodigiosos sacrificios de víctimas humanas, las extremas injurias que hacían a muchos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos, el culto impio de los idolos.⁶⁴

Sepúlveda veía la conquista armada como un paso previo para intentar su conversión, con la intención de infundir terror en los indios. Al aterrorizar a estos naturales se aflojarían sus lazos con sus antiguas y erradas costumbres, con lo cual sería mucho más fácil su evangelización, y por lo tanto su integración en la sociedad novohispana, en una posición muy desventajosa.⁶⁵ A cambio del inapreciable servicio, de la comunicación de la verdadera doctrina sobre Dios y de la salvación eterna, Sepúlveda consideraba como justa retribución que el español usara la fuerza de trabajo indígena en su beneficio, justificando

⁶² Brading, David A. *Orbe Indiano*, op. cit., p. 106 y ss.

⁶³ Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas...*, op. cit., p. 83. Es clara la influencia de Aristóteles en esta máxima, para profundizar en este tema remitimos al libro primero de *La Política* de este filósofo.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁶⁵ Citamos parte de su argumento: “Y eso que yo no solo digo que debemos conquistar a los bárbaros para que oigan a nuestros predicadores, sino también conviene añadir a la doctrina y a las amonestaciones *las amenazas y el terror*, para que se aparten de las torpezas y del culto a los idolos...”. *Ibid.*, p. 147. Las cursivas son nuestras.

de esta manera las relaciones de dominación y explotación, relaciones sociales que institucionalizadas dieron origen a la encomienda.⁶⁶

Asistimos pues a la destrucción de los órdenes sociales anteriores a la Colonia, a través de un elemento utópico: la promesa de la salvación eterna y de civilización, a manos de los españoles; y la instauración de un nuevo orden, a partir de la justificación ideológica de la inferioridad de los indios, del formalismo de la ley natural, del dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto, y del intercambio justo e inclusive ventajoso para los indios, que no hace otra cosa que ocultar el antagonismo social que se da en este proceso de conquista y colonización.

Postura contra la cual estaba abiertamente Las Casas, alegando que ninguna conversión tendría que llevarse a cabo por medio de la coerción, sino que ésta debía de llevarse por la voluntad libre de estas personas. Además, argumenta que *no se justifica por ningún motivo las crueldades que desataron* los conquistadores y colonos españoles contra los indios, ni mucho menos la esclavitud que representaba la encomienda.⁶⁷

Las Casas afirmaba que la encomienda lo único que provocaría es el debilitamiento del poder real, pues se corría el riesgo de instaurar un nuevo orden feudal en la Colonia, convirtiéndose en los nuevos nobles conquistadores y colonos, arrogándose injustificadamente, el derecho a la explotación de la mano de obra india. Las Casas se pronuncia fuertemente en contra de esta institución pues le resta la potestad absoluta y directa al rey sobre sus nuevos súbditos, provocando la explotación y el terror de los indios, los cuales no abrazarán libremente la verdadera fe, y con ello perdería totalmente el sentido de ser de la conquista española.

⁶⁶ Sepúlveda lo dice con estas palabras: "Por la cual no me parece contrario a la justicia ni a la religión cristiana el repartir algunos de ellos [los indios] por las ciudades o por los campos a españoles honrados, justos y prudentes, especialmente a aquellos que los han sometido a nuestra dominación [los conquistadores], para que los eduquen en costumbres rectas y humanas, y procuren iniciarlos e imbuirlos en la religión cristiana, la cual no se trasmite por la fuerza[!], sino por ejemplos y la persuasión, y en justo premio de esto se ayuden del trabajo de los indios para todos los usos, así necesarios como liberales, de la vida." *Ibid*, p. 175. Los corchetes son nuestros.

⁶⁷ Es por ello que en su obra: *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, escrita en el año de 1542, "exigió la totan [sic] abolición de la encomienda, definiendo a los indios como vasallos libres de la Corona, sin otra obligación que la de pagar el tributo real." Véase: Brading, David A. *Orbe Indiano*, op. cit., p. 84.

El fraile pugnaba por el establecimiento de instituciones (como lo será el cabildo indio) que dependieran directamente del rey, éste les proporcionaría la protección frente a la rapiña de los colonos y propiciaría las condiciones necesarias para que recibieran la palabra de Dios; a cambio los indios pagarían tributos justos, eliminando la mediación de los colonos, quienes tendrían que pagarles un salario a los indios cuando quisieran utilizar su mano de obra, imponiendo algunas restricciones adicionales para esto.

Hasta aquí con el debate entre estos dos personajes, sólo debemos añadir que si bien Las Casas tuvo la suficiente capacidad como para incidir en la promulgación de *Las Leyes de Indias*, que buscaron mejorar la situación de los indios, es la postura de Sepúlveda la que en los hechos se proclamaría triunfadora, debido a que servía perfectamente como discurso legitimador, pues construían e imponían una identidad negativa de los indios que beneficiaba a los intereses de la Corona y de los colonos españoles a permitirles la explotación y dominación, sin ningún inconveniente.

El otro caso que es digno de tomarse en cuenta, se da al interior de la Iglesia católica misma, hablamos de la implementación de uno de los proyectos más importantes de la Colonia, nos referimos a la fundación del Colegio de Santiago Tlatelolco, el cual fue impulsado por el arzobispo Zumárraga, el virrey Mendoza y la orden de San Francisco, en la figura de su provincial, fray García de Cisneros. Este proyecto tenía la intención de formar sacerdotes de origen indio, pues se sostenía que “un solo sacerdote indio [...] hará más conversiones que cincuenta europeos.”⁶⁸ Lo cual buscaba claramente la integración social de ese sector a la sociedad novohispana.

Con este ánimo se llevó a cabo la fundación del citado Colegio en el año de 1538. Dentro de este Colegio se reclutaron principalmente a los hijos de las familias indígenas nobles, preparándolos en diversas materias como el latín, filosofía, medicina, retórica, etc., con la incorporación de reconocidas figuras de franciscanos, como fray Bernardino de Sahagún, fray Francisco de Bustamante, fray Andrés de Olmos, fray Juan de Gaona, entre otros.

⁶⁸ Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*, op. cit., p. 338.

El Colegio de Santiago de Tlatelolco a pesar de sus buenos resultados, gracias al brillo de sus alumnos en el dominio del latín y otras materias, fue un fracaso en otro sentido, puesto que no produjo un solo sacerdote indígena. La urgencia en la obtención de éste, precipitó el intento de consagrar a algunos de los alumnos del Colegio para el sacerdocio, los cuales tenían una fuerte inclinación hacia el matrimonio por motivos culturales. Otra de las principales causas de este fracaso se debe según Ricard, a que se mató: “voluntariamente la oportunidad de hacer que germinasen vocaciones hondas y duraderas que hubieran sido posible hallar en un más amplio y liberal reclutamiento”,⁶⁹ porque se limitaron a admitir a los hijos de los principales, además un posible veto, por parte de las otras órdenes de no enviar a jóvenes de sus zonas de influencia al Colegio de Santiago Tlatelolco, de franciscanos.

Este intento fallido de formar indios para el sacerdocio en Santiago, fue aprovechado perfectamente por quienes no veían con buenos ojos este Colegio, entre quienes encontramos a los dominicos, y el nuevo arzobispo de México, Alonso de Montúfar, quien se había desempeñado como miembro del Santo Oficio en la metrópoli. Recordemos la fuerte influencia que tuvo la lucha contra los protestantes en la visión de los misioneros sobre las prácticas religiosas de los pueblos indígenas, pues si algo unificaba a todos los evangelizadores era considerarlos como una expresión de idolatría. Sin embargo diferían en los métodos para convertirlos e integrarlos.

La hegemonía de las órdenes pronto llegaría a su fin con el arribo del clero secular algunas décadas después de iniciado el proceso de evangelización por parte de los misioneros del clero regular. El clero secular trataría de imponer un proyecto de Iglesia católica distinto al promovido en un principio, una Iglesia organizada a partir de un principio de territorialidad, señalado por las diócesis y teniendo como eje a la parroquia.

Estos proyectos de Iglesia católica tuvieron una manera diferente de relacionarse con el mundo indígena, en general para el clero regular era necesario primero conocer sus

⁶⁹ *Ibid.*, p. 346.

creencias y costumbres para poder evangelizarlos⁷⁰ (y por lo tanto integrarlos al imperio español, aunque con diversos grados y alcances), considerándolos como neófitos en la fe. Por lo que en general pugnaban por una separación provisional de los indígenas con respecto de los españoles, para poder realizar su misión de evangelización, lo que daría como consecuencia la idea de la fundación de las “repúblicas de indios.”⁷¹ Esto se basaba en la idea de que así se evitaría la contaminación de los vicios propios de los españoles, y por lo tanto, la disposición completa de los pueblos indios a la intermediación y educación de los misioneros. La influencia de éstos era casi absoluta al interior de sus territorios, cosa que no era bien vista por las otras autoridades religiosas y seculares, monopolio contra el cual lucharían conjuntamente para socavarlo.

En cambio para el clero secular de inicios de la Colonia, la tarea evangelizadora de los indios era considerada como la continuación de la realizada en la península ibérica, tras la reconquista de sus territorios de los moros. Para este clero no era necesario preservar momentáneamente la distancia entre los indios y los españoles. En esta posición se encuentra más claramente la intención de evangelizar al mundo indígena sin creer importante la necesidad de conocer la diferencia del otro como un primer paso, apropiado para su conversión. Podríamos señalar a esta perspectiva como el intento de hispanizar a los indios, de una manera más rápida que la de sus contrapartes del clero regular, la homogeneización cultural debía darse sin mediar un conocimiento de sus culturas.

Con la creciente imposición del modelo de Iglesia del clero secular con respecto al propuesto por el clero regular durante la Colonia, encontramos que la relación entre la Iglesia católica y los indios, en términos de integración rápida y desconocimiento del mundo indígena, es la predomina dentro de la Iglesia católica en el período de la Colonia, misma que se mantendría también a lo largo de toda la historia del país, hasta bien entrado el siglo XX.

⁷⁰ En este caso es relevante lo que nos dice Villoro: “No es posible tratar con el otro sin comprenderlo, ello es aun más cierto si queremos dominarlo. La necesidad de comprender la cultura ajena nace de una voluntad de dominio.” Véase: Villoro, Luis. “Estadios de reconocimiento”, *op. cit.*, p. 156.

⁷¹ Esta medida fue promovida activamente por el mismo Las Casas en sus intentos por llevar a cabo una conversión sin coerción, tal fue el caso en la zona de Tuzulutlán, en lo que hoy es Guatemala, donde Las Casas consigue un acuerdo con el gobernador para que “fuese reservada a un experimento de conversión pacífica por los dominicos de la región”, esto en el año de 1537, véase: Brading, David A. *Orbe Indiano*, *op. cit.*, p. 80.

Detrás de las diferencias entre estas dos formas de relacionarse con el mundo indígena y los consiguientes proyectos de Iglesia católica que se proponían para la evangelización de los nuevos súbditos del rey de España, sostenemos la existencia de dos nociones que un primer momento podrían calificarse de inconsistentes. Con respecto a los indios sostenemos que la conformación de una exo-identidad negativa puede llegar hasta ser contradictoria. Esta amplitud permite que los diversos sectores del grupo dominante puedan hacer uso de tal imagen en diferentes casos y escenarios. Con esto se logra salvar las posibles diferencias existentes en el grupo dominante, frente al otro negativo⁷². Tal primera decía que “son sencillos, tímidos, obedientes, acaso tontos, inocentes”; pero también, “como súbditos intrigantes, maliciosos y astutamente desobedientes, hijos de los siete pecados capitales”⁷³.

Estas dos nociones del indígena muchas veces se confundían entre sí, figurando dentro de un mismo discurso, sin embargo durante el siglo XVI tuvo mayor impulso la que representaba al indio como el buen salvaje, la cual decayó bastante hacia el siglo XVIII, debido entre otras cosas a los magros resultados en cuanto a la evangelización de los indígenas durante la Colonia. Lo que desalentaría en mucho el interés por este grupo, por parte de la Iglesia católica en lo sucesivo.

Por otra parte, es necesario subrayar que detrás de estas concepciones generales existía la común visión de considerar al indígena como alguien que requería de “piedad y protección”, debido a que se le veía como un niño, un menor de edad que no podía valerse por sí mismo. Durante el periodo colonial privó la teoría del infante natural, la cual llevó al clero a poner énfasis en el control de los indígenas mediante “la protección, el castigo y la segregación”⁷⁴.

⁷² Al respecto podemos citar un ejemplo alejado espacial e históricamente, pero que muestra lo que decimos: “Se monta todo un aparato de verdadera socialización que busca convertir al judío en el elemento concentrado [...] gran burguesía alemana”. Bártolo, p.39. Sólo queremos comentar que la marca que el Edo. Nacionalista, realiza para diferenciar los alemanes de raza aria y los judíos, es algo vacío de contenido, porque el judío es algo y su contrario, puede adquirir casi cualquier carácter que le otorguen, pues como señalamos más arriba, lo que provoca el efecto ideológico, es la función que cumple la palabra “judío” y no el contenido cultural específico de ésta.

⁷³ Taylor, William B. *Ministros de los Sagrado*, México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación El Colegio de México, vol. I, p. 248.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 252.

Sin embargo esta actitud cambiaría a partir de la influencia de la Ilustración en España a finales del siglo XVIII, donde el racionalismo, que era uno de los ejes de este movimiento cultural de Europa, hizo que cambiara el énfasis en la relación con los indígenas, pues ahora se consideraba que éstos “requerían ser civilizados e incorporados y su racionalidad cultivada”⁷⁵.

Se imponía de esta manera, hacia el final de la Colonia, la actitud que sería hegemónica durante toda la historia mexicana, y no sólo desde el ámbito de la Iglesia católica como proyecto y representación, sino también desde el Estado que nacería con el movimiento de independencia en el siglo XIX.

Para terminar, podemos señalar a grandes rasgos que durante la Colonia una identidad legitimadora de los indígenas, misma que permitiría su explotación, dominación y exclusión, de la sociedad mexicana. La importancia de la auto-identidad sería mucho menor a una exo-identidad impuesta por los conquistadores, en la conformación de la identidad supraétnica del indio. Los pueblos indígenas se verán sometidos al otro, en cuanto a su definición, y con ello se les despojará del carácter de sujetos para sí inhibiendo la participación libre en la configuración del orden social que surge con el movimiento de independencia.

Lo anterior no significa que no estuviese presente siempre una identidad para la resistencia, que en diversos momentos desembocó en la formación de una identidad proyecto, y en la formación de un sujeto social para sí, como lo mostraron las constantes rebeliones armadas que protagonizaron los indígenas en distintos lugares y tiempos. Sino que la hegemonía de la identidad legitimadora estaría incuestionable hasta finales del siglo XX, como lo veremos más adelante con la crisis del indigenismo moderno oficialista.

Este proceso hizo necesaria la incorporación de los indígenas al nuevo Estado liberal mexicano y a la racionalidad occidental, que echaba abajo la estructura social de la Colonia fundada en corporaciones, emergiendo un nuevo orden, el cual estaría asentado sobre la

⁷⁵ *Ibid.*

unidad nacional, misma que veía como un estorbo la diversidad de razas⁷⁶, pues como bien comenta Bitrán citando a Lomnitz: “la idea misma de un Estado democrático presupone *un solo pueblo* igual ante la ley. Cuando la soberanía pasa del rey al pueblo, el Estado debe coincidir con la nación”.⁷⁷ Es decir, se buscará eliminar rápidamente toda *diferencia* en nombre de una ciudadanía igualitaria frente al nuevo Estado, universalismo que extermina la diferencia cultural dentro del proyecto de los liberales mexicanos. Asistimos pues al nacimiento del indigenismo oficial como ideología que buscaría la integración plena de los indígenas y con ello su sometimiento, soslayando muchas de las causas de su situación social deplorable.

⁷⁶ Véase: Bitrán, Yael. “Introducción”, en *México: Historia y Alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 2001, p. 17.

⁷⁷ Lomnitz Adler, Claudio. *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México: Joaquín Mortiz-Planeta, 1995, p. 353, cit. en Bitrán, Yael. “Introducción”, *México: Historia y Alteridad. op. cit.*, p. 17. Las cursivas son nuestras.

4. SANTO DOMINGO, LA NUEVA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA.

Antes de iniciar este apartado debemos tener en mente el hecho de que *el tema* de la relación de la Iglesia católica con los pueblos indígenas fue suspendido durante mucho tiempo, esto a partir del siglo XIII hasta bien entrado el siglo XX, por lo que no aparece el tema en México hasta que es retomado a partir de la influencia que recibiría la Iglesia católica mexicana desde el exterior, concretamente del Concilio Vaticano II, que fue donde el tema obtuvo nuevo brío. Es por este motivo que nos abocamos a analizar uno de los ejemplos que es considerado como la fuente más terminada sobre el tema, heredera de las múltiples discusiones que se han realizado en América Latina, nos referimos a la postura que definió la Iglesia católica latinoamericana en Santo Domingo a principios de la década de 1990, sobre el tema indígena.

A continuación realizaremos, en un primer momento, un breve análisis de las directivas que el Papa Juan Pablo II estableció para la celebración de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Santo Domingo, el día 12 de octubre de 1992, en conmemoración de los quinientos años de la llegada de los primeros misioneros, y con ello del primer proceso de evangelización en América.

En segundo lugar destacaremos los puntos más importantes del documento que generó la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, con respecto a la manera en cómo los obispos de América Latina consideran su tarea de nueva evangelización de esta región, y por lo tanto su relación con los pueblos indígenas. Esto nos dará un excelente marco ideológico, a partir del cual podremos hacer la interpretación del discurso de Samuel Ruiz, sobre la identidad indígena en su diócesis. Cabe señalar que esto es solo una muestra de la abundante discusión que generó el tema dentro de la Iglesia católica, pero nos parece muy representativa de la misma en la región, por lo tanto nos parece suficiente.

a) La posición del Papa Juan Pablo II respecto a los pueblos indígenas de América Latina.

En el discurso de inauguración de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo en el año de 1992, el Papa Juan Pablo II, anunciaba tres grandes temas como los objetivos a tratar en ésta: la Nueva Evangelización, la Promoción humana y la Cultura Cristiana.

Juan Pablo II conmemora los quinientos años del inicio del proceso de evangelización en tierras americanas, elogiando la labor de “la pléyade de evangelizadores que dejaron su patria y dieron su vida”⁷⁸, para extender la religión cristiana a esta región. Resaltando la protección que la Iglesia católica dio a los pueblos indígenas de la explotación que recibían de algunos de los colonizadores, subrayando la defensa que hicieron de la dignidad humana de los indios. Llama en esa ocasión a la Iglesia católica en América Latina a retomar este proceso denominándolo como la Nueva Evangelización, la cual es considerada por el Papa como el tema central de la Conferencia.

Juan Pablo II realiza una evaluación pesimista del estado de “la cultura adveniente”, propia de la civilización occidental de nuestros días, acusando a las ideologías que la sustentan (con especial mención del socialismo real) de ser “incapaces de derrotar aquel mal que tiene al hombre sujeto a servidumbre”⁷⁹. Frente a las ideologías es necesario contraponer una cultura cristiana para cambiar efectivamente esta situación en la cual padece el ser humano.

Es por ello que propone la Nueva Evangelización a través de un proceso de inculturación de las raíces mismas de la cultura adveniente (la Occidental contemporánea)⁸⁰ y de *las culturas indígenas y afroamericanas*, en el continente, como la respuesta a esta crisis cultural que afecta el mundo, y por lo tanto, como el principio de la solución de los diversos problemas que someten al ser humano.

⁷⁸ Juan Pablo II, *Discurso Inaugural del Santo Padre a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santo Domingo, 1992, p. 3.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁰ Nos gustaría señalar la distinción que hace Juan Pablo II del cristianismo y la cultura adveniente, es decir la occidental. Nos parece que tal distinción sólo se justifica en la medida en que el cristianismo ha perdido una gran influencia en la cultura occidental, así como los procesos de secularización de las sociedades modernas.

El proceso de *inculturación*⁸¹ consiste en la transformación de los diversos núcleos culturales, de las más diversas sociedades por los valores cristianos, como algo necesario para “responder así de modo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo”⁸². Podemos observar aquí claramente la postura del obispo de Roma con respecto a la relación de la Iglesia católica con los demás pueblos y culturas, como una relación de absorción e integración dentro de una gran cultura cristiana, incorporando las diferencias dentro de una única matriz cultural, posición que se encuentra muy lejos de un diálogo.

Se perciben a las demás culturas en crisis, se dice de ellas que en comparación con el cristianismo, son inferiores debido a las nulas respuestas que dan a los problemas sociales y existenciales de las sociedades actuales. Vemos una vez más la expresión de un fundamentalismo, donde se considera que la verdad está contenida en la palabra de Cristo y es a esta verdad a la cual tienen que someterse todas las demás culturas, si quieren aliviar la situación de sus pueblos. Observamos que pretenden establecer una relación que busca redefinir los términos en los cuales el cristianismo se enfrenta a las demás culturas, misma que se desvincula de la sostenida entre la Iglesia y los pueblos indígenas durante la Colonia en México. Esto debido a que durante la Colonia la Iglesia católica intentó hispanizar a los pueblos indígenas, si reconocer ningún valor a los rasgos propios de sus culturas, considerándolos como una expresión “inocente”, en el mejor de los casos de idolatría. En cambio, ahora se plantea la inculturación del evangelio, que reconoce de alguna manera el valor de las culturas no cristianas occidentales, como una manifestación más de Dios, por lo que se da la posibilidad de conservar algunos rasgos de las culturas indígenas.

b) La posición de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) con respecto a los pueblos indígenas de la región latinoamericana.

En el “Mensaje de la IV Conferencia a los Pueblos de América Latina y el Caribe”, documento producto de la Conferencia citada, los obispos retoman las directivas del Papa Juan Pablo II con respecto a la tarea de esta reunión en Santo Domingo, pues consideran que “nuestra tarea: [es] hacer que la verdad sobre Cristo, la Iglesia y el hombre penetren

⁸¹ Juan Pablo II define de la siguiente manera la inculturación: “la íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante la integración en el cristianismo y el enraizamiento del cristianismo en las varias culturas.” *Ibid.*, p.13.

⁸² *Ibid.*, p. 12.

más profundamente en todos los estratos de la sociedad en búsqueda de su progresiva transformación”⁸³, es decir, su tarea consiste en promover y llevar a cabo una Nueva Evangelización.

Esta Evangelización es considerada como “Nueva”, porque los obispos reconocen en la actividad misionera de los primeros miembros de su Iglesia durante el proceso de colonización, a una primera evangelización. Sin embargo no descalifican a ésta por haberse realizado de manera incompleta, sino todo lo contrario, consideran que es necesario rescatar las riquezas que dejó esta primera evangelización y profundizar sus logros, como algo que es necesario para afrontar los nuevos problemas a los que se enfrentan como predicadores de la palabra de Dios. En este sentido se consideran como continuadores de esa labor y también de los pronunciamientos que se dieron en reuniones anteriores del episcopado de toda la región: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968) y la de Puebla (1979).

Dentro de los nuevos problemas que la CELAM identifica en esta parte del continente está en primer lugar las “condiciones dramáticas” en las que viven “la gran mayoría de nuestros pueblos”⁸⁴, caracterizadas por el sufrimiento derivado de la enfermedad, la soledad de la vejez, el abandono a los que son sometidos los niños y ancianos; de la injusticia y la marginación que padecen “los más pobres, los habitantes de los suburbios de las grandes ciudades, *los indígenas* y los afroamericanos, los campesinos, los sin tierra, los desempleados, los sin techo, las mujeres desconocidas en sus derechos”⁸⁵, entre otros. Además de otras formas de opresión que sufren a través de las drogas, el secuestro de personas, la pornografía, el tráfico, etcétera.

Ante este panorama, los obispos latinoamericanos proponen no asumir una actitud contemplativa y compasiva, sino una esperanza “actuante y eficaz”, es decir, traducir la Nueva Evangelización “en acciones concretas que hagan posible a las personas superar sus

⁸³ CELAM, “Mensaje de la IV Conferencia a los Pueblos de América Latina y el Caribe”, CELAM: Santo Domingo, 1992. p. 20.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid. Las cursivas son nuestras.

problemas y sanar sus dolencias –tomar sus camillas y caminar- siendo protagonistas de sus propias vidas, a partir del contacto salvífico con el Señor”.⁸⁶

A partir de esta cita podríamos inferir que la actitud que asumirá la Iglesia católica en América Latina frente a los pueblos indígenas será tal, que posibilitaría que estos puedan asumir la conducción de sus propias vidas, lo que implicaría en principio el respeto a sus valores y formas culturales, es decir, una verdadera preservación de la diferencia y la posibilidad de un diálogo entre estas culturas. Asumirían una actitud de respeto y acompañamiento, tal como lo hizo Jesús de Nazaret, declaran los obispos:

... queremos renovar su actitud de cercanía y de acompañamiento a todos nuestros hermanos y hermanas; proclamamos el valor y la dignidad de cada persona, y procuramos iluminar con la fe su historia, su camino de cada día. Este es un elemento fundamental de la Nueva Evangelización.⁸⁷

Sin embargo esta interpretación de una actitud de respeto por la diferencia de los pueblos indígenas, en la región, podría tornarse insostenible si continuamos realizando el análisis de este documento. En otra parte de éste, los obispos consideran que el proceso de Nueva Evangelización está inserto en la figura de Cristo, porque su anuncio y la promesa de salvación que ejemplifica con su vida y resurrección es lo central de toda evangelización.

Jesucristo se inserta en el corazón de la humanidad e invita a todas las culturas a dejarse llevar por su espíritu hacia la plenitud, elevando en ellas lo que es bueno y *purificando* lo que se encuentra marcado por el pecado. Toda evangelización ha de ser, por tanto, *inculturación* del Evangelio. Así toda cultura *puede llegar a ser cristiana*, es decir, a hacer referencia a Cristo e inspirarse en Él y en su mensaje.⁸⁸

Por lo que se menciona en la cita, la actitud que parece emerger dentro del episcopado es la de considerar a las otras culturas, no cristianas, como necesitadas de ser “purificadas” en aquello que vaya en contra de la palabra de Jesucristo. Esto deja entrever una postura que no se encuentra en el código de un supuesto respeto a la diferencia del *Otro*, sino más bien muestra la intención de la Iglesia católica en América Latina de transformar las culturas autóctonas, para que lleguen a ser cristianos, cultura que se considera universal por abarcar en su interior las diversas expresiones de un mismo mensaje salvífico: el dado por Cristo.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 21.

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 31. Las cursivas son nuestras.

Esta intención parte de un presupuesto, de aquel que considera que “la presencia creadora, providente y salvadora de Dios acompañaba ya la vida de estos pueblos”⁸⁹, antes de la llegada de los españoles a estas tierras. Es decir, consideran que en todas las culturas humanas existe en un principio los fundamentos de las creencias cristianas⁹⁰, y que lo único que se debe hacer en el proceso de la Nueva Evangelización (y de toda evangelización) es rescatar los aspectos positivos de esas culturas, purificar aquellos que vayan en contra de las enseñanzas del Evangelio, perfeccionándolas “*desde dentro*, con la enseñanza y el ejemplo de Jesús, hasta llegar a una Cultura Cristiana”.⁹¹

Esta estrategia evangelizadora es claramente integradora de las culturas indígenas de nuestra región, pero siguiendo parte de la estrategia que ya destacábamos con los primeros misioneros pertenecientes al clero regular: la evangelización se realizaría desde adentro, ¿esto qué significa?

En el apartado dedicado a “Las líneas pastorales: evangelización inculturada”, se proponen las medidas para llevar a cabo este programa evangelizador entre “los hermanos indígenas”, los obispos de la CELAM se pronuncian por los siguientes aspectos:

- Ofrecer el evangelio de Jesús con el testimonio de una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno y esforzarnos por *conocer sus propias lenguas*.
- Crecer en *el conocimiento critico de sus culturas para apreciarlas* a la luz del Evangelio.
- Acompañar su reflexión teológica, *respetando sus formulaciones culturales* que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza.
- Crecer en *el conocimiento de su cosmovisión*, que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes.
- Promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos *mediante una inculturación de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino*.⁹²

En primer lugar debemos señalar que estos lineamientos resultan muy atractivos, en la teoría, pero debe mantenerse en mente que hay una gran distancia con respecto a la

⁸⁹ Ibid., p. 32.

⁹⁰ Esto nos recuerda mucho la postura lascarasiana, véase *supra*.

⁹¹ CELAM, “Mensaje de la IV Conferencia a los Pueblos de América Latina y el Caribe”, *op. cit.*, p. 34. Las cursivas son nuestras.

⁹² Ibid., p. 95. Las cursivas son nuestras.

realización de éstos, y que han sido pocos los intentos por llevarlos a la práctica de manera exitosa, el caso que pretendemos analizar en la diócesis de San Cristóbal es uno de ellos, aunque con todas las limitantes del caso.

Por otra parte puede observarse que en el primer rubro de las líneas pastorales que se proponen, encontramos la intención de un diálogo entre el cristianismo y las culturas de los indígenas. Sin embargo esta actitud parece ser contrarrestada y desmentida por los otros puntos, dentro de los cuales resaltamos: “promover la inculturación”, “mediante una inculturación”, o “para una mayor realización del Reino”.

Por otra parte, este pretendido diálogo es contradicho por el propósito último de la nueva evangelización: integrar a las más diversas culturas en el seno de los valores religiosos del cristianismo. En pocas palabras, se intenta en una dimensión ideológica la integración de todas las culturas en una sola, la novedad que se encuentra en esta propuesta son los medios que se utilizan para este propósito, puesto que se tiene a aprovechar aquellos elementos de las otras culturas que sean funcionales a la Nueva Evangelización.

5. LA REPRESENTACIÓN DE LO INDIO EN EL IMAGINARIO DE LA SOCIEDAD MEXICANA. EL INDIGENISMO MODERNO Y SU CRISIS.

El presente epígrafe tiene como objetivo principal dar cuenta de la manera en la cual se ha tratado la representación de lo indio o de lo indígena, en el imaginario de la sociedad mexicana. Esto se ha llevado a cabo con fines de su integración en el orden social mestizo, definiendo su identidad y por lo tanto, asignando a los pueblos indígenas una posición social determinada. Estamos ante el discurso articulado desde el poder político que intenta controlar y ordenar, a ese *otro* que persiste en la diferencia, que no es funcional al “progreso” del país. Este discurso forma parte de la lucha por la distribución de los recursos de la sociedad mexicana, pero que se libra en el terreno simbólico, estamos ante la construcción de una exo-identidad étnica al servicio del grupo dominante, que controla al Estado mexicano. Para esto haremos un rápido recorrido a través de la historia del indigenismo mexicano, concentrándonos en la segunda mitad del siglo XX.

Además consideramos que una de las principales manifestaciones del imaginario de una sociedad pasa a través de la expresión que le dan sus intelectuales o líderes de opinión, sin embargo sostenemos que aquel discurso que es requerido, adoptado e implementado políticamente desde el poder estatal, puede ser considerado como el que permite cumplir con el cometido que tiene el Estado, nos referimos al mantenimiento del orden social, que beneficia a los intereses de cierto sectores o grupos sociales, por lo que puede ser considerado como una ideología, la ideología dominante. En este caso nos ocupamos de aquella ideología denominada indigenismo.

Uno de los problemas que tuvieron que enfrentar los colonizadores españoles se refirió a la manera de dar cuenta de lo real a lo cual se enfrentaron a la llegada de lo que hoy es América, la presencia de lo radicalmente otro, trajo consigo la necesidad de simbolizar aquello jamás visto, es aquí cuando surge lo que con Luis Villoro denominamos como el indigenismo. En su necesidad de relacionarse (conquistar) con los pueblos establecidos en

estas tierras, los españoles tuvieron que inventar un conjunto de ideas y creencias que dieran cuenta de tales seres.

Para Villoro, el indigenismo es una manera de comprender y juzgar al indígena a través de la historia, proceso que es llevado a cabo por parte del que se autodefine como no indígena, el cual pertenece a diversas clases y grupos sociales, esto con la intención de utilizar y explotar al indígena. Es clara la fuerte carga objetivizante que ejerce este proceso, pues sitúa al indígena como un objeto (*sujeto en sí*), y el no indígena se presenta dentro del indigenismo como un sujeto de conocimiento y de acción (*sujeto para sí*), por lo que está implícita una relación de dominación y negación de aquellos que son definidos como indígenas,⁹³ a través de la imposición de una exo-identidad étnica funcional al caso.

Encontramos con el indigenismo el proceso de formación de la identidad de los no indígenas, dado que a partir de la construcción de una identidad negativa del indígena, donde se dice lo que es éste, genera al mismo tiempo la construcción de la identidad de los no indígenas. Tal como lo presentamos en el segundo apartado de éste capítulo, la relación con *el Otro* por parte de Occidente ha sido fundamental para la conformación de su identidad, negándolo, excluyéndolo como lo exterior que le da sentido a lo que queda dentro de las murallas de la civilización, pero también con el fin explotarlo y dominarlo. También apuntábamos que esta identidad del Yo occidental dependía del reconocimiento del Otro indígena, sin embargo aquí no incursionaremos en este tema clava, pues sale de nuestras pretensiones, contentándonos con señalar esta necesidad.

Esto se dio en México a través de un discurso que denominamos como el indigenismo, el cual ha sufrido diversas transformaciones a lo largo de la historia del país, y ha sido articulado e instrumentalizado desde el poder político, por las clases dominantes, asumiendo las características de la ideología que describimos más arriba. Núñez ubica tres grandes posturas del poder político frente a los indígenas a lo largo de la historia de

⁹³ Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: SEP-CIESAS, 1987. p. 20.

México.⁹⁴ Lo cual ha influido poderosamente en el resto de la sociedad, incluyendo a los propios indígenas en su concepción de sí mismos.

Las tres grandes fases son: 1) Aquella donde se considera que las sociedades y cultura indígenas deben “conservarse como tales”, pero bajo el control de la clase dominante, fase de defensa-explotación, es decir del *indigenismo colonial*. 2) La que propone que deben ser “asimilados” a la sociedad nacional, para integrar una sola cultura mestiza, llamada *indigenismo republicano*. 3) Esta posición anuncia que deben integrarse a la sociedad nacional, pero conservando algunos rasgos propios, hablamos de los que se denomina como el *indigenismo moderno*.⁹⁵

Aquí nos concentraremos en *el indigenismo moderno* que inicia con la posrevolución, a partir de 1920 y abarcará hasta el año de 1970, el cual tendrá como sus principales exponentes a Manuel Gamio, Alfonso Caso, Aguirre Beltrán y Luis Villoro. A partir de la década de los 70 sufrirá una fuerte crítica por parte de los cuestionamientos surgidos desde la llamada antropología crítica, cuyos representantes los ubicamos con Guillermo Bonfil Batalla, Héctor Díaz Polanco y Rodolfo Stavenhagen, entre otros. Su crisis definitiva será ubicada por la autora con el levantamiento armado en Chiapas en enero de 1994.

Podríamos establecer el comienzo del indigenismo moderno con el padre de la antropología social mexicana, aquí la referencia obligada es Manuel Gamio (1883-1960), quien tras sus estudios en la Universidad de Columbia, E.U., regresa a México con la intención de participar en la construcción de un nuevo proyecto de nación en los años 20, tras la Revolución Mexicana.

Uno de los aspectos importantes del nuevo proyecto de nación que está siendo construido, se refiere a la creencia de que el desarrollo del país depende de la inclusión de los diversos sectores sociales que habían sido excluidos durante el porfiriato, de los beneficios de la modernización que realizó éste gobierno. Entre los sectores que tenían que ser incluidos dentro del proyecto nacional se encontraban las comunidades indígenas, quienes eran

⁹⁴ Núñez Loyo, Verónica. *Crisis y redefinición del indigenismo en México*. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 16.

consideradas por Gamio, como un fuerte problema para la conformación de “la nación mexicana”.

Esto por dos motivos, el primero, que el antropólogo mexicano reconocía las importantes diferencias culturales que existían al interior del país, lo que implicaba una gran pluralidad, impidiendo con ello la deseada unidad nacional; y por otra parte, estas comunidades estaban dentro de una grave situación económica y marginación sociopolítica, por lo que era urgente reconocerlas como parte de la nación mexicana, además de que debían ocuparse de ellas. Esta integración les traería los beneficios de los avances tecnológicos y científicos occidentales.

Su visión de las comunidades indígenas tenía como principio la creencia de que el país sólo podría modernizarse a condición de poseer la unidad cultural, que por supuesto tendría como su componente principal a la Occidental. El mestizaje era visto como la condición sin la cual el país no podría progresar, tal como lo hicieron las sociedades europeas y la norteamericana, es por esto que se buscaba a toda costa la integración cultural.

Para empezar Gamio sugirió el inicio de un profundo análisis de las comunidades indígenas, puesto que eran casi totalmente desconocidas para la parte no india del país. Esto se realizaría con el fin de identificar la diferencia que separaba a las comunidades indígenas del resto del país, lo que permitiría reconocerlas como diferentes, dado que Gamio creía que en fundamento de la nación mexicana se encontraba sin ninguna duda, estas culturas, como una base firme sobre la cual asentar el proyecto revolucionario.

Sin embargo este reconocimiento de la diferencia tendría la intención de *integrar* a la comunidades indígenas a la nación mexicana, a través del conocimiento de aquellos valores positivos de las culturas indígenas, desechando aquellos que eran totalmente negativos para la vida de estas comunidades. Gamio partía de la explicación de que el atraso y la marginación que sufrían estas comunidades se debía principalmente a que la parte “negativa” de las culturas indígenas impedía el progreso de las mismas. Además había que ubicar en qué estadio de la civilización se encontraban las comunidades indígenas para así poder ayudarlas a salir de sus problemas.

Esto se realizaría principalmente a través de la sustitución de “lo negativo (como sus viejas técnicas de agricultura, la brujería, la religión, entre muchos otros elementos considerados devastadores y condicionantes del atraso de las comunidades)”⁹⁶ para sustituirlo con elementos de la cultura moderna, lo que les permitiría a las comunidades indígenas cerrar la brecha con el resto de la sociedad mexicana. Se conservaría lo positivo de su cultura y se les quitaría la carga que los mantuvo en una situación terrible durante los últimos cuatro siglos. Esto se realizaría indianizando un poco a los mestizos, teniendo los puentes para traducir con mayor facilidad los elementos culturales occidentales en las culturas autóctonas sin violentarlas demasiado.

Sin embargo existe una profunda agresión de las culturas y comunidades indígenas, pues a pesar que se les considera como respetables, para preservarlas como el fundamento de la nación mexicana, encontramos al mismo tiempo, un desconocimiento de su derecho a existir, al tratarlas como objetos. Y por otra parte un reduccionismo tremendo en esta visión, que bordea el racismo, en tanto que interpreta los problemas económicos, políticos y sociales de las comunidades como originados por la diferencia, es decir se afirma que su cultura no les permite resolver sus necesidades, encontrándose en franca desventaja frente a los demás miembros de la sociedad. Gamio desconoce que las relaciones de interclase también cruzan las relaciones interétnicas, y las condiciona.

Otro de los grandes indigenistas de este período es Alfonso Caso (1896-1970), quien ocuparía el importante cargo de dirigir el Instituto Nacional Indigenista (INI) desde su fundación en el año de 1948. Esto como cumplimiento de un acuerdo tomado en el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, México, 1940; gracias al impulso y preocupación del presidente Lázaro Cárdenas por la integración de las comunidades indígenas en la nación mexicana y al supuesto progreso.

Si bien Caso no es un gran teórico del tema indigenista, su importancia reside en el hecho de que dejó una profunda marca en el instituto que coordinaría las acciones de las distintas dependencias de gobierno, sobre el tema indígena. El Instituto tendría como principales objetivos: “resguardar las características positivas de la cultura indígena, las que

⁹⁶ *Ibid.*, p. 30.

contribuyeran a la cultura nacional, e inyectar a las comunidades indias los valores de la cultura nacional”.⁹⁷ Además debería solucionar los distintos problemas a los cuales se enfrentaban las comunidades indígenas en el país, coordinando los recursos de los distintos órganos de gobierno para este cometido.

Ahora bien, Caso inicia su gestión con la necesidad de identificar al indio (nosotros diríamos que construirle una identidad), para poder enfocar los esfuerzos institucionales hacia él (y por lo tanto, hacerlo objeto del control estatal). La definición que nos brinda al respecto enfatiza el sentido de pertenencia a la comunidad y la cultura autóctona, además de algunas otras características como los rasgos físicos y la lengua, no europeos. La integración que Caso propone es entendida de la siguiente manera:

...existen grupos atrasados que forman comunidades a las que hay que ayudar para lograr su transformación en los aspectos económico, higiénico, educativo y político; es decir, en una palabra, la transformación de su cultura, cambiando los aspectos arcaicos, deficientes –y en muchos casos nocivos, de esa cultura- en aspectos más útiles para la vida del individuo y de la comunidad. Lograr esta transformación es lo que se llama aculturación.⁹⁸

La respuesta de Caso a la solución del problema indígena se resume en la palabra aculturación, la cual sin lugar a dudas implica la destrucción de las culturas y las comunidades indígenas, a través de la integración en el proyecto de la nación mexicana, es el predominio de la cultura del más poderoso. Vemos que continúa la línea que venía de Gamio, pero ya de una manera más institucionalizada y agresiva. Los esfuerzos investigativos del INI estarían enfocados, al igual que alguna vez lo plantearía Manuel Gamio, a la formación de un conocimiento capaz de proporcionar las herramientas necesarias para la construcción de políticas públicas, por parte del gobierno revolucionario, para la pronta integración de las comunidades indígenas a la nación mexicana y al progreso. Esto significa en otros términos la producción del discurso necesario para la administración de *Otro* indígena.

Otro de los grandes intelectuales del indigenismo mexicano del siglo XX: Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996), mismo que ocuparía la dirección de uno de los centros de coordinación regionales del INI, la ubicada en la región tzeltal-tzotzil de 1951 a 1953, con

⁹⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁹⁸ Caso, Alfonso. *La comunidad indígena*. México: SEP-Setentas, 1971. p. 90, cit. en: *Ibid.*, p. 38.

sus oficinas en San Cristóbal de Las Casas. Y mucho después la dirección del mismo INI, cuando este sufrió una fuerte crítica desde la nueva antropología mexicana, ya en los años 70.

Aguirre Beltrán seguirá por la misma línea del indigenismo moderno, pero con algunas modificaciones. Entre las principales que encontramos fue la de considerar que una integración completa de las culturas Occidental e indígenas es imposible, y que el producto de ese choque fue un gran conflicto, que dio como resultado la subordinación de una cultura a la otra. Pero una subordinación que no implicó la desaparición total de las culturas indígenas, sino su persistencia en la resistencia y en el aislamiento. Además reconoce la mutua influencia de ambas culturas, en una mezcla que resulta variable, dependiendo de la región y del desenvolvimiento histórico concreto. A todo este proceso lo denominó como aculturación.

Aguirre Beltrán hace explícita una tensión que los otros autores no habían precisado, pero que también se encuentra en sus discursos, al mostrar que por una parte está el reconocimiento de lo valioso que son las culturas indígenas y que es necesario conservarlas e integrarlas al proyecto de nación que surge de la revolución; pero por otra parte, que su conservación, a través de la resistencia que ha opuesto a esta integración, las ha llevado a conducirse de una manera que es inefectiva en el mundo moderno, lo que ha generado un estado de atraso y aislamiento, con respecto al progreso general de la sociedad mexicana.

Este intelectual propone entonces una aculturación inducida desde las políticas públicas, para intentar la integración cultural que lleve a que el antagonismo entre las culturas cese, permitiendo una situación armónica, que promueva el surgimiento una cultura mestiza, en la integración de un solo proyecto político y de desarrollo capitalista. Uno de los instrumentos privilegiados para llevar a cabo este plan será la educación bilingüe, que le brindará los elementos necesarios a los grupos indígenas para el mejoramiento de sus condiciones de vida.

Esta postura será reciamente criticada por los representantes de la antropología crítica, los cuales le reclamarán principalmente a esta postura oficialista el hecho de *imponer* la visión

no indígena a lo que son y deberían ser los indígenas sin incluir a éstos⁹⁹, en esa toma de decisiones. Además de acusar al indigenismo de ocultar una actitud paternalista, que lo único que consigue es la destrucción de las culturas indígenas y el mantenimiento de las condiciones de marginación y explotación a las cuales son sometidas las comunidades indígenas. Este discurso tendrá una poderosa influencia en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, y será uno de los elementos que marque profundamente el rumbo de la representación que elabore la diócesis y su obispo sobre los indígenas chiapanecos.¹⁰⁰

Entre estos críticos del indigenismo y de la políticas sociales derivadas de éste, encontramos a tres grandes figuras de las ciencias sociales en México: Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen y Héctor Díaz Polanco, entre otros ilustres antropólogos; quienes a partir las décadas de los 70s y 80s, en un contexto de crisis del sistema político mexicano, tras la represión del 68, estos intelectuales se dan a la tarea de criticar lo que ellos denominan el indigenismo oficialista.

En términos generales, lo primero que le critican a este indigenismo es el utilizar a la antropología social como un medio más para la colonización cultural del Estado sobre las comunidades indígenas y con ello estar promoviendo un conocimiento que permite la pervivencia de la situación de marginación y explotación a la cual son sometidos los indígenas.

Es decir, se les señala la existencia de una posición etnocentrista, al considerar al indígena como un *Otro*, es decir, como algo cuya lejanía y extrañeza, puede permitir considerarlo como un objeto de estudio, pero sobre todo como un *problema*. Esto debido a que se parte del supuesto de que es la cultura occidental, la única que podría promover “el desarrollo” o “el progreso” de las comunidades indígenas, por lo que su adopción es un requisito

⁹⁹ Esta misma crítica mantendrá otro distinguido indigenista, como lo fue Luis Villoro, quien considera que el problema indígena se debe precisamente a que no es escuchada la voz de los indígenas a la hora de intentar mejorar sus condiciones de vida. Percibimos en esta crítica el supuesto que manejamos más arriba, sobre la importancia de la definición de la identidad como elemento fundamental del control social de un grupo sobre otro.

¹⁰⁰ Samuel Ruiz recibiría fuertes críticas a su labor pastoral desde “antropología crítica” representada por Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Mercedes Oliveira, Margarita Nolasco, entre otros, a través de un encuentro que se realizó en dos ocasiones en Xicotepec, en 1969 y 1970. Véase: Meyer, Jean Samuel Ruiz en San Cristóbal, 1960-2000.pp.119-120.

indispensable para la superación de la situación de marginación y miseria en la cual se encuentra la mayoría de sus miembros.

Lo anterior provoca una actitud paternalista por parte del Estado, quien es el que debe velar por el bienestar de las comunidades indígenas decidiendo lo que es mejor para éstas, implementando las medidas en política pública para integrarlas en la senda correcta del progreso moderno y capitalista, tratando al mismo tiempo de conservar, en la medida de lo posible, aquellos aspectos que los no indígenas consideren positivos, es decir, que no sean un obstáculo para este proceso de rescate.

Existe una contradicción muy fuerte en esa postura, por una parte hay un reconocimiento de la importancia de integrar a las comunidades indígenas a la nación mexicana, y en esta tonalidad se reconoce también el pasado prehispánico de México, ante el cual se rinde un culto oficial. Pero por otra parte existe una negación de los indígenas en tanto se les descalifica como incapaces para decidir sobre su propio futuro, y también para salir de su condición de pobreza y exclusión con los elementos que les proporciona su cultura. Se promueve lo que Bonfil Batalla denomina como una “falsa conciencia”¹⁰¹ de sí mismos y de la relación que debían guardar con los otros grupos de la sociedad mexicana, estimulando una relación de dominación y consiguiente explotación. Es claro el acercamiento que existe entre la postura de Bonfil y la que exponemos en este trabajo.

La imagen negativa que se promueve dentro del indigenismo del gobierno mexicano, es la de un indígena que es un ser inferior, incapaz, menor de edad, que no aporta ningún elemento para resolver los problemas de la nación mexicana. Es una postura que permite preservar los intereses de los grupos dominantes dentro de la sociedad mexicana.

Autores como Stavenhagen y Díaz Polanco continuarán con la crítica al indigenismo oficialista, desde otros ángulos. El primero poniendo énfasis, en un inicio, a las relaciones de clase como punto central del análisis de las relaciones de los mestizos con los indígenas, resaltando la relación de poder. Para Stavenhagen los análisis anteriores habían puesto demasiado interés en los aspectos culturales, dejando de lado los aspectos

¹⁰¹ Bonfil Batalla, Guillermo. “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica” en Warman, A., *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Ed. Nuestro tiempo, 1970, p. 55.

socioeconómicos, que pueden ser analizados a través del concepto de clase. Este autor señala un punto importantísimo, que no había sido tocado de manera frontal por el indigenismo oficialista, esto es, la base material de las condiciones de vida de las comunidades indígenas y la manera en cómo éstos se incorporan a la estructura socioeconómica del país, con los recursos que poseen, desde su posición de campesinos.

En un segundo momento, Stavenhagen realiza un análisis de la situación de las comunidades indígenas desde el enfoque de los derechos humanos, resaltando los elementos socioculturales. Aquí el autor señala la necesidad de dejar de considerar a los indígenas como meros objetos de estudio, y reconocerlos jurídicamente en su singularidad identitaria dentro del Estado mexicano, a través del reconocimiento de sus derechos humanos, tanto a nivel individual como colectivo. Esto hacia la construcción de una sociedad nacional pluriétnica “basada en el respecto a la cultura de las comunidades indias”¹⁰², por la implementación de una educación bilingüe, que busque preservar las culturas y lenguas autóctonas, junto con la cultura occidental mestiza.

En el caso de Díaz Polanco, éste hará una crítica del indigenismo apuntando hacia la identidad étnica y la manera en cómo la conformación de un sistema político, económico y social, forma una serie de desigualdades entre los distintos grupos sociales, los cuales poseen una identidad social, por lo que el grupo dominante tendería a imponer su identidad al resto de los grupos sociales, con lo cual se explica la política integracionista del Estado mexicano. Sin embargo Díaz Polanco realiza una crítica de esta postura señalando su etnocentrismo, en cuanto supone la superioridad del sistema capitalista por encima de los representados por las comunidades indígenas, las cuales se veían seriamente superadas debido no a un mal congénito, sino a su inserción en el sistema dominante, que las margina y explota.

Díaz Polanco está convencido de que la única manera en cómo esta situación podría revertirse es a través de la reivindicación que hagan los propios indígenas de su etnicidad, para oponerla al proyecto homogeneizador del Estado mexicano. De no hacerlo así, este proyecto provocaría su desaparición como sistema socioeconómico y cultural específico.

¹⁰² Núñez Loyo, Verónica. *Crisis y redefinición del indigenismo en México. op. cit.*, p. 82.

Pero esto también implicaría reconocer la capacidad de los indígenas para participar en la construcción de las condiciones que les permitan avanzar sobre la solución de sus problemas, Díaz Polanco llama la atención sobre la autonomía regional, como una de las herramientas que podrían coadyuvar a este propósito.

Si en el pasado se les impuso la consideración como los *Otros*, como lo diferente, bajo la etiqueta de seres incapaces, carentes de la inteligencia necesaria para tomar sus propias decisiones y actuar conforme a ellas, Díaz Polanco señala que:

Detrás de esta caracterización de lo diferente se encuentran [...] el despojo de los recursos, la explotación de la fuerza de trabajo, el control ideológico y la dominación política. De ahí que los diversos proyectos clasistas que se concretan [...] supongan excluir cualquier posibilidad de autodeterminación para las etnias, colocadas así en situación subordinada.¹⁰³

De esta manera, para este autor, la verdadera traba para el desarrollo de las comunidades y pueblos indígenas es el impedimento de la autonomía de éstos, a través de la imposición de una identidad negativa, que impide la formación de fuertes lazos de culturales, sociales, ecológicos, etc. Que les permita oponer una resistencia eficaz en contra de la opresión y explotación a la cual son sometidos. Sin embargo esta autonomía no debería ser una concesión hecha por el Estado, sino el producto de la lucha indígena, que los indigenismos han negado a lo largo de la historia de este país.

El levantamiento armado en Chiapas, por parte de indígenas provenientes de la región de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, fue un acontecimiento muy importante, debido a que significó la irrupción abierta de los indígenas en la escena política nacional e internacional, con la demanda de la autonomía indígena, lo que provocó la crisis total del indigenismo oficialista moderno. Cito aquí un fragmento del discurso zapatista¹⁰⁴, en voz del subcomandante Marcos, ya en la mesa del diálogo celebrada con el comisionado para la paz Manuel Camacho Solís, en la Catedral de San Cristóbal de Las Casas, entre el 21 de febrero y el 3 de marzo de 1994:

¹⁰³ Díaz Polanco, Héctor. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas; México: Siglo XXI-UNAM, 1991, pp. 9-10, cit. en *Ibid.*, p. 87.

¹⁰⁴ Sin embargo es necesario señalar que el EZLN no surge con esta demanda, sino que aparece con otras más generales, lo que podría considerarse como una estrategia para hacerse de militantes y un apoyo más amplio en un primer momento, o quizás debido a la pugna en su interior entre distintos grupos por el control del movimiento.

Estas son las demandas políticas.

.....

Nuevo pacto entre la federación-estados-municipios que acabe el centralismo y permita *autonomía* económica y cultural. No pedimos separación, sólo respeto a la lógica federal. Lo que sería la mejor forma: que cada pueblo, cada grupo, se de *autonomía*. Los pueblos sí son capaces de autogobernarse. Tienen derecho a gobernarse como indígenas y cada grupo étnico a gobernarse con *autonomía* y puede manejarse en aspectos económicos y culturales, que es importante.

Porque nos hemos dado cuenta que a todos los pueblos se les imponen autoridades y se les trata como incapaces, por eso *pedimos cambios en la relación estatal, nuevos municipios, regiones pluriétnicas* y que, en base a esto, se convoque a nuevas elecciones y reforma electoral estatal que incluya *autonomía*.¹⁰⁵

Es con este hecho que los indígenas muestran una clara conciencia de la importancia del tema de la autonomía para la solución de sus problemas, además de la necesidad de luchar por esta herramienta. Esto les permitirá modificar las relaciones de poder con los demás grupos sociales y rearticular su relación de una manera más ventajosa con el resto de la sociedad mexicana, contando con los recursos públicos necesarios y lo más importante, con la capacidad para decidir sobre su aplicación, más allá del ámbito reducido de la comunidad.¹⁰⁶

Con este acontecimiento, los indígenas intervienen en la construcción del discurso que los define al interior de la sociedad mexicana, iniciando así una nueva etapa en la relación entre los mestizos y los pueblos indígenas, a partir de tratar de que el otro reconozca su auto-identidad, reclamando un espacio en la construcción del imaginario social sobre sus vidas, el cual había sido monopolizado desde la academia y el Estado, en la forma de un indigenismo oficialista y moderno, que intentó reducirlos a mero objeto de conocimiento y política pública, bajo la etiqueta negativa del “problema indígena”. Todavía está por verse las repercusiones de este acontecimiento.

Sin embargo este mismo fenómeno requiere de una explicación, a la cual se dedica esta investigación. Consideramos que uno de los factores que contribuyó a que los indígenas chiapanecos hayan poseído la capacidad para comenzar a intervenir en la construcción del discurso que los define en la sociedad mexicana, se debe a la reconfiguración y

¹⁰⁵ “Diálogos de San Cristóbal. Del 11 de febrero al 3 de marzo de 1994,” en *Proceso*, 956 (febrero de 1995) p. V. Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁶ Díaz Polanco, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, D. F.: Siglo Veintiuno editores, 1998.

reposicionamiento de su auto-identidad. Rastreadremos las huellas de este proceso en los discursos del obispo Samuel Ruiz, como una expresión de otro tipo de exo-identidad de los indígenas, misma que pudo servir de apoyo para la primera; sin embargo consideramos importante comenzar nuestro análisis por la descripción del contexto en el cual se realiza este proceso social, a partir de cual podemos comprender el significado de este proceso.

CAPÍTULO II. LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS: 1959-2000.

INTRODUCCIÓN.

En este capítulo daremos cuenta brevemente del contexto histórico en el cual se produjeron los discursos de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, esto con el objetivo de establecer lo que se denomina como el contexto de la producción discursiva. Sostenemos que para comprender la manera en cómo se fue conformando y transformando la imagen que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se formó respecto a los indígenas, es necesario dar cuenta de este contexto. Mismo que esta conformado por los fenómenos y procesos políticos, económicos, sociales y culturales, que articularon lo que denominamos como la sociedad chiapaneca, a lo largo del periodo analizado.

Fenómenos y procesos frente a los cuales la diócesis tuvo que pronunciarse en muchas ocasiones, mismos que padeció como obstáculos o alicientes a su tarea de nueva evangelización, realidad que la interpelaba y le exigía una respuesta. La cual la llevó a modificar y a adaptar su tarea evangelizadora, dentro de la cual encontramos al discurso diocesano en todas sus variantes, desde una homilía hasta una declaración de prensa.

Entenderemos al discurso diocesano, no como un artefacto neutro que es movilizado cada vez que es necesario fijar una postura o como algo que simplemente acompaña a la práctica social concreta de evangelización, sino más bien, como la forma por excelencia para actuar en sociedad, en tanto articula los grandes ejes de orientación de sentido, de las prácticas sociales, es en sí mismo una práctica social.¹ La cual nos permite dar cuenta de los fundamentos ideológicos y utópicos, en un sentido amplio, de las acciones sociales a las cuales se articula. De aquí la importancia de su análisis.

Sin embargo nos enfrentamos al difícil problema de dar cuenta de un contexto lo suficientemente rico como para que el discurso se torne significativo, es decir, nos

¹ Véase: Van Dijk, Teun. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona: Gedisa, 2000, p. 19.

enfrentamos al viejo problema que la hermenéutica identifica como el de saturación del contexto.² Aquí nos inclinamos a sostener que el contexto es infinito³ y por lo tanto insaturable, por lo cual consideramos que no es necesario profundizar exhaustivamente en este elemento para satisfacer nuestro objetivo que es: hacer comprensibles los discursos de la diócesis con respecto a la imagen que tiene de los indígenas.

Comenzaremos propiamente con el contexto en cinco dimensiones, este esfuerzo quizás tienda a ser desequilibrado, pero ante todo buscará representar el escenario en el cual se libraron diversos procesos que nos darán una idea de la estructura y desarrollo de la sociedad chiapaneca, en el periodo de estudio señalado. Dejaremos para el segundo apartado el importantísimo tema de la pluralidad religiosa en Chiapas, el cual constituirá uno de los referentes más importantes para la acción del obispo Samuel Ruiz, ante el gran crecimiento que mostraron las afiliaciones no católicas durante la segunda mitad del siglo XX.

² Gadamer, George. *Verdad y Método*, vol. II; Salamanca: Ediciones Sigueme, 1997. pp. 370-383.

³ Véase: Derrida, Jacques. "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.

1. CONTEXTO HISTÓRICO, POLÍTICO, ECONÓMICO Y SOCIAL.

a) Antecedentes.

Gran parte de la historia política del estado de Chiapas desde su anexión a México, en septiembre de 1824, ha estado caracterizada por la dominación de dos facciones de la elite terrateniente local, mismas que coinciden en su distribución geográfica con dos de las ciudades más importantes del estado: nos referimos a Tuxtla Gutiérrez, antigua ciudad indígena ubicada en la depresión central junto al río Grijalva. Y a San Cristóbal de Las Casas o Ciudad Real, como se le conocía durante la Colonia, de origen netamente criollo, ubicada en la zona montañosa denominada como Los Altos:

Cada una de estas facciones de la elite chiapaneca podrían ser agrupadas, a partir del siglo XIX, en torno a las ideologías liberales y conservadora, donde la primera es representada por el grupo con residencia en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y la segunda en la de San Cristóbal de Las Casas. Cabe destacar el fuerte apoyo de la Iglesia católica a ésta última. Si bien ambas facciones concuerdan en su mismo origen social, luchan a lo largo de los siglos XIX y XX por el control del estado, no diferenciándose en gran cosa respecto a su postura sobre el indígena.

Las relaciones sociales en gran parte de la historia de la sociedad chiapaneca están articuladas en torno a la propiedad de la tierra, que se concebía no sólo como el fundamento de la riqueza, sino como uno de los signos más importantes de estatus y poder en la región, durante todo el siglo XIX y gran parte del XX. Las relaciones de dominación pasaban por la posesión de la tierra, la clase dominante en la región fundamentaba su poder en este medio de la producción, en una sociedad eminentemente agrícola aún hasta nuestros días. Podemos hablar de la existencia de una oligarquía terrateniente como uno de los principales grupos sociales en gran parte de la historia chiapaneca.

Otro de los importantes grupos sociales que conformaron desde sus orígenes coloniales, la estructura social en Chiapas, son los pueblos indígenas de la región, que constituían un gran

porcentaje de la población de la misma.⁴ Éstos representan a lo largo de la historia del estado, una gran reserva de mano de obra barata, especialmente para las grandes fincas agropecuarias.

Herederas de la encomienda colonial, pero fuertemente beneficiadas por las Leyes de Reforma en el siglo XIX, las nuevas fincas se formaron al amparo del despojo a los indígenas de una gran parte de sus tierras comunales que trajo consigo la aplicación de estas leyes. Privilegio que se repetiría en el siglo XX, porque éstas no se verían afectadas por la Reforma agraria posrevolucionaria, puesto que dejó prácticamente intactos sus intereses e inclusive benefició en algunos casos al surgimiento de nuevas fincas, contribuyendo a la formación de una nueva elite terrateniente en el estado.

Los indígenas son la base de la economía chiapaneca, porque las demás clases sociales dependen de los excedentes que éstos producen para alcanzar su riqueza y bienestar. Si bien esto se logra sólo a través del sometimiento de los indígenas a duras faenas en las fincas agrícolas de todo el estado, en medio de un régimen semifeudal, denominado como “acasillamiento”, el cual tenía sus orígenes mismos en el periodo de la Colonia, relación que no pudo modificar ni la revolución de Independencia, ni la Revolución mexicana, ni la Reforma Agraria, sino hasta más allá de mediados del siglo XX⁵, donde el proceso de modernización exigió un cambio al respecto.

El “acasillamiento” consistió en una relación social de absoluta dependencia de los indígenas hacia el señor terrateniente, el cual poseía la propiedad de la tierra, base material que le daba la posibilidad de disponer del trabajo indígena, a los cuales se les había despojado.

⁴ Como dato relevante al respecto puede citarse las cifras que ofrece Viqueira: “Así, si en 1778 los indígenas representaban algo más del 80% de la población de Chiapas, para 1950 este porcentaje había disminuido a un 26%. Sin embargo desde la fecha se mantiene estable.” Viqueira, Juan Pedro. *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. México, D. F.: El Colegio de México-Tusquets, 2002. p. 99.

⁵ Inclusive el mismo obispo de San Cristóbal de Las Casas, afirmaba en la carta pastoral dirigida a Juan Pablo II en su tercera visita a México, denominada: *En esta Hora de Gracia*, que: “Hemos sido todavía testigos de la presencia de sistemas de peonaje en las zonas indígenas hasta la década de los 80 de este siglo”; refiriéndose evidentemente a un sistema de explotación de semi-esclavitud en las fincas. Véase: Ruiz García, Samuel. *Carta Pastoral En esta Hora de Gracia*, México, D. F.: Ediciones Dabar, octubre 1993, p. 13, cit. en Fazio, Carlos. *Samuel Ruiz. El caminante*, México, D. F.: Espasa Calpe, 1995, p. 226.

Al no poder emigrar a otras áreas tuvieron que permanecer en lo que antiguamente fueron sus propias tierras, en condición de trabajadores al servicio del señor terrateniente. A cambio, los indígenas recibían un pedazo de tierra para obtener el sustento, pero con la obligación de trabajar las tierras del terrateniente en condiciones laborales infrahumanas, de semi-esclavitud, sin recibir salario alguno, eternamente endeudados, sufriendo las arbitrariedades y abusos de éste, además del cobro de impuestos y diezmo obligado por parte del poder civil y religioso.

Este sistema de explotación económica se correspondía con la estructura de dominación política, puesto que el poder político de la región permanecía en manos de las familias terratenientes, aunque ello no evitaba que se diera al interior de la oligarquía una serie de confrontaciones por la hegemonía en el estado, entre sus distintas facciones.

Atenderemos a continuación a citar diferentes episodios de esta confrontación, con la intención de dar cuenta de la manera en cómo se configura las redes de poder político para el periodo estudiado, de esta clase social. Sin embargo retrocederemos un poco en el tiempo para dar cuenta de los orígenes de estas dos facciones de la élite chiapaneca, lo que nos ayudará a comprender un poco más la dinámica de sus luchas.

En primer lugar debemos aclarar que la élite de la antigua Ciudad Real, tiene sus orígenes en la vinculación entre el poder político, representado por las Alcaldías Mayores y los grandes comerciantes. Esta alianza se establece en una zona donde existe una alta densidad de población indígena y con ello la fuente más importante de riqueza de la provincia: los tributos que pagan los indígenas de la zona. Efectivamente, a falta de metales preciosos en todo el reino de Guatemala (que comprendió lo que hoy es Costa Rica, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Chiapas y Guatemala), los indígenas como fuerza de trabajo, constituían la principal fuente de riqueza para los colonizadores, los cuales recibían grandes ventajas para hacer atractiva la colonización de esta zona.

La alianza entre los comerciantes monopolistas con los funcionarios de las Alcaldías Mayores, se explica en tanto que éstos estaban facultados para autorizar las encomiendas y posteriormente las reparticiones de indios y productos. Las encomiendas consistían en asignar el disfrute de la mano de obra indígena a los colonos españoles a cambio de la

protección de éstos y de su conversión al cristianismo, lo que estaba muy lejos de realizarse, dado que en realidad esta institución servía para la explotación externa de los indígenas. A tal grado era la explotación que repercutió en la mortalidad de los indígenas de la región, provocando una notable escasez de mano de obra, por lo que se tuvo que prohibir esta práctica, sustituyéndola por el sistema de repartimiento.

Esto consistía en la “asignación de cuadrillas de trabajadores de los pueblos, durante determinados días, a los finqueros y vecinos que los solicitaban. Este hecho suponía un contrato con el demandante mediante el pago de un salario.”⁶ Sin embargo ninguna de las disposiciones que protegían los indígenas por las leyes que instauraron este sistema en 1552 y 1562, se cumplían a cabalidad, provocando que la explotación se realizara sin grandes cambios.

Además los alcaldes mayores controlaban el repartimiento de productos, que consistía en el intercambio desigual de los productos agrícolas indígenas, por productos artesanales traídos desde la metrópoli, lo que le permitía monopolizar plenamente el comercio, sacando de esto exorbitantes ganancias, imponiendo la compra de productos a los indígenas que ni siquiera necesitaban.

Al amparo del poder político de los alcaldes mayores, se amasaron grandes fortunas, pues éstos tenían la capacidad de beneficiar a un grupo de comerciantes y finqueros a través del sometimiento de la mano de obra indígena y del comercio con ese sector.

Es claro que la clave para obtener una posición social privilegiada en la provincia chiapaneca, y en toda la colonia, dependía del control de los indígenas. En torno a este recurso hubo grandes conflictos entre el poder civil y el religioso. Aquí debemos mencionar que la Iglesia católica, estaba representada en un principio por las órdenes religiosas, principalmente los dominicos, franciscanos, mercedarios y jesuitas, sin embargo los primeros llegarían a ser el grupo más poderoso.

⁶ Véase: Carvalho, Alma Margarita. *La ilustración del despotismo en Chiapas. 1774-1821*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 156.

Debemos señalar que la Iglesia católica constituía a veces la única autoridad española en las regiones apartadas de la colonia, y Chiapas resultaba un tanto aislada de la capital Guatemala, por sus condiciones geográficas de difícil acceso y el estado inconveniente de sus caminos. Además de que la Iglesia católica constituía en gran parte el único intermediario entre los indígenas y los no indígenas, debido al dominio de las lenguas nativas. De esto se valieron los dominicos, para acumular una gran riqueza en tierras y trabajadores indígenas. Por lo que sus intereses se confrontaban frecuentemente con las elites comerciales y terrateniente de la provincia.

Sin embargo, estas elites políticas, económicas y religiosas, tendrían un fuerte golpe a sus intereses, tras la llegada de los Borbones a la corona española, los cuales intentarían enfrentar la competencia económica y la amenaza, que representaba Inglaterra. Para intentarían la modernización de la administración de las colonias, buscando impulsar la economía de éstas para la producción de las materias primas necesarias para la industria española. Las reformas administrativas tendrían una fuerte consecuencia en la configuración de la estructura social de las colonias, para el caso específico de la Capitanía General de Guatemala, estas medidas repercutieron en una pérdida de autonomía y el debilitamiento de las elites que se habían beneficiado del orden anterior. Estimulando la centralización del poder político y económico en la capital de Guatemala, que dio origen a una nueva élite guatemalteca que monopolizó el comercio con la metrópoli y al interior de las provincias.

Este mismo proceso de centralización se dio en la provincia de Chiapas, debido a que se sustituyó el sistema de alcaldías mayores por la instauración de la Intendencia en Ciudad Real, en 1786.⁷ Las cuales tenían el encargo de anular el sistema de repartimientos, intentando de esta manera liberalizar la economía de la colonia, para aumentar su producción en materias primas. Esta medida partía del principio fisiócrata de que la riqueza se originaba en la agricultura, pero para ello los indígenas debían tener la oportunidad de ofrecer libremente sus productos en el mercado, dinamizando con ello su producción.

⁷ *Ibid.*, p. 275.

Esta medida dio grandes oportunidades a un grupo de comerciantes que no estaban beneficiados por el monopolio político de las alcaldías mayores, los cuales habían subsistido en la marginalidad o en la clandestinidad con el contrabando de mercancías. Con estas medidas, pudieron acumular grandes fortunas, las que utilizaron para comprar y apropiarse de las tierras de la depresión del Grijalva, constituyéndose también en finqueros. Esto sería el origen de una nueva élite, cuyas propiedades se establecería en las cercanías de Tuxtla, la cual adoptaría de manera práctica las ideas ilustradas, que traían consigo la nueva burocracia colonial, con la cual establecería un frente común ante las antiguas elites de Ciudad Real.

Estas mediadas también afectarían a un sector de la Iglesia católica, en tanto que al intendente también se le concedían atribuciones en la vida interna de esta institución. Por otra parte, los Borbones implementarían una serie de medidas que afectarían directamente los intereses del clero regular en la provincia chipaneca. Entre ellas podemos contar la Consolidación de Vales Reales, en los años de 1806-1810⁸, que consistía en la cobranza de viejas deudas contraídas por la Iglesia católica con la Corona española. Por otra parte la secularización de las parroquias ordenada a mediados del siglo XVIII, que buscaba que el clero secular tuviese el control de las parroquias de la provincia en los pueblos indígenas y con ello, la Corona pudiese tener mayor control sobre la Iglesia católica.

Sin embargo, debemos dejar claro que estas diferentes elites compartían muchos rasgos, entre ellos: “no había [...] discrepancias en cuanto a la legitimidad de su sociedad, la exclusividad de la religión católica como la única válida y la necesidad de una mayor autonomía regional”⁹ frente a Guatemala. Pues los unía una misma posición social, lazos de familia y la visión que tenían de los indígenas: “En general, tanto la facción antigua como los nuevos elementos elitistas coincidían en su concepción del indígena: flojo, indolente, borracho y vicioso de por sí”¹⁰, lo que justificaba ideológicamente su explotación, a través de diversos sistemas. Sin embargo esto no eximía de confrontaciones entre estas facciones de las elites chiapanecas, como veremos a continuación.

⁸ *Ibid.*, p. 123.

⁹ *Ibid.*, p. 279.

¹⁰ *Ibid.*, p. 287.

Una primera confrontación se libra a partir de la lucha por la anexión o no a México en 1824, donde los conservadores sancristobalenses se logran imponer a los liberales tuxtlecos. Esto era percibido por sancristobalenses como una oportunidad para someter al resto del estado a su hegemonía ante el recelo que guardaban con la cercanía de las autoridades guatemaltecas, esto les sería garantizado por la lejanía que existía con respecto al centro de México, que les permitiría una gran autonomía política.

Sin embargo esta hegemonía llegaría pronto a su fin, en otro de los grandes episodios de la confrontación entre estas dos facciones de la oligarquía chiapaneca, nos referimos a la lucha por la definición de la capital del estado en 1892, designación que al final correspondería a Tuxtla Gutiérrez con el gobierno de Emilio Rabasa (1891-1894), victoria que marcaría el inicio de la hegemonía del grupo liberal frente al conservador en el estado hasta nuestros días.¹¹

El gobierno de Rabasa intentaría realizar el primer impulso de la modernización del estado, bajo la línea del porfirismo. En primer lugar sometió a los caciques locales y trató de unificar en términos políticos y económicos al estado¹². Buscando establecer un lazo más profundo con el centro del país, por lo que haría una fuerte inversión en obras de comunicaciones; además buscaría modernizar la economía del estado mediante la formación de nuevas fincas cafetaleras en la región del Soconusco, emprendiendo también un “reparto agrario” en la zona de influencia de la elite de los Altos, la cual ocupaba las tierras comunales indígenas para su propio beneficio, mismas que eran consideradas por aquellos como “baldíos”, los cuales fueron deslindados por el gobierno estatal y puestos a la venta. Esto significó un nuevo revés para facción de San Cristóbal.

Las anteriores acciones en política agraria, permitieron el surgimiento de zonas de alto desarrollo económico dentro de un estado generalmente pobre, lógica que permanecerá hasta nuestros días, enfatizando las desigualdades. Estos nuevos “polos” de desarrollo

¹¹ Cabe aclarar nuevamente que pese a la identificación de la elite tuxtecla con el mote liberal, esto no significaba más que una designación que adoptaron para distinguirse de la región en San Cristóbal. En el fondo compartían los mismos intereses sociales, reforzados por lazos de sangre.

¹² Véase: París Pombo, María Dolores. *Oligarquía, tradición y ruptura en el centro de Chiapas*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, p. 16.

económico se vieron en la necesidad de proveerse de mano de obra barata, la cual fue generalmente traída del centro del estado, densamente poblado por indígenas.

Un ejemplo de esto fue la constante necesidad de mano de obra en la región finquera del Soconusco, en el sur del estado. Por lo que fue necesario llevar trabajadores hacia esa región, con lo cual entra en apogeo otra forma de explotación de la mano de obra indígena, la que fue denominada como el “enganche”. El cual consistía en llevar a los indígenas de sus lugares de origen hacia las fincas cafetaleras ubicadas en las distintas regiones del estado, principalmente eran traídos desde la zona montañosa del Los Altos, en el corazón del estado, donde existía la mayor concentración de población indígena. Esto se realizaba a través del engaño, del endeudamiento forzado o del simple uso de la fuerza.

Pero no sólo se intentaron estas acciones para la supuesta “modernización” del estado, también se buscó fomentar una educación positivista y anticlericalista, misma que trató de integrar a los indígenas al “progreso cultural” del país, pero que no significó en ningún momento un cambio drástico en la explotación que sufrieron.¹³ Sin embargo, Rabasa y toda la oligarquía veían en el indígena a un ser inferior, por lo que se dudaba abiertamente que pudiera hacer grandes progresos al respecto. Esta visión provenía de ideologías racistas venidas de Europa, derivadas de un cierto darwinismo social, el cual consideraba que el indio estaba destinado a la desaparición, dada su profunda inferioridad con respecto a la raza blanca.

La lucha entre las facciones oligárquicas continuaron una vez iniciada la Revolución mexicana, si bien ambas alas de la oligarquía se identifican como maderistas, cada una de ellas busca en esta denominación, una justificación a sus intenciones, la tuxtleca por tratar de mantener la hegemonía en el poder y la de San Cristóbal por recuperarlo. Sin embargo ambos bandos se unificarán una vez terminada la Revolución (tras la derrota de los sancristobalenses en 1911) en contra del intervencionismo del centro, en un primer momento frente a los carrancistas y en un segundo momento ante Obregón. Es con este último con el cual logran realizar un pacto, donde se les cede el control absoluto del estado

¹³ *Ibid.*, p. 18.

y por lo tanto se dejan intactas las estructuras del poder económico y político, a cambio de la obediencia al centro.

Es de hacer notar que los indígenas chiapanecos sí tomaron parte en la Revolución, pero se movilizaron bajo el mando de los finqueros mismos, primero en la confrontación entre los sancristobalenses y los tuxtlecos, y después frente al intervencionismo carrancista y obregonista. Es decir, los indígenas estuvieron luchando a favor del mantenimiento de las condiciones de explotación y dominación en las cuales se encontraban.

Un caso notable es el de los chamulas que bajo el mando de Jacinto Pérez, apodado *El Pajarito*, se pusieron en pie de guerra en el bando de los terratenientes sancristobalenses en contra de los tuxtlecos, quizás bajo la promesa de la reducción de impuestos, por el odio compartido contra los segundos por la repartición agraria bajo el gobierno de Rabasa, y la influencia de la Iglesia católica¹⁴. Sin embargo estos indígenas armados, no dejaron pasar la oportunidad para ajusticiar a varios finqueros de la zona, aprovechando una coyuntura en la lucha al interior de la oligarquía debilitada, lo que la llenó de pavor, ante la posibilidad de una rebelión indígena. Por lo cual movilizarían lo menos posible a los indígenas, ejemplo que seguirían los gobiernos posrevolucionarios, tanto a nivel estatal como federal.¹⁵

La facción sancristobalense fue derrotada por los tuxtlecos en 1911, hecho que marcaría profundamente la historia posterior del estado, pues no lograría recuperar la hegemonía política nunca más, frente a la pujante ciudad de Tuxtla Gutiérrez, que llegaría a consolidarse como el centro político de Chiapas.

De aquí se deriva que la Revolución no haya podido repercutir en las estructuras sociales en esta región, dado que no hubo una importante movilización popular, la cual hubiese estado representada en este caso por los indígenas, lo que permitió a la oligarquía chiapaneca conservar sus privilegios intactos hasta bien entrado el siglo XX, lo cual denotaría una importante característica de la sociedad chiapaneca a considerar.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵ Sin embargo, la profunda descomposición de la estructura de poder político y económico en la década de los 70s obligaría a las elites chiapanecas a intentar movilizar a este sector a través de la organización del Congreso Indígena en 1974.

De esta manera, la Revolución mexicana no lograría transformar las condiciones de explotación y dominación que esta vieja oligarquía ejercía contra gran parte de los pueblos indígenas del estado. Puesto que el mantenimiento del statu quo le permitía al centro hacerse de una amplia base electoral para el partido oficial entre los indígenas chiapanecos, tendencia ésta que permanecerá prácticamente hasta finales del siglo XX, obteniendo al mismo tiempo una alianza estable con la elite local.

b) El periodo posrevolucionario (1940-1974).

Sin embargo, el proceso de modernización que se vive en el país a partir de los gobiernos surgidos de la Revolución, no dejaría en el aislamiento por mucho tiempo a Chiapas, lo que implicaría una creciente comunicación de éste con el resto del país, que coadyuvaría en la lenta transformación de las antiguas estructuras de dominación y explotación semifeudal en el cual continuaba el estado hasta finales del siglo XX.

Podemos localizar el inicio de este cambio político-social, en la figura de algunos acontecimientos relevantes. En primer lugar, durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas (1934-1940), éste impulsó la formación de una nueva élite en Chiapas para el mejor control de la región por parte del partido oficial, a través de una política educativa socialista y una política indigenista, que conllevaba consigo la formación del Departamento de Acción Social y Cultural y de Protección Indígena, antecedente del Instituto Nacional Indigenista, la cual buscaría “promover la organización obrera y campesina de la comunidades indígenas”.¹⁶

Estas dos políticas dirigidas a los pueblos indígenas desde el gobierno central posrevolucionario tenía la clara intención de asimilar a los indígenas en el Estado mexicano, se trataba pues de “desindianizar a la nación para homogeneizarla por medio del mestizaje, de la castellanización y de la occidentalización de las tradiciones”.¹⁷ En otros términos se consideraba que los indígenas constituían un obstáculo para el proceso de conformación del nuevo Estado-nación, y que su desaparición era una de las condiciones necesarias para el progreso de éste.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

Esta postura integracionista va en contra de la que sostuvo tradicionalmente la facción oligárquica conservadora de San Cristóbal desde el siglo XIX, la cual poseía un indigenismo conservador, que consideraba que era necesario mantener la diferencia de los pueblos indígenas con respecto a los ladinos (mestizos y blancos), pero esto como condición necesaria para poder continuar con la explotación de su mano de obra. Conservar el statu quo era la premisa de aquél indigenismo, que veía en las diferencias el fundamento justificatorio para las desigualdades sociales, económicas y políticas. Sin embargo este indigenismo fue reemplazado por los gobiernos revolucionarios en el estado, que se vieron contagiados por la política cardenista, por un indigenismo moderno que justificaría el mantenimiento de la dominación bajo métodos más modernos.

Lo anterior induciría la introducción de nuevos actores dentro del contexto chiapaneco, que posteriormente se constituirían en los nuevos caciques de la región, nos referimos a los maestros rurales y a los funcionarios de los departamentos indigenistas, quienes aprovechando su posición privilegiada, con respecto a la intermediación que podían hacer entre la comunidad y el resto de la sociedad chiapaneca, pudieron desplazar las antiguas autoridades, conformadas generalmente por el consejo de ancianos, asumiendo la dirección política de la comunidad, y dejando de lado las funciones religiosas (misma que giraba en torno al evento más importante en la comunidad: organización de la fiesta patronal), que fueron asumidas por los particulares (en una modificación al sistema de cargos) y ya no por toda la comunidad.

Paralelamente y sobre la lógica de integrar a este estado en el control de Partido de la Revolución Mexicana (PRM, antecedente del Partido Revolucionario Institucional), Cárdenas reemplazó a todos los presidentes municipales ladinos, por “jóvenes indígenas bilingües y alfabetizados”¹⁸ (producto de las políticas educativa y de la indigenista), mismos que lograron también desplazar a las autoridades tradicionales de las comunidades, conformando también parte de esa nueva élite, leal al PRM.

Sin embargo es necesario aclarar que esta nueva élite no reemplazó a la oligarquía terrateniente, ésta la aceptó subordinándola a sus intereses, y compartiendo el poder político

¹⁸ Viqueira, Juan Pedro. *Encrucijadas chiapanecas...*, op. cit., p. 27.

muy parcialmente con ella. Aunque podríamos afirmar que sí existió una transición en términos de que la clase política ya no estaba conformada exclusivamente con miembros de las familias terratenientes del estado, hecho predominante desde la Colonia, sino que fue complementada con funcionarios federales y con los nuevos caciques indígenas, impulsados desde el partido oficial. En este sentido encontramos pues ya un pequeño reacomodo del viejo orden oligárquico a nivel político, sin embargo no se vería drásticamente trastornado.

Con el gobierno del presidente Manuel Ávila Camacho (1940-1946), el PRM se transformaría en el actual Partido Revolucionario Institucional (PRI), mismo que conservaría su estructura sectorial, inaugurada con Cárdenas, donde se agrupaba a los indígenas dentro de algunos de los sectores, con el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), el cual buscó asegurar el control político y económico de éstos.¹⁹ Durante éste gobierno y el siguiente, la nueva élite formada en el cardenismo cobraría mucho más poder, obteniendo para sí grandes beneficios de la aplicación de la Reforma Agraria de manera selectiva, tratando de no perjudicar los intereses establecidos, dejándoles a los terratenientes las mejores tierras y comprándoles aquellas partes de las fincas que no podían ser sostenidas conforme a la nueva ley, constituyéndose así en una nueva élite político-terrateniente, compartiendo los intereses de las viejas familias chiapanecas.

Otra medida que contrarrestó el reparto de las tierras en Chiapas conservando el status quo, fue la conversión económica que iniciaron los mismos finqueros, al transformar sus tierras para la producción extensiva de ganado, lo que les permitía mantener la extensión de sus tierras casi intactas de manera legal. Proceso que iniciaría a mediados del siglo XX y que se repetiría a lo largo de la historia hasta finales de ese siglo, también como una estrategia de sobrevivencia económica tras las recurrentes crisis agrícolas que afectaron la rentabilidad de la producción del maíz y el café.

Esto produjo una gran expulsión de indígenas acasillados, lo que incrementó enormemente la pobreza y desigualdad en el estado, lo que a la postre generaría una gran presión social

¹⁹ Es necesario señalar que este STI tenía como función primaria, proveer de mano de obra para las fincas en todo el estado, aunque no dejó de lado un relativo mejoramiento de las condiciones laborales.

en demanda de tierra. Esta tendencia estuvo influida además por la alta demanda de los productos pecuarios a nivel nacional, puesto que los tradicionales productores del norte abastecían el mercado norteamericano en plena guerra mundial.

Una de las soluciones que impulsaría el gobierno estatal y federal, para atacar la presión social y política que generó la expulsión de estos indígenas de las fincas y para los provenientes de la región de Los Altos, donde ya no había tierra dado el gran incremento de la densidad poblacional, ya en los años 60s, fue repartir tierras en la región de la Selva Lacandona.²⁰ Esta estrategia se adoptaría a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado, hasta principios de los 90.

Abriendo con ello una nueva frontera agrícola, que pronto daría señales de los perjuicios de esta política agraria, puesto que las tierras fértiles de la selva se desgastan rápidamente después de algunas cosechas y se vuelven estériles, por lo que es necesario seguir desmontando la selva para abrir constantemente nuevas tierras al cultivo.²¹

En este viaje de los indígenas colonizadores de la selva, serían acompañados únicamente por una institución: la Iglesia católica, a través de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. A excepción de esto, los indígenas se encontrarían abandonados prácticamente a su suerte por el gobierno federal y estatal. Queremos subrayar aquí esta importante característica de la vida política del estado, su alta debilidad institucional y la gran inestabilidad del ejecutivo estatal, lo que repercutió en un abandono de la población en muchos aspectos, dejando en gran libertad a los poderosos, en su relación con los demás grupos sociales, es por esta misma razón por la cual excluimos de la discusión las instituciones de gobierno local.²²

²⁰ Fazio, Carlos. *Samuel Ruiz. El caminante*, op. cit., p. 102.

²¹ Una descripción del proceso de colonización de la selva la encontramos en Womack: "Para 1970, un 60% de la Lacandonia era de ejidos. En Ocosingo, el municipio más grande del estado (más de 10 000 km² y tres cuartas partes de la Lacandonia), vastas extensiones de la selva se habían reducido a humo: por lo menos el 30% donde había pocos ejidos y hasta 70% en las cañadas más densamente pobladas. Allí, entre 1950 y 1970 la tierra de pastos para alimentar al ganado se extendió hasta 40%." Véase: Womack, John. *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, México, D. F.: Cal y Arena, 1998, p. 34.

²² Para ilustrar la inestabilidad del ejecutivo local véase: Riós, pp. 221-226, donde presenta la lista de los gobernadores en el periodo de 1920 a 1940, destacando la enorme cantidad de gobernadores internos, provisionales y sustitutos.

Volviendo, la región de la Selva sería importantísima para la historia reciente de Chiapas, puesto que lejos del dominio de la finca, los colonos indígenas tuvieron aquí la oportunidad de conformar nuevas relaciones sociales, que dieron origen a organizaciones campesinas independientes que posteriormente conformarían a la organización más poderosa de su rubro que haya conocido el estado de Chiapas, nos referimos a la Unión de Uniones, integrada por diversas organizaciones regionales y que llegó a articular el movimiento indígena campesino a nivel estatal, independiente tanto de la Central Nacional Campesina (CNC) como del gobierno. Esta zona sería la cuna para la movilización indígena a lo largo de finales del siglo XX.

Otro importante elemento que transformaría la estructura social del estado se refiere a la construcción de nuevas vías de comunicación terrestre, tanto a nivel intraestatal como a nivel federal, la cuales por primera vez permitieron que el estado estuviera conectado al resto del país a través de la carretera Panamericana. Por otra parte, el ferrocarril conectó al estado de Chiapas con Tabasco, Campeche y Yucatán. Para dar una idea del grado de construcción de carreteras atendemos el dato de que en el estado: “entre 1940 y 1970, se construyeron más de tres millones de kilómetros de caminos y carreteras, abriendo al comercio valles y pueblos que habían vivido totalmente aislados durante siglos.”²³

Esto trajo como consecuencia la consolidación de una nueva clase social: la conformada por los comerciantes y los transportistas, los cuales tendrían pues a integrarse paulatinamente a la elite económica y política del estado. Por otra parte, traería una mayor movilidad social y demográfica de la población, lo que conllevaría nuevos cambios sociales.

Estos factores contribuyeron al crecimiento de la actividad comercial e industrial (aunque esto último en menor medida en el estado) de las principales ciudades de Chiapas, hacia principios ya de los años 70, hecho que atrajo a la gran masa de indígenas que se vieron expulsados de las fincas²⁴, como mano de obra sobrante, y que llegaron a constituir los

²³ Paris Pombo, María Dolores. *Oligarquía, tradición y ruptura en el centro de Chiapas*, op. cit., p. 39.

²⁴ Al respecto acudjmos a la siguiente cita: “Además, la expulsión de los acasillados también fue motivada por el riesgo que representaban las solicitudes agrarias de los peones. Al ser sacados de la finca, entregándoles pequeñas superficies en copropiedad, los propietarios pensaban evitar condiciones legales para la afectación

“cinturones de miseria” alrededor de las ciudades chiapanecas, en busca de un mejor nivel de vida. Esto constituyó un nuevo proceso de desindianización, puesto que los indígenas recién llegados a la ciudad, trataban de ocultar su identidad, para poder integrarse rápidamente al mercado de trabajo. Sin embargo no del todo eran bien aceptados en las ciudades como San Cristóbal.

En esta ciudad tenía un origen criollo, lo que marcaba aún más las diferencias raciales y culturales.²⁵ La misma distribución geográfica de la ciudad reflejaba tal segregación espacial, el centro estaba habitado por la elite, conformada por los terratenientes, comerciantes, profesionistas y funcionarios de diversos niveles. Conforme se aleja uno del centro, encontramos a otras clases con menor relevancia política y económica, como los artesanos, los pequeños comerciantes, etcétera. Y ya en las afueras de la ciudad se encuentran las viviendas de los indígenas y mestizos, empobrecidos, que conforman la clase más baja de la ciudad.

En general podríamos decir que en esta ciudad se conservaban las distancias sociales de manera paralela a las diferencias étnicas. Si bien no era lo mismo en Tuxtla Gutiérrez dado su origen indígena, las elites no dejaban por ello de compartir el mismo discurso racista de los sancristobalenses o coletos. Pues consideraban al indio “como un obstáculo para el desarrollo del estado y a menudo se jactaban de su ‘sangre española’.”²⁶

Por otra parte debemos señalar que ya en esta década de los 70s, el estado se vería fuertemente impulsado en términos económicos por el descubrimiento de algunos yacimientos de petróleo en su territorio y la construcción de presas hidroeléctricas, lo que generó un gran número de empleos para los indígenas expulsados, y por otra parte, da cuenta de la nueva relevancia que cobra el estado, en tanto se ubica en el escenario nacional

de la tierra. Todo ello aceleró el proceso de ‘despeonización’ o de forzosa ‘liberación’ de los peones acasillados de las fincas, e incrementó la migración y la colonización de la Selva Lacandona. Véase: Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. México, D. F.: Cal y Arena, 1998, p. 40.

²⁵ Todavía durante los años 70 la legislación local mantenía una fuerte segregación en el ámbito urbano, de tal manera que “los indios tenían prohibido usar las aceras, montar a caballo y circular por las calles después de las siete de la noche bajo pena de multa o prisión.” Sin embargo es un dato que no se puede comprobar. Véase: París Pombo, María Dolores. *Oligarquía, tradición y ruptura en el centro de Chiapas*, op. cit., p. 41.

²⁶ *Ibid.*, p. 42.

como una importante fuente de energía, lo que le impondría el carácter de primer orden como elemento estratégico para la nación.

Ya para finales de la década de los años 70 encontramos un fuerte activismo político y social, por parte de los pueblos indígenas, tras la fundación del primer Congreso Indígena, el cual daría un importante impulso a la organización política de corte indígena y campesino en el estado. Para entender este activismo debemos considerar al Congreso Indígena como uno de los puntos de inflexión histórica, que fue organizado como parte de la conmemoración del aniversario del nacimiento de fray Bartolomé de Las Casas, en el año de 1974, por parte del gobierno del estado de Chiapas, encabezado por Manuel Velasco Suárez.

c) El Congreso Indígena (octubre de 1974).

Este evento se insertaba dentro de un contexto nacional de crisis económica, tras el agotamiento del modelo de desarrollo económico de sustitución de importaciones y de una crisis política nacional, tras la fuerte movilización de las clases medias emergentes, derivadas del *milagro* mexicano, que reclamaban mayor apertura del sistema político mexicano, lo cual llevaría a la represión sangrienta del movimiento estudiantil en 1968.

El gobierno de Luis Echeverría (1970-1976) se plantearía como principales objetivos retomar el desarrollo económico y legitimar al gobierno, junto con el sistema político mexicano, a través de una apertura democrática parcial. La organización del Congreso Indígena se puede explicar a partir de la necesidad del gobierno de modernizar el estado de Chiapas, a través de la obtención de una alianza con otros grupos políticos, que le ayudase a superar la oposición de la oligarquía chiapaneca a cualquier transformación social y política, que cuestionara sus bases de poder.

El gobierno federal y estatal, pretendían conformar un movimiento campesino indígena, de tal manera que pudiese ser usado para romper las estructuras de poder tradicionales en Chiapas, impulsando con ello el proceso de modernización capitalista del estado, y cumplir con el objetivo de reactivar la economía nacional y regional, al mismo tiempo que

reestructuraba las bases de legitimidad del sistema político, al dar cabida a otros actores sociales, facilitando su proceso de organización política.²⁷

Otra posible explicación por la cual se llevó a cabo la organización de un evento en el cual los campesinos indígenas tendrían la oportunidad de exponer sus problemas sociales y económicos, y con ello llegar a cuestionar el orden social que el mismo gobierno ayudó a sostener por tanto tiempo, era la necesidad de detener el posible surgimiento de un subversión armada en la región, a través de la formación y cooptación de una serie de organizaciones políticas indígenas, que las incluiría en el sistema político, a través de la expresión de su voz. Pero esto se pretendía realizar a través de la penetración de las débiles instituciones del Estado en la regiones indígenas (principalmente en las Cañadas de la Selva Lacandona, donde permanecían en relativo aislamiento, grupos de emigrados de Los Altos, principalmente tzotziles), con la respectiva inversión de recursos estatales.²⁸

Sin embargo, el gobierno estatal encabezado por el médico Velasco no poseía la presencia suficiente en las zonas indígenas como para convocar a un evento de tal naturaleza, por lo que tuvo que apoyarse en la única institución que sí tenía los contactos necesarios para ello, la Iglesia católica, representada por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, dirigida en ese entonces por el obispo Samuel Ruiz García, que había impulsado una importante labor evangelizadora entre los indígenas de su jurisdicción religiosa.

Esto se realizó a través de la formación de catequistas y prediáconos, que colaboraran en la tarea pastoral en sus comunidades de origen, donde la Iglesia católica no podía llegar directamente. De esta manera la Iglesia católica se constituye como la única institución con fuerte presencia entre los indígenas, sobre todo en zonas como Las Cañadas de la Selva Lacandona, dejando con mucha desventaja al gobierno estatal y federal.

²⁷ Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. México, D. F.: Cal y Arena, 1998, pp. 53 y ss.

²⁸ Recordemos en esta línea que existía una efervescencia revolucionaria en el ambiente internacional, tras la Revolución cubana del 59 y el Chile de Allende, y el temor entre las clases dominantes de que esto pudiera extenderse a otras zonas de América Latina, a lo que dieron diversas respuestas a lo largo y ancho del continente, una de las estrategias que sobresalió fue la configurada por el establecimiento de los regímenes militares, apoyados desde Washington.

El obispo acepta la solicitud de organizar el evento bajo la condición de “hacer un Congreso que fuera *de indígenas y para indígenas*.”²⁹ Esta posición de Samuel Ruiz refleja su temor de que el gobierno se sirviera de la Iglesia católica para hacer posible la cooptación de los indígenas, a favor del sistema político, es por ello que reclamó esta participación activa de los indígenas, que desencadenaría una seria condena sobre las malas condiciones de vida en las que se encontraban y plantearía demandas abiertas al gobierno sobre el asunto.

Las demandas del Congreso se articularían sobre los siguientes ejes: Justicia agraria, donde se demandaba continuar con la Reforma agraria, en el sentido de una dotación de tierras reclamadas por los pueblos indígenas en sus respectivas regiones, denunciando al mismo tiempo los abusos de poder de los terratenientes de la región. Salud y educación, donde se reclamaba básicamente la presencia activa del gobierno en estos rubros y otros, ante la eminente carencia de estos grupos de los servicios básicos que debía proporcionar el Estado. Por último, el tema del comercio, donde se denunció la explotación que sufren a través del intercambio desigual de sus productos agrícolas, por los intermediarios, frente a la adquisición desventajosa de los productos básicos traídos de la ciudad.³⁰

Sin embargo el Congreso fue un fracaso para las intenciones gubernamentales, puesto que se les sale de control y por lo tanto no logran articular una alianza, o mejor dicho la subordinación y movilización a su favor de este sector, que era la intención de fondo del gobierno. Lo que hace constatar una vez más su debilidad en el estado. Pero también fue un fracaso para los indígenas, esto se debió por los siguientes motivos: En primer lugar, los indígenas de todo el estado no derivaron del Congreso Indígena una organización unitaria que les permitiera articular sus demandas frente al gobierno, y así obtener la satisfacción de éstas.

Por otra parte, Legorreta hace una distinción entre las bases indígenas, y los representantes de éstas, a los cuales menciona como “los principales ideólogos y asesores de la diócesis”, junto con “los militantes de izquierda”, pertenecientes a la organización Unión del Pueblo.

²⁹ Fazio, Carlos. *Samuel Ruiz. El caminante*, op. cit., p. 103. Cursivas en el original.

³⁰ Legorreta Díaz, María del Carmen. op. cit., p. 55.

Éstos no se interesaron por buscar los medios para satisfacer las demandas inmediatas y urgentes de los pueblos indígenas, aprovechando la coyuntura frente al gobierno estatal.

Esto debido a que los primeros privilegiaron la “lucha por el poder político, y acabar con la explotación del hombre por el hombre”³¹, y los segundos interesarse más “por la legitimación ideológica y por construir la vanguardia revolucionaria que por buscar soluciones a las demandas de tierra, educación, salud y comercio, entre otras, de las comunidades.”³²

Además se debe señalar que por parte del gobierno, a nivel estatal y federal, no una respuesta a las demandas expuestas en este Congreso por los pueblos indígenas, a través de la implementación de alguna política social, por lo que “continuó de esta manera el vacío de las instituciones civiles en la región.”³³

Sin embargo Legorreta señala al Congreso Indígena como un claro punto de inflexión en la historia de Chiapas, puesto que contribuyó a “crear cierto grado de conciencia de una problemática común entre las diferentes comunidades y etnias indígenas de Chiapas”, y además “permitió también destacar a los líderes naturales que más tarde promoverían un trabajo de organización más sólido.”³⁴

Cabe mencionar que gran parte de esos liderazgos serían representados por los catequistas y prediáconos, formados en el proceso de evangelización promovido por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, los cuales comenzaron a posicionarse como una nueva élite indígena, especialmente al interior de la región de Las Cañadas, en la Selva Lacandona,³⁵ lo que crearía grandes diferenciaciones al interior de las comunidades indígenas.

³¹ Morales Bermúdez, Jesús, “El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio” en *Anuario 1989*, México, Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura-Departamento de Patrimonio Cultural del Gobierno del estado de Chiapas, 1992, pp. 242-370, cit. por Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, op. cit., p. 59.

³² Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, op. cit., p. 59.

³³ *Ibid.*, p. 60.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Esto lo señala claramente Legorreta de la siguiente manera: “... no todos los efectos fueron en beneficio de las comunidades; bajo su amparo se conformó una nueva élite campesina indígena que, no obstante el servicio que proporcionó a sus bases, generó vicios al introducir fuentes de legitimidad y de poder que sometían los

d) Crisis agrícola (1970-1980).

Como habíamos señalado más arriba, encontramos que una de las características de la organización económica del estado y de explotación de los indígenas se daba a través de la migración de éstos hacia las regiones agrícolas que requerían por temporadas su mano de obra, lo que denominamos como “enganche”.

Esta migración poseía un importante papel en la estabilidad de las comunidades de Los Altos, región donde se concentró tradicionalmente la mayor densidad poblacional de indígenas en el estado. Puesto que la explotación de las tierras comunales en esa región resultaba insuficiente para el mantenimiento de la vida de esas comunidades, por lo que podemos afirmar que éstas se volvieron dependientes de “tierras que ni eran de su propiedad ni estaban en su región.”³⁶ Esta dependencia se fue agudizando conforme crecía la densidad poblacional de la región y por lo tanto la incapacidad de la tierra de producir el sustento necesario para el mantenimiento de sus habitantes.³⁷

Sin embargo una fuerte crisis del sector agropecuario, que es la base de la economía del estado, azotó la región, debido principalmente a la constante disminución de los precios de garantía a partir de 1976, donde alcanzó su precio máximo, hasta llegar en 1980 “a tres cuartas partes de su valor de 1975”³⁸, lo que provocaría la reconversión productiva del estado hacia la ganadería, lo que provocaría la pérdida de 20% de los empleos de migrantes

intereses de la mayoría a los de unos cuantos líderes. La posición privilegiada que les brindaba a los catequistas y prediáconos (thuneles) en la comunidad, su monopolio de mediación con el mundo externo, favorecieron la formación de nuevos cacicazgos.” *Ibid.*, p. 29.

³⁶ Jan Rus y George A. Collier, “Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000”, p. 163, en Shannan L. Mattiace, Rosalía Aida Hernández y Jan Rus (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-International Work Group for Indigenous Affairs, 2002, 442 p.

³⁷ Al respecto podemos citar el caso específico de una población rural de Los Altos que ejemplifica las tendencias generales de la región: “En el caso de Zinacantán, después de perder alrededor de 40% de sus terrenos ancestrales a fines del siglo XIX, por casi cincuenta años, la mayoría de los hombres zinacantecos no tenían otra alternativa que trabajar en las fincas de la cuenca del Grijalva. Luego, con la recuperación de sus tierras perdidas mediante la reforma agraria de 1940, la mayoría recibió terrenos ejidales, junto con sus terrenos comunales; esto les permitió vivir de sus propios recursos a lo largo de una generación. Sin embargo, para fines de los sesenta, con una población 2.5 veces más grande que la de 1940, la escasez de tierras se sintió otra vez. Diez años más tarde, todavía a fines de los setenta, solamente el 10% de familias zinacantecas tenían mas de dos hectáreas de tierra dentro de su propio municipio, un porcentaje que se había reducido drásticamente con respecto al casi 50% que tenían dos hectáreas o más, veinte años atrás.” *Ibid.*, p. 165.

³⁸ *Ibid.*, p. 171.

(entre 2 mil y 4 mil aproximadamente), creciendo espectacularmente la producción de ganado, de 2 millones de cabezas en 1970 a el doble para principios de los 80.

Sin embargo el impacto económico y social de esta crisis agrícola fue reducido gracias a las fuertes inversiones en infraestructura que desarrolló el gobierno en la región del sureste, comprendiendo los estados de Tabasco y Chiapas, ante el descubrimiento y explotación de yacimientos de petróleo hacia finales de la década de 1970, la construcción de hidroeléctricas y de caminos.

Sin embargo otro duro golpe afectaría decisivamente la economía de la región, derivada de la crisis económica nacional por los fuertes compromisos del pago de la deuda externa, lo que reduciría tremendamente el gasto público y con ello las fuentes de empleo que fueron la salvación para los indígenas del estado y especialmente para los de la zona de Los Altos, esto a principios de la década de los 80.

La situación del desempleo se agravaría todavía más con la llegada de refugiados guatemaltecos a los cuales se les brindó asilo ante la persecución ejercida desde el gobierno del militar Efraín Ríos Montt, en su lucha contra la guerrilla.³⁹ Esta presencia representaba una gran competencia para los indígenas chiapanecos para conseguir los escasos empleos en las fincas del sur, ante la desesperación de los guatemaltecos que vendían su fuerza de trabajo a un precio mucho más bajo, ante lo cual los chiapanecos tuvieron que aceptar un salario igual al de aquellos.⁴⁰

³⁹ "Entre 1982 y 1983, más de 200 mil ciudadanos guatemaltecos ingresaron a México por la frontera sur con el propósito de salvar sus vidas. Huían del terror militar, impuesto por el mesiánico Efraín Ríos Montt, el general fanático de la política de *tierra arrasada* y aldeas estratégicas tipo Vietnam." Fazío, Carlos. *Samuel Ruiz. El caminante*, op. cit., p. 157.

⁴⁰ "A mediados de la década de 1980, se calculaba que había más de 100 mil guatemaltecos en el estado, 50 mil de ellos dentro de la región cafetalera del suroeste. [...] En consecuencia, si en las plantaciones del suroeste en 1980 había entre 12 mil y 15 mil indios de Los Altos de Chiapas, ya en 1983, precisamente cuando necesitaban como nunca antes fuentes de trabajo, empezó a declinar la oferta de puestos para ellos. Las nuevas condiciones de contratación les exigían que, en lugar de 'engancharse' en San Cristóbal, donde cobraban un anticipo de salario y recibían un boleto de autobús para llegar a las plantaciones, los aspirantes tzeltales y tzotziles del centro del estado que querían trabajar en los cafetales debían pagar su transporte hasta las fincas, y presentarse a las puertas, junto con trabajadores guatemaltecos, y competir por el empleo. En consecuencia, según testimonios, los salarios reales que se pagaban en las plantaciones disminuyeron, pues los indígenas de Chiapas eran forzados a aceptar los sueldos que fijaban los desesperados guatemaltecos." Jan Rus y George A. Collier, "Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", pp. 173-174. Encontramos otra fuente que apoya esta aseveración, lo siguiente: "La

e) La crisis del café, 1979.

Otro factor que contribuyó grandemente a desarticular las comunidades indígenas de Los Altos y otras regiones indígenas, y con ello a transformar su forma de vida, entrando en un fuerte proceso de diferenciación social a su interior, a través de la concentración de la riqueza y de las tierras en pocas manos, fue la caída en los precios internacionales del café, que constituía uno de los principales productos del estado⁴¹, esto a partir de 1989 hasta mediados de la década de 1990, donde repuntarían los precios del café.

Esto tuvo un fuerte impacto en la comunidades de Los Altos y en general en todo el estado, debido a una nueva disminución en la demanda de mano de obra y por lo tanto en la reducción de las posibilidades de subsistencia de aquellas. Las respuestas a las crisis económicas recurrentes a lo largo de las décadas de los 70 y 80 tuvieron dos dimensiones, una política y otra económica. A continuación nos centraremos en la respuesta política que les dieron los indígenas a estos fenómenos.

f) Formación de la Unión de Uniones.

A continuación daremos cuenta del ascenso y descenso de una de las organizaciones campesinas indígenas más poderosas que haya conocido el estado de Chiapas en toda su historia, nos referimos a la Unión de Uniones, que articuló en su interior a varias organizaciones de corte regional, que fueron las primeras en concebir la modalidad de una organización de ejidos, ubicados principalmente en la zona de la Selva Lacandona y sus alrededores.

Estas organizaciones tenía pues su origen en aquellos campesinos indígenas que habían salido expulsados de las fincas una vez que comenzó la conversión de éstas hacia la producción extensiva de ganado y por otra parte, de las migraciones ocasionadas por la

llegada de los refugiados guatemaltecos a la región significó para los productores encontrar mano de obra disponible para los distintos momentos de la producción del café [...] Sin embargo, la baja de los precios del café ocurrida en 1989 hizo que los productores modificaran los salarios, los niveles de contratación y las formas de pago. [...] El salario, en ocasiones ya deprimido por convenios de asentamiento en los terrenos del propietario, es presionado a la baja o a su sustitución por un pago en renta de terreno para el cultivo de maíz." Véase: Hernández Castillo, Rosalva Aída, *et. al. La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*. México, D. F.: Academia Mexicana de Derechos Humanos, 1993, p. 94.

⁴¹ Recordemos que en la actualidad Chiapas es el primer estado productor de café y de maíz, segundo productor de ganado y de petróleo, a nivel nacional.

explosión demográfica de la región de Los Altos; por lo que se aventuraron a colonizar la Selva Lacandona. Como mencionábamos más arriba, prácticamente en esta zona, la única institución que tenía presencia era la Iglesia católica, a través de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas cuyo territorio abarcaba esta gran zona.

Pero no estaban totalmente solos, dentro de esta zona los indígenas se enfrentaban a la extorsión de algunos funcionarios públicos que se aprovechaban de su aislamiento e ignorancia para sacarles periódicamente dinero. Cada año las autoridades forestales acudían a la zona para multar a los indígenas que en su necesidad de buscar nuevas tierras agotadas por algunas cosechas tenían que aplicar la tumba y roza de la selva, con lo cual eran extorsionados. Por otra parte, los representantes de la secretaría de hacienda les cobraban impuestos por una carretera inexistente. De esta manera, si bien no había pues una presencia del Estado en cuanto proporcionar los servicios públicos, sí la había en cuanto a la corrupción.

Más arriba mencionábamos que el Congreso Indígena había sido un relativo fracaso en cuanto no había representado un foro en el cual los indígenas hubieran negociado directamente sus demandas con el gobierno estatal, pero también habíamos afirmado que hubo ciertos logros a favor de los indígenas.

Uno de sus frutos se reflejó en la posterior formación de organizaciones campesinas indígenas, con la intención de proteger sus intereses. La primera de ellas fue la conocida como la Quiptic Ta Lecubtesel, que del tzeltal al castellano quiere decir: “nuestra fuerza para progresar”⁴², la cual fue fundada el 12 de diciembre de 1975, que agrupaba ejidos de la zona de Las Cañadas de la Selva Lacandona.

Esta unión de ejidos, fue parte del trabajo de organización de masas de una organización que había colaborado activamente en la organización del Congreso Indígena, ante las limitaciones de los agentes de pastoral en el tema, en las diversas regiones del estado, y específicamente en la selva. Esta organización era denominada como la Unión del Pueblo la cual fue formada hacia finales de 1969 y principios de 1970, los miembros habían

⁴² Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. op. cit., p. 72.

participado en el movimiento estudiantil del 68, y al no encontrar opciones de participación política democrática ante la brutal represión por parte del gobierno de Díaz Ordaz, habían conformado la Unión del Pueblo para intentar la “transformación de la situación económica y política del país.”⁴³

La Unión del Pueblo trabajaba a partir de los principios del maoísmo, poniendo énfasis en la conformación gradual de un poder político popular, que pudiera a la postre tener la capacidad de transformar revolucionariamente las relaciones sociales capitalistas. De esta manera, implementaron toda una serie de métodos de organización de masas, como las asambleas itinerantes,⁴⁴ que permitieron los primeros pasos para la formación del movimiento indígena en la región.

Es necesario decir, que ante la insuficiencia política de la diócesis en cuanto a brindar los elementos de formación política para que los indígenas pudiesen establecer mecanismos que les permitieran proteger sus intereses inmediatos, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas dio el visto bueno a la entrada de esta organización a su zona de influencia, estableciéndose una alianza con la facción gradualista de la Unión del Pueblo, la cual aprovecharía la cercanía que le proporcionaría la iglesia con respecto a los indígenas, para el desarrollo de su proyecto político.

Una primera muestra de esta alianza se daría, como ya lo mencionamos más arriba, a través del apoyo que brindó la Unión del Pueblo en la organización del Congreso Indígena, fueron los elementos de organización y formación de discusiones para la toma de decisiones, mediante asambleas, promoviendo de esta manera una organización de tipo democrático radical. Gracias a esto pudieron sacar adelante la organización del evento por parte de los

⁴³ Entrevista con Héctor Zamudio, exdirigente de la Unión del Pueblo, marzo de 1996, cit. en Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, op. cit., p. 63.

⁴⁴ Al respecto de este método de organización, podemos citar lo siguiente: “La asamblea decidía el sitio de la siguiente reunión y allí se congregaban representantes y dirigentes, por muy distante y accidentado que fuera el lugar. Esta modalidad se originó y desarrolló gracias al entusiasmo de las comunidades: llegaba a tal punto el sentir un instrumento propio que todo el mundo quería albergarlo en sus casas, verlo acordar allí, sentir la fuerza, el fervor de los dirigentes... De un sitio a otro el entusiasmo crecía, las asambleas crecían, el aprendizaje de la discusión, de la toma de decisiones. Las mujeres y aun los niños, en todos cundía el aire nuevo.” Morales Bermúdez, Jesús, “El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio” en *Anuario 1989*, op. cit., cit. por Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, op. cit., p. 67.

indígenas chiapanecos, además de que les permitió identificar las principales problemáticas de su contexto social y exponerlas claramente frente a los demás asistentes del mismo.

La Unión del Pueblo también jugó un papel importante en la formación de otra relevante organización en el municipio de Las Margaritas, con la emergencia de la Unión de Ejidos Lucha Campesina en la zona tojolabal, el 4 de agosto de 1978. En la región de Las Cañadas se dio entonces una división del trabajo entre estas organizaciones, por una parte la religiosa, a través de los agentes de pastoral de la diócesis que se dedicaban a la predicación del evangelio en clave liberacionista; y por otra parte la política, la cual difundía una ideología política (el maoísmo) que estaba en el mismo tono que la prédica religiosa, pero que además buscaban la solución de problemas políticos y económicos concretos a través de la promoción de una fuerte participación política de los indígenas, en la toma de decisiones, que cristalizaría en la formación de las organizaciones ya señaladas.

Sin embargo, los miembros de la Unión del Pueblo percibían una fuerte contradicción al interior de la organización eclesial extendida en la zona indígena, se refiere a la constitución de una nueva élite indígena, la cual se posicionaba como los únicos intermediarios de las comunidades y ejidos hacia el exterior de éstas, con lo que se propiciaba la reproducción de la estructura jerárquica de la Iglesia católica al interior las comunidades, y con ello la obstaculización al proceso de formación de las organizaciones de masas horizontales, que van en contra de la reproducción de las relaciones de explotación y dominación de cualquier tipo. Por el momento esta tensión no provocó ninguna ruptura de importancia entre estos grupos, pero sería un elemento de tensión entre la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y la Unión del Pueblo. Sin embargo poco a poco presenciaríamos el progresivo desplazamiento de los agentes de pastoral en cuanto la relevancia para las comunidades con su contacto con el exterior.

Posteriormente llegaría a la región otra organización: Política Popular, conformada por profesores y estudiantes universitarios, procedentes de la Facultad de Economía de la UNAM, quienes buscaban el “cambio total del sistema capitalista por el socialismo” a

través de “hacer política con las clases populares y al servicio de éstas”,⁴⁵ quienes ven en los indígenas chiapanecos una gran oportunidad para la formación del poder popular revolucionario.

Esta organización también de corte maoísta y de orígenes en el movimiento del 68, fue bienvenida por la Unidad del Pueblo en la región, con lo que se reforzó la presencia de “asesores políticos” en la región de la Selva, los cuales primeramente se dedicarían a la atención de los problemas de salud y que posteriormente se fusionarían en la dirigencia de las organizaciones campesinas indígenas, con los militantes de Unidad del Pueblo.

Había varias coincidencias entre estas dos organizaciones: en primer lugar la consideración de la primacía de la participación política directa de las masas, para ir ganando espacios de poder; en segundo lugar, la postulación de que fueran las mayorías populares las que realizaran las transformaciones sociales de fondo, esto en contra del vanguardismo de la izquierda tradicional; y por último, ambas no descartaban la opción de la lucha armada, aunque no la consideraban de primera línea. Esto permitió una rápida integración de Política Popular en la región de la selva, y desde 1976, la actuación de la facción denominada Línea Proletaria, tras la escisión con la Línea de Masas.

Sería la Línea Proletaria la que vería con muchas reservas los privilegios de una élite indígena de corte religioso en la región con el objetivo de constituir una organización política de lógica democrática. Sin embargo esta actitud hizo tabla rasa de los antecedentes históricos de las comunidades indígenas, desconociendo la relevancia social y política que tenían los agentes de pastoral. Para Línea Proletaria las jerarquías eran seriamente puestas en cuestión como parte de las relaciones de dominación burguesas, tras la careta religiosa.⁴⁶

⁴⁵ Política Popular, *Hacia una política popular*, folleto, 3ª Edición, 1971, cit. por Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, op. cit., p. 94.

⁴⁶ Pero esto no se limitaba a los agentes de la pastoral, sino a los indígenas en general que recibían los cursos que proporcionaban tanto los asesores políticos y como los religiosos. Se formaban estos cuadros con la esperanza de que a través de éstos se llegase de manera mas efectiva a todas las comunidades y ejidos de la selva, sin embargo: “Lo cierto era que los delegados a los cursos se hicieron expertos en decirles a sus asesores religiosos y políticos lo que éstos esperaban oír, mientras que en la comunidad aprovechaban la condición de superioridad que les daba esta capacitación para tener privilegios y concentrar en ellos la toma de decisiones. Por ejemplo, cuando los delegados programaban las fechas de los cursos, decidían también el día en el que tenían que hacer las labores agrícolas más pesadas, como la rozadura y la siembra, ya que existía el acuerdo de que lo demás miembros de la comunidad les tenían que hacer sus trabajos mientras ellos se capacitaban. Además, exigían que los cursos fueran de por lo menos quince días. Con este tipo de actitudes se

El conflicto fue abierto con la diócesis, la cual ordenó la expulsión de estos “asesores políticos” de la selva, con lo que la gente se quedó sin el apoyo de la experiencia organizativa y combativa que éstos les proporcionaban. Esto daba una importante idea del control político que poseía la diócesis en la región. Lo que provocó un descenso en la capacidad política de los indígenas en general, algunos de los cuales se vieron en la necesidad de recurrir a las viejas organizaciones campesinas priístas, como la CNC, para poder resolver sus problemas económicos, los cuales giraban principalmente en torno a la posesión de la tierra. Con esto se debilitaría rápidamente la organización independiente Qiptic Ta Lecubtesel.

Ante ello, la Iglesia católica tuvo que tolerar el retorno de los asesores políticos de la Línea Proletaria para 1978, tras el enorme reto que representaba el Decreto presidencial del 26 de noviembre de 1971, sobre la asignación de más de 600 mil hectáreas de tierras de la Selva Lacandona, para alrededor de 60 padres de familia, lo que cuestionaba directamente la posesión de facto de más 4 mil familias tzeltales y choles ubicadas en esta zona, la mayoría de las cuales habitaba desde más de diez años las tierras que explotaban y muchas de las cuales estaban en los trámites de reconocimiento de la posesión legal de la misma desde hacía mucho tiempo. Recordemos para esto que el proceso de colonización de la Selva Lacandona fue una política de desahogo de las presiones ejercidas por la demanda de tierra de los indígenas, para no afectar las fincas desde los años 60.

De esta manera, lo que alguna vez el gobierno había planteado como una solución a un problema de reparto agrario, ahora planeaba despojarlos sin consultar a la gran mayoría de los indígenas de las tierras que les había asignado, so pretexto de proteger la posesión originaria de un pueblo minoritario, los lacandones, pero encubriendo la legalización de la explotación de las riquezas forestales, a través de la conformación de un sujeto de negociación manipulable, para la celebración de contratos que le permitiera a la Compañía Forestal de la Lacandona, S. A., realizar sus negocios en la zona. Esto se realizó con la complicidad del gobernador del estado, del presidente José López Portillo (1979-1981), del

desarrolló una nueva élite campesina-indígena, con una importante capacidad para controlar y manejar a las comunidades, no obstante que su interés principal era mantener y ampliar las condiciones de privilegio personal.” Véase: Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, op. cit., p. 110.

Instituto Nacional Indigenista y de la Secretaría de Reforma Agraria, los cuales no opusieron en un primer momento ningún inconveniente al decreto presidencial y al próximo desalojo masivo de la selva. Ante esta situación, Línea Proletaria venía realizando la conformación de una organización que abarcara una gran cantidad de ejidos, la cual se denominó como Unión de Uniones, originada por su promoción desde el año de 1979, finalmente fundada el 4 de septiembre de 1980, constituyéndose en un importante medio de lucha para poder frenar el proceso de desalojo masivo de los indígenas asentados en tierras que eran legalmente asignadas a los lacandones.

Las negociaciones se realizaron con el gobierno tras fuertes movilizaciones en la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, en los meses de septiembre y octubre de 1981, que contó con el apoyo de sindicatos y organizaciones campesinas del norte del país, donde Línea Proletaria tenía una gran presencia. Esta demostración de fuerza por las calles de la capital que movilizó a cerca de dos mil campesinos indígenas, y 600 obreros pertenecientes a la Unidad Obrera Independiente (UOI), dependió en gran medida de la articulación de alianzas tanto a nivel local como nacional, tras la constitución de una fuerza de base de alrededor de 12 mil familias de la Unión de Uniones, la cual agrupaba a las principales organizaciones campesinas del estado⁴⁷.

Como resultado de estas medidas de presión, la Unión de Uniones y el gobierno federal y del estado de Chiapas:

...firmaron un convenio... en el que como decían, 'lo más importante es que se establece ya una búsqueda de solución, en donde el problema ya no es cómo sacarnos, sino de qué manera nos quedamos legalmente con nuestra tierra'. Es decir, se aceptaba rectificar el Decreto y respetar las tierras legítimamente pertenecientes a los ejidatarios y solicitantes amenazados con el desalojo.⁴⁸

Si bien, esto constituyó una gran victoria para la organización campesina indígena en general, el convenio no se llevó a efecto inmediatamente, el gobierno del entonces

⁴⁷ Podemos mencionar como integrantes de la Unión de Uniones a las siguientes organizaciones campesinas indígenas: la Unión de Ejidos Quíptic Ta Lecubtesel, que aglutinaba a 56 comunidades tzeltales; la Unión de Ejidos Lucha Campesina, conformada por 22 comunidades tojolabales; la Unión de Ejidos Tierra y Libertad, constituida por 38 comunidades tojolabales más; y 10 comunidades choles de los municipios de Sabanilla, Tila y Huitupán; 10 comunidades tzotziles de los municipios de Simojovel, El Bosque y Jitotol; y por último 13 comunidades de mestizos de Motozintla y Comalapa. Véase: Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, op. cit., p. 134.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 140. Las cursivas en el original.

gobernador interino del estado Juan Sabines (1979-1982), respondió a las demandas del cumplimiento del convenio con una congelación del desalojo, pero inició una fuerte presión sobre la Unión de Uniones para que se integrara a las organizaciones campesinas oficiales y se subordinara, por lo tanto, a la clase política del estado. Además con el castigo de varios sexenios posteriores a la zona de la Selva Lacandona, suspendiendo toda inversión pública en ésta y limitando los apoyos económicos al agro, beneficiando exclusivamente a las organizaciones oficialistas.

A pesar de esto, fue significativa esta victoria, en tanto obligó al gobierno en todos sus niveles a reconocer a una organización autónoma, comprometiéndose a solucionar el problema, para Legorreta constituyó una importante contribución a “la democratización de las relaciones entre la sociedad y el Estado, en una entidad donde eran dominantes las relaciones autoritarias.”⁴⁹

Sin embargo, esta poderosa organización vendría a declive en los próximos años tras fuertes pugnas a su interior, en torno a un ambicioso proyecto de constituirse en una unión de crédito agropecuario e industrial, lo que le permitiría en la visión de la dirigencia de Línea Proletaria, acceder a un fuerte impulso de desarrollo autónomo en la esfera económica, que abarcaría desde la producción agrícola, hasta la comercialización regional, nacional e internacional de sus productos, en la articulación con el sector obrero de otras regiones. Tras este proyecto se mantenía la utopía de conseguir una transformación social, que tuvo diversos alcances, dependiendo de la facción desde la cual se mirara. Efectivamente, la dirigencia de la Línea Proletaria se polarizó con respecto a los alcances de éste proyecto, para los más radicales, esto constituía un paso decisivo hacia la conformación de nuevas relaciones de producción fuera de la lógica capitalista, que daría lugar a una transformación radical de las relaciones sociales más generales. Veían pues a la unión de crédito como el medio necesario para fines superiores.

En cambio, un ala más moderada, veía a la conformación de una unión de crédito como un fin secundario, que se subordinaría a la solución de las problemáticas de financiamiento inmediatas de las comunidades. En este sentido, apostarían más por continuar con el

⁴⁹ *Ibid.*, p. 141.

fortalecimiento de la búsqueda de soluciones a los problemas cotidianos de la gente, que a la primacía de la organización de la unión de crédito.

Esta diferencia de perspectivas con respecto a este importante proyecto daría como consecuencia la disolución de la Unión de Uniones, fragmentándose en 1983. Casi inmediatamente de haber conseguido en octubre de 1982 la concesión por parte de la Comisión Bancaria Nacional para constituirse en la Unión de Crédito Agropecuario e Industrial de los Estados de Chiapas y Oaxaca, Pajal Ya Kactic, S. A. de C. V.

En una fracción quedaría la Quiptic Ta Lecubtesel y la Unión de Ejidos Tierra y Libertad, que seguirían conociéndose posteriormente como la Unión de Uniones, que agruparían la mayor parte de las comunidades de la organización original (60%), en esta parte se encontraban la facción más radical de la Línea Proletaria. En la segunda parte, quedaron la Unión de Ejidos Lucha Campesina y las zonas de influencia tzotzil, chol, tzeltal y Comalpa, cabe mencionar que estos se identificarían como la Unión de Crédito.

Sin embargo la fragmentación no pararía ahí, en ese mismo año se daría la llegada de los miembros de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), que posteriormente conformarían al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), los cuales ocuparían los puestos que dejaban vacantes los maoístas de Línea Proletaria en retirada, ocasionando todavía una división mayor entre las comunidades de Las Cañadas. Los cuales que llegaron a articularse en el seno de la Unión de Uniones.⁵⁰ Dando como resultado que para el momento en que se realiza el ingreso del EZLN a la luz pública en 1994, la Unión de Uniones “se dividió en cinco organizaciones independientes diferentes: la ARIC Independiente y Democrática; la ARIC oficial; la ARIC Unión de Uniones; la Unión de Ejidos de la Selva, y el EZLN.”⁵¹

Lo anterior colocaría al movimiento indígena campesino del estado en una situación de indefensión tremenda, porque perdió parcialmente la gran autonomía y poder, de las que llegó a gozar en la década de los 70 y 80, colocándolo en una situación de dependencia a

⁵⁰ Leyva Solano, Xochitl, “Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México)”, en Shannan L. Mattiace, Rosalía Aída Hernández y Jan Rus (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-International Work Group for Indigenous Affairs, 2002, pp. 69-70.

⁵¹ *Ibid.*, p. 59.

partir de 1988, de los programas de asistencia social, especialmente para la zona de Los Altos, en la forma del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) y el Programa para el Campo (PROCAMPO)

Para continuar con esta dependencia hasta los noventa con respecto a los activistas extralocales, es decir con los simpatizantes del movimiento indígena encabezado por el EZLN, tanto a nivel nacional como internacional, que constituyen el contrapeso más importante para contrarrestar las acciones de la elite local y federal, perdiendo de esta manera la gran autonomía que habían conseguido en las décadas anteriores.

g) El surgimiento del EZLN.

Podemos concebir el surgimiento del EZLN como la continuación del movimiento indígena campesino de las Cañadas, donde los miembros del FLN⁵² que llegaron en plena disolución de la expresión organizada de aquel, pudieron aprovechar el trabajo de organización y conscientización en la lucha política que habían dejado sus predecesores religiosos y políticos, para articular su propio movimiento social, con características propiamente armadas.

Pero cabe preguntarse las razones por las cuales los indígenas chiapanecos se adhirieron a la lucha por medio de las armas. Retomamos a Legorreta y encontramos que esta autora considera que una de las principales causas del surgimiento del EZLN fue que tras la fragmentación y debilitamiento de la organización indígena campesina, se vivió una gran decepción por la negociación política como medida efectiva de alcanzar los cambios necesarios para elevar su nivel de vida, tras el veto que les impusieron los gobiernos por su negativa de someterse al control gubernamental de movimiento.

⁵² “El antecedente inmediato del EZLN son las Fuerzas de Liberación Nacional creadas en agosto de 1969, en Monterrey, Nuevo León, por un grupo de estudiantes universitarios... la convicción de esas persona –tomar el poder por la vía armada e instaurar la dictadura del proletariado– se afianzó aún más en virtud de la sangrienta represión gubernamental hacia el movimiento estudiantil de 1968; ellos no habían participado en esa rebelión juvenil pero tampoco se relacionaron con los otros grupos que asumieron la vía armada como método de lucha: sólo miraban a la distancia puliendo las armas, organizando algunos actos subversivos y, más adelante, en 1972, padeciendo también el enfrentamiento con las fuerzas de seguridad del país donde resultó muerto el líder principal...” Véase: Levario Turcott, Marco. *Chiapas. La guerra de papel*. México, D. F.: Cal y Arena, 1999, pp. 204-205.

Además del veto en inversión pública y gasto social en la región de la Selva Lacandona, encontramos el inicio de un fuerte proceso de represión sistemática a los movimientos campesinos por parte del nuevo gobernador del estado, el general Absalón Castellanos Domínguez (1982-1988), quien fue director del Colegio Militar y comandante de la 31ª Zona Militar de Chiapas. La llegada a la gubernatura de este general, perteneciente a una de las familias que conformaban la oligarquía del estado, llamados “los caciques de la Selva”⁵³, formaba parte de la respuesta que el gobierno federal hacía ante el avance de los movimientos de liberación nacional en Centroamérica, por lo que se buscaba el control de estado por un general, dada la importancia estratégica del estado por sus recursos naturales y energéticos.

Ningún gobierno estatal ejerció tanta represión sobre las organizaciones campesinas como el encabezado por Castellanos. El total de víctimas de esta estrategia política para controlar el estado, tras el creciente activismo político de los indígenas en los años recientes, fue de “ciento cincuenta y tres asesinatos, que por motivos políticos, fueron cometidos a lo largo de su gobierno, uno de los más violentos de la historia del Sureste.”⁵⁴ Esto traería como consecuencia que la negociación política no fuera vista como una verdadera opción de lucha para los campesinos indígenas.

Por lo que “el cerco que los gobiernos estatales autoritarios le impusieron a la población indígena de Las Cañadas y, por otra, la oferta de lucha armada por parte de una organización político-militar [las FLN] que los convenció de que sólo con un cambio global [la revolución socialista por la vía armada] resolverían sus problemas sociales.”⁵⁵

Efectivamente, las FLN encontrarían un caldo de cultivo excelente para promover su lucha armada por la revolución socialista en Las Cañadas, introduciendo la idea de la movilización armada como una medida de defensa de las comunidades amenazadas por la política represora del gobierno de Chiapas y el cumplimiento del Decreto de la Selva Lacandona, que desembocaría en su desalojo.

⁵³ García de León, Antonio. *Resistencia y utopía*, México: Era, 1994, p. 229, cit. por Tello, Carlos. *La rebelión de las Cañadas*, México, D. F.: Cal y Arena, 1996, p. 89.

⁵⁴ Tello, Carlos. *La rebelión de las Cañadas*, op. cit., p. 102.

⁵⁵ Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, op. cit., p. 162. Los corchetes son nuestros.

Lo que sería posteriormente el EZLN incorporaría básicamente a sus filas a miembros de la sección que retendría el nombre de la antigua Unión de Uniones, y a otras organizaciones como la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC).⁵⁶ Para Carlos Tello, esto se llevaría a cabo gracias a la estructura eclesial creada por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, pues los agentes de pastoral serían importante promotores para el alistamiento de los indígenas de la región en la guerrilla que se estaba formando.

Un ejemplo de esto lo constituye el caso de Lázaro Hernández un influyente miembro de los agentes de pastoral, nombrado para finales de los setenta en el cargo de tuhnel de tuhuneles, que representaba a los pre-diáconos de la región de la Selva Lacandona y quien fue secretario de la organización Quiptic Ta Lecubtesel, por lo que tenía una fuerte influencia en la posterior Unión de Uniones y lo que quedó de ella. Fue a través de este contacto con el que las FLN pudieron acceder a las comunidades indígenas de Las Cañadas, dándose una relación ayuda recíproca entre esta figura religiosa y los nuevos “asesores políticos”, puesto que reforzaban su poder mutuamente, los primeros frente a la diócesis y los segundos frente a las comunidades.⁵⁷

Pero más allá de las conveniencias inmediatas de este mutuo apoyo, encontramos que el respaldo de algunos agentes de pastoral al movimiento guerrillero era principalmente el resultado de la vocación liberacionista que perneaba su mentalidad, proveniente de la teología de la liberación que articuló el trabajo pastoral en la diócesis desde la década de 60.

h) Los noventa. Nueva crisis del campo y el surgimiento del EZLN.

La década de los 80 caracterizada por una profunda crisis en la economía mexicana, de la cual todavía no nos recuperamos, ante la cual el gobierno de Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988), junto con los sucesivos gobiernos priístas (Carlos Salinas de Gortari, 1988-1994 y Ernesto Zedillo Ponce de León, 1994-2000) y panistas (Vicente Fox Quesada, 2000-2006), buscará reactivar la economía a través de “crear las condiciones para un nuevo ciclo

⁵⁶ Tello, Carlos. *La rebelión de las Cañadas*, op. cit., p. 101.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 104.

de acumulación capitalista”,⁵⁸ es decir, aplicando medidas de política económica de tipo neoliberal.

Lo que repercutió en Chiapas y en todo el país, en forma de una nueva política agraria, que tuvo como su eje el abandono del apoyo al campo, a través de la desaparición de los subsidios, los precios de garantía de los cultivos básicos,⁵⁹ la asistencia técnica, la reducción del crédito rural,⁶⁰ etcétera. Esto con la intención de abaratar los precios de los alimentos y materias primas para incidir con ello en los costos de producción a la baja, haciendo más amplio el margen de ganancia para los capitalistas. Es por ello que estas medidas constituyeron un punto fundamental de la política económica, junto con el control de la inflación y los precios a la baja de la mano de obra. Tendencia que se mantendría hasta nuestros días, sin reactivar la economía.

Esta nueva política agraria tendría su punto culminante en la cancelación de una de las principales bases de legitimación de los regímenes derivados de la Revolución mexicana: la reforma agraria. Con el gobierno de Salinas se promoverían importantes cambios a la Constitución con tal de posibilitar la inserción del ejido (uno de los principales logros para los campesinos mexicanos) en el circuito de intercambio capitalista. Esto se llevaría a cabo con la reforma del artículo 27 de la Constitución, en el año de 1992.

Las principales repercusiones en el campo no se harían esperar, una fuerte crisis fue propiciada con el ingreso de la tierra al mercado y la apertura indiscriminada al país de productos agrícolas de primera necesidad, que dejaban fuera de toda posibilidad de

⁵⁸ Harvey, Neil, “La rebelión en Chiapas: reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo”, p. 452, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México: UNAM-CIESAS, 2002.

⁵⁹ “Aunque la inflación se redujo a menos del 20% en 1991, el sector agrícola sufrió desproporcionadamente. El valor real de los precios de garantía del maíz tuvo un desfase con respecto a la tasa de incremento de los costos de los insumos. El resultado fue que la proporción de productores de maíz que operaba con pérdidas aumentó de un 43% en 1987 a un 65% en 1988.” *Ibid.*, p. 456.

⁶⁰ Para ejemplificar esto atendemos los datos que nos proporciona Harvey: “De acuerdo a los datos de 1988 el 62.5% del sector social rural en México recibía créditos en 1988. En Chiapas la cifra en 55.5%. Las regiones con la menor proporción de crédito eran Los Altos y la Selva Lacandona (30 y 38% respectivamente). No obstante, la validez de estas cifras está en contradicción con otras fuentes. Datos más recientes muestran que, a nivel nacional, durante el periodo de 1985-1989 sólo el 22% de ejidatarios y comuneros tenía acceso anual a crédito, y éste bajó al 16.3% en 1990. De hecho, entre 1985 y 1990 el 62% de los productores del sector social no tuvo acceso alguno a créditos agrícolas. En Chiapas el número de productores con crédito para sembrar bajó de un promedio anual de 20.4% entre 1985 y 1989 a 12.7% en 1990, mientras que sólo el 5.7% de los productores recibió para maquinaria entre 1985 y 1990.” *Ibid.*, pp. 453-454.

competencia al pequeño productor, obligándolo a enajenar y abandonar sus parcelas recién obtenidas por la división del ejido, y buscando nuevas fuentes de empleo.⁶¹ La migración masiva hacia los Estados Unidos, sería una de las salidas para los campesinos empobrecidos de otros estados del país, por el abandono del gobierno federal; aunque en el caso de los chiapanecos, buscarán fuentes de empleo en los estados colindantes principalmente.

Para paliar las implicaciones desastrosas de esta política económica en el sector rural y al mismo tiempo para intentar reconstruir la base de legitimidad social que estaba perdiendo el régimen por las reformas contra uno de los logros más importantes la Revolución mexicana: la reforma agraria. El gobierno salinista, y los que le siguieron, implementaron una nueva forma de subsidios a la producción agrícola. Que sin embargo no atacaba los problemas del campo de una manera integral, que hubiera implicado una participación más activa de las organizaciones campesinas independientes, lo que provocaría que este programa “no lograría revertir la decadencia del campo.”⁶² Y en cambio se constituiría en un instrumento que sería utilizado a discreción para afianzar la estrategia electoral de los gobiernos priistas (y hoy de los panistas) en el campo, en la captación de votos de los campesinos empobrecidos.

Es en este contexto, que tras más de diez años de preparativos en la región de Las Cañadas, el EZLN surge el 1 de enero a la luz pública, con su *Declaración de la Selva Lacandona*, justo cuando inicia el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), ante el cual inmediatamente se posicionan los guerrilleros rechazándolo y representándolo como la

⁶¹ Un dato importante es que se calculaba para principios de los noventa frente a la apertura comercial de los productos agrícolas norteamericanos que: más de 2 millones “de pequeños productores en México no podrán sobrevivir como productores de maíz. Los rendimientos promedio en México son de 1.7 toneladas por hectárea, comparadas con las 6.9 toneladas que se producen en Estados Unidos. Las disparidades en términos de desarrollo tecnológico, subsidios, infraestructura y factores climatológicos también sitúan a los productores mexicanos en gran desventaja.” *Ibid.*, p. 458.

⁶² Al contrario de lo que solía afirmarse, “PROCAMPO implica una desincentivación de un gran sector de ejidatarios que hasta 1994 cubrían la mayor parte del mercado nacional. Son claras las implicaciones para este sector: tendrá que cambiar a cultivos más rentables o incrementar la parte no agrícola de su ingreso familiar [mediante la migración a trabajar los campos de los Estados Unidos, por ejemplo]. Aunque PROCAMPO permite a sus beneficiarios continuar recibiendo pagos directos se retiran de la producción de maíz, el costo de convertir su producción a cultivos de exportación, tales como frutas y legumbres de invierno, excede con mucho los subsidios de PROCAMPO.” Lo anterior da cuenta claramente que este programa no otorgaba verdaderos subsidios a la producción agrícola, sino que poseía fines netamente de subsistencia en un campo empobrecido. *Ibid.*, p. 460. Los corchetes son nuestros.

condena a muerte de los pueblos indígenas, pues eran prescindibles para el gobierno de Salinas.

Sus principales demandas las podemos encontrar en la ya citada *Declaración de la Selva Lacandona*⁶³:

PUEBLO DE MÉXICO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático.

Son pues, estas las necesidades básicas e inmediatas a las cuales el EZLN se refería como sus objetivos de la lucha político-militar, con la intención de apelar a la movilización de otros sectores de la sociedad mexicana que estaban sufriendo los estragos de la crisis económica y los efectos de las diversas políticas de ajuste estructural de tono neoliberal.

A lo cual el Estado mexicano respondería con dos hechos importantes: en primer lugar, el tratamiento que se les dio a los zapatistas expresado en el discurso del presidente Carlos Salinas de Gortari al denominarlos como “profesionales de la violencia”, lo que aludía claramente a que el hecho de romper el monopolio legítimo de la fuerza propia del Estado, los colocaba fuera de lo legal y deslegitimaba automáticamente sus causas; y segundo, lo que se reflejaría en las acciones que el Estado mexicano llevaría a cabo con respecto al movimiento zapatista a través del ejército mexicano: el intento de eliminar militarmente a los rebeldes, pero esto sólo durante los primeros doce días de la confrontación.⁶⁴

Sin embargo, el día 12 de enero de 1994 el presidente Salinas ordena el cese unilateral del fuego (correspondido por el EZLN) al ejército mexicano, y promulga la ley de amnistía para los rebeldes. El EZLN logró a doce días del conflicto su primera victoria al obligar al

⁶³ Manifiesto donde este grupo armado expone los motivos y objetivos de su organización, y forma parte de su primera irrupción en el espacio público a nivel nacional, con la toma de varias ciudades y pueblos de Chiapas, dentro de las que destaca la ciudad de San Cristóbal de las Casas, la segunda ciudad más importante del estado, el 1 de enero de 1994. Véase: *Chiapas. El Alzamiento*, La Jornada Ediciones, México, D. F., 1996, p. 25. Las cursivas en el original.

⁶⁴ Luis Hernández Navarro, “¿Qué pasa en Chiapas? Cuatro tesis sobre una guerra a la que no se le puede reconocer su nombre” en Raúl Benítez Manaut y Cynthia Arns (coords.), *Chiapas, los desafíos de la paz*, México, D. F.: ITAM, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Porrúa, 2000, pp. 49-60.

gobierno mexicano a buscar una solución negociada de sus demandas a través de la presión de la sociedad civil,⁶⁵ sin embargo esto no sería definitivo ya que el Estado, bajo el gobierno de Zedillo buscaría aplastar al movimiento zapatista en febrero de 1995, lo que no conseguiría nuevamente, obligándolos a buscar el diálogo con los zapatistas ante la renovada presión de la sociedad civil. Desde nuestro punto de vista, ese diálogo sólo fue una simulación, pues la política gubernamental al respecto, desde febrero de 1995 hasta la fecha, ha sido el ejercicio de una guerra de baja intensidad en la región,⁶⁶ rechazando implícitamente una solución plena de las demandas zapatistas.

A pesar de que pudo movilizar a un importante sector de la sociedad civil mexicana en su favor para detener la ofensiva que había desatado el gobierno de Salinas y Zedillo el EZLN no pudo obtener el apoyo en su lucha militar para derrocar el gobierno de Salinas y llamar a nuevas elecciones.

Sin embargo tras la persecución que el gobierno de Zedillo ejerció sobre el ELZN en principios de 1995, los rebeldes lograron la instalación de mesas de negociación para una salida pacífica al conflicto, lo que derivó en el único acuerdo firmado entre las partes que se conoce como los Acuerdos de San Andrés Larraízar, en el documento: *Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional*,⁶⁷ firmado el 16 de enero de 1996, donde se perfila la autonomía indígena como la demanda principal que enarbolarían los zapatistas hasta la fecha.

⁶⁵ "En el caso de México, la rebelión indígena se mantuvo como una cuestión doméstica, fue imposible vincularla a los aviesos intereses de fuerzas 'externas' o a la ubicua conspiración 'comunista', y la sociedad civil -fogueada en las recientes luchas neocardenistas- ejerció una gran presión, inesperada para el gobierno, a favor de un arreglo negociado. Este último fenómeno puso en crisis y acortó dramáticamente la fase de manejo militarista de la rebelión." Héctor Díaz Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, D. F.: Siglo Veintiuno editores, 1998, p. 149. Las cursivas son nuestras.

⁶⁶ Al respecto véase la tesis que sustenta Martha Patricia López A., en su libro: *La guerra de baja intensidad en México*, México, D. F.: Plaza y Valdés-UIA, 1996, 318 p.

⁶⁷ En este documento encontramos la demanda de autonomía en los siguientes términos: "... El reconocimiento en la legislación nacional de las comunidades como entidades de derecho público, el derecho a asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas. Las autoridades competentes realizarán la transferencia ordenada y paulatina de *recursos*, para que ellos mismos administren los fondos públicos que se les asignen, y para fortalecer la participación indígena en el gobierno, gestión y administración en sus diferentes ámbitos y niveles. Corresponderá a las Legislaturas estatales determinar, en su caso, *las funciones y facultades* que pudieran transferirseles." Véase: la página de internet: www.ezln.org/san_andres/documento_1.html, p. 5.

El cumplimiento de los acuerdos de San Andrés Larraízar, sería una constante demanda para el reinicio de las conversaciones después de la ruptura de éstas en el año de 1998. Sin embargo el gobierno federal se opondría sistemáticamente a llevar a cabo la reforma constitucional que implica el cumplimiento de esta demanda. No sería hasta el gobierno del presidente Vicente Fox que esto se realizaría, promulgando una iniciativa de ley sobre Derechos y Cultura Indígenas, la cual sería votada y aprobada con grandes recortes a la negociada en San Andrés en el año 2001, con lo cual se pretendió dar satisfacción a una de las principales demandas del EZLN y con ello, deslegitimar su causa en el escenario político nacional e internacional.

Sólo nos resta resaltar el importantísimo papel que jugó la Iglesia católica en el proceso de negociaciones entre los guerrilleros y el gobierno federal, desde el comienzo mismo de la guerra. La Iglesia católica tuvo que intervenir con mayor determinación en este conflicto bajo la figura de uno de sus obispos, Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de las Casas, diócesis que abarca gran parte de la zona de influencia zapatista.⁶⁸

Sin embargo este obispo fue acusado directamente por la oligarquía sancristobalense, por algunos medios de comunicación, y por el gobierno del estado de Chiapas, de participar en el levantamiento armado.⁶⁹ Estos sectores de la sociedad chiapaneca estarían atacando la figura del obispo y por lo tanto, la intermediación del conflicto, considerando su renuncia a la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) como condición “necesaria para

⁶⁸ Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, D. F.: Tusquets editores, 2000, p. 65.

⁶⁹ Nos permitimos hacer una cita para ilustrar la exageración en la que cayeron algunos medios de comunicación al vincular al obispo Samuel Ruiz con la guerrilla zapatista: “La burguesía de San Cristóbal encabezó entonces una reacción airada. Publicó demandas para que el gobierno restaurara el orden, ‘¿o tenemos que tomarnos la justicia por nuestra propia mano?’. Localmente y en la Ciudad de México, la prensa especulaba que así como los comunistas habían matado al arzobispo Romero en El Salvador para ganar a un mártir para su causa, lo mismo podían matar también al obispo Ruiz. Un columnista afirmó que el obispo tenía bajo su mando a 3 000 tzotziles armados. Otro sostuvo que dirigía un centro de adiestramiento de la guerrilla en el seminario de San Cristóbal, que en el plazo de unas horas podía lanzar a 300 mil indígenas a la guerra de guerrillas. Así comenzaron las amenazas de muerte, y operaciones terroristas de la policía, para crear un clima intimidatorio.” Womack, John. *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, op. cit., p. 64.

alcanzar la paz real y digna para los chiapanecas.”⁷⁰ Críticas que continuaron debido a su papel en la CONAI, hasta la desaparición de ésta en junio de 1998.

⁷⁰ Palabras del coordinador de la Coalición de Organizaciones Ciudadanas del Estado de Chiapas (COCECH) Federico Serrano Figueroa, líder del organismo que aglutina a empresarios y ganaderos de Chiapas. Guillermo Correa y Julio César López, “Que Don Samuel Ruiz aporte su grano de arena a la paz; que renuncie al obispado, a la CONAI y a su estancia en Chiapas, exige Federico Serrano Figueroa, coordinador de la COCECH,” en *Proceso*, 956 (27 de febrero de 1995) p. 15.

2. LA PLURALIDAD RELIGIOSA EN CHIAPAS.

El contexto social de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, no puede estar completo sin desarrollar un tema que será las principales preocupaciones de la Iglesia católica hacia finales del siglo XX, nos referimos al creciente pluralismo religioso que se está dando en México desde los años 50s principalmente. El campo religioso está sufriendo una profunda transformación, cuestionando seriamente el monopolio que había detentado la Iglesia católica desde la conquista.

Atrás quedó el supuesto dogmático de los pensadores de la modernidad que veían en la religión un elemento del pasado, sin lugar en un mundo desencantado, regulado por la razón a través de la ciencia y la tecnología. Presenciamos desde finales del siglo pasado un impresionante retorno de las religiones, aunque nosotros matizaríamos esto diciendo que las religiones jamás se fueron de la vida de ninguna sociedad. Contrariando la tesis de la secularización fuerte, que suponía que la religión desaparecería conforme avanzara la racionalización del mundo, desplazando las creencias religiosas como la explicación última del sentido de la vida humana.

Sin embargo la religión no ha desaparecido, al contrario, parece que está cobrando mayor vitalidad. Lo que está sucediendo es que el proceso de secularización no implicaba la desaparición absoluta de la religión, sino la diversificación de sus expresiones, esto por la “imposibilidad histórica de ‘abolir definitivamente la necesidad de una experiencia religiosa’”, es decir, “pueden cambiar las formas, pero la religión, su sustancia permanece.”⁷¹

Efectivamente, ante el proceso de globalización que impone a todos los pueblos del planeta. la imposibilidad de certezas, estableciendo una “incertidumbre estructural”⁷² (en el trabajo, en la calle, en la vida de pareja, en la política, etc.), se reclama el establecimiento de fundamentos necesarios para dotar de sentido a la vida y sus vaivenes existenciales,

⁷¹ Mardones, José María. *Las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1998, p. 31.

⁷² Giménez, Gilberto. “El debate actual sobre modernidad y religión” en *Identidades religiosas y sociales en México*. México, D. F.: Instituto Francés de América Latina - Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 2.

oponiendo una identidad local y unidad de grupo, frente al proceso de homogeneización y exclusión social.

Consideramos que el proceso de secularización que enfrenta actualmente las sociedades modernas, incluidas con sus matices las latinoamericanas⁷³, consiste en “un proceso de recomposición de lo religioso en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias en una sociedad cuya condición estructural -por el primado que le confiere al cambio y a la innovación- es la incertidumbre”,⁷⁴ lo que da origen a una gran pluralidad religiosa en sociedades como la mexicana.

Lo anterior nos lleva a rechazar la idea que se manejó como explicación del surgimiento de grupos religiosos no católicos en México, la cual daba todo el peso al factor exógeno, sosteniendo que el avance de estos grupos religiosos en el país se debía a una conspiración internacional, financiada desde los Estados Unidos, una de cuyas vías era identificada en el Instituto Lingüístico de Verano (ILV)⁷⁵, que tuvo una presencia importante en el estado de Chiapas.

Consideramos que esta postura deja mucho que desear, debido a que presenta una imagen de los conversos como actores pasivos que son fácilmente manipulados por los misioneros extranjeros, sin que medie ninguna intervención de los primeros en este proceso, además de que no toma en cuenta las condiciones internas. Nosotros sostenemos que éstos son de gran relevancia para la explicación del fenómeno de la conversión, porque esto conlleva la adaptación de los nuevos credos a las realidades particulares de cada actor interpelado. Pero además, suponemos la existencia de factores exógenos, pero de otro calibre, como ya lo insinuamos más arriba, la gran cantidad de conversiones religiosas puede ser interpretada como una respuesta de los grupos locales al proceso de homogenización, exclusión y pauperización, que trae consigo el proceso de globalización neoliberal.

⁷³ Para profundizar en el tema de la modernidad en Latinoamérica el lector puede remitirse a: Larrain Ibáñez, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Barcelona: Andrés Bello, 1996, 255 p.

⁷⁴ Giménez, Gilberto. “El debate actual sobre modernidad y religión” en *Identidades religiosas y sociales en México. op. cit., Ibid.*

⁷⁵ Para una crítica efectiva a este supuesto, véase: Casillas, Rodolfo. “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes” en Giménez, Gilberto (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México. op. cit.*, pp. 68 y ss.

Estamos tratando con el viejo problema en la sociología de la explicación de los fenómenos sociales a partir de la estructura: en la figura del imperialismo, y en nuestra interpretación: la globalización neoliberal; o a partir del sujeto, encarnado en los actores sociales locales, que asumen y enfrentan las consecuencias de las fuerzas sociales de manera activa, adaptándolas a sus necesidades y deseos.⁷⁶ Nosotros apostamos por una explicación que intente abarcar estos dos factores, en una síntesis, sin embargo, esto no es materia de este trabajo, por lo que no profundizaremos en este tema que requiere mayores recursos.

Sin embargo, mostraremos rápidamente un panorama de lo que ha sucedido en el escenario religioso de México, destacando la situación de Chiapas. Como bien sabemos México fue producto de las colonias españolas establecidas en América durante más de tres siglos, lo que marcó profundamente la vida social y cultural del país, dejando en manos de la Iglesia católica prácticamente el monopolio de la dimensión religiosa de esta sociedad. Recordemos la carga ideológica con la cual llegaron los evangelizadores a estas tierras: evitar a toda costa que la reforma religiosa europea llegase a las colonias, por lo que pusieron todo de su parte para evitar cualquier intromisión de otras organizaciones religiosas en América.

A los protestantes ya los encontramos de manera restringida entre algunos sectores de los liberales del siglo XIX. A pesar de las leyes de Reforma, impuestas por los liberales, separando el ámbito eclesial del administrativo-estatal, el monopolio detentado por la Iglesia católica en el terreno religioso no es afectado en lo más mínimo. Las iglesias protestantes históricas (los luteranos, presbiterianos, anglicanos, bautistas y metodistas), tuvieron poca presencia en nuestro país.⁷⁷

Será hasta el siglo XX cuando la Iglesia católica verá su monopolio afectado, sobre todo a nivel regional. Algunos autores ubican el crecimiento de las denominaciones no católicas

⁷⁶ Véase al respecto la interesante discusión que se elabora para explicar la conversión religiosa en México, en: Rivera Farfán, Carolina, *et al. Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México, D. F.: UNAM-CIESAS-COCYTECH-Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas-Secretaría de Gobernación, 2005, pp. 38-50.

⁷⁷ Véase: Luengo González, Enrique. "La religión en el México de hoy", en Legorreta Zepeda, José de Jesús (comp.) *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2000, p. 44.

en el país a partir de la segunda mitad del siglo XX, en particular en las últimas décadas.⁷⁸ Sin embargo como podemos observar en el cuadro número 1, el porcentaje de población de otras religiones no avanza mucho en términos relativos a la población total, sino a partir de la década de 1970, cuando pasa en el año de 1970 de un 2.41% al más del doble en el año de 1980.

**Tabla 1. Porcentaje de la población en México
según pertenencia religiosa, 1940-2000.**

Año.	Católicos.	Otra Religión.*	Ninguna religión.
1940	96	1.24	2.2
1950	98	1.5	
1960	96	2.68	.55
1970	96	2.41	1.6
1980	93	4.88	2.9
1990	90	5.3	2.8
2000	88.2	8.84	3.48

Fuente: Ríos Figueroa; Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*, p. 230 y Hernández, Alberto. "Un nuevo mapa religioso de México", p. 34.

*Dentro de esta categoría estamos agrupando a todas las religiones, incluyendo al rubro de las "protestantes" y "otras religiones".

En la contraparte católica, podemos observar una reducción notable a partir de la década de 1970, pues para el año de 1980 el porcentaje de población católica en México decreció hasta un 93%, siguiendo bajando en los censos posteriores hasta abarcar a sólo un 88.2% de la población en el año 2000. Lo anterior redundó en que las religiones no católicas tengan entre sus filas a un 8.84% de la población del país, es decir, alrededor de 8 millones de mexicanos ya no profesan la religión católica.

Para el caso específico de Chiapas, debemos atender a dos fenómenos que convergieron para el comienzo de las conversiones en el estado, uno de carácter interno y otro externo. El primero fue la política estatal en materia religiosa durante los gobiernos posrevolucionarios

⁷⁸ Es la opinión de Luengo éstas aparecen en los 80s y 90s, *Ibid.*, p. 39. Para Giménez aparecen con más fuerza a partir de 1970; véase: Giménez, Gilberto. *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*. Vol. i; Cuadernos de la Casa Chata, núm. 161, México, D. F.: CIESAS-Programa Cultural de las Fronteras-SEP-CONAFE, 1988, p. 5.

ya en el siglo XX, especialmente el de Victórico Grajales (1932-1936)⁷⁹, el cual inicia una intensa aplicación de las leyes anticlericales revolucionarias en el estado. Entre las medidas que adopta son la limitación de los ministros de culto religioso, reduciéndolo a cuatro para todo el estado, de los cuales uno era evangélico y el otro perteneciente a la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM)⁸⁰, con lo cual ponía en serios aprietos a una organización que ya de suyo tenía muchos problemas para atender a sus feligreses en todo el estado.

Otras medidas importantes, se refiere a quitar el nombre de los santos a los toponímicos, el cierre de las iglesias del estado en septiembre de 1934, y por último la publicación de la Ley de Prevención Social que obligaba a todos los sacerdotes a abandonar el estado. Además de una campaña de quema de santos en las plazas principales del estado, a partir de 1934, como parte de su campaña “desfanatizadora”, en el marco de la lucha que libraba el Estado mexicano revolucionario con la Iglesia católica. Todo esto redundó en el debilitamiento de la Iglesia católica en Chiapas, beneficiando directamente a la competencia, esto debido a que a las denominaciones protestantes “no fueron molestadas por las campañas de secularización de Grajales”⁸¹, otorgándoles con esto una gran ventaja.

Otro acontecimiento histórico que influiría en el comienzo de la pluralidad religiosa en Chiapas se debe a la celebración de la Conferencia Misionera Mundial, en Edimburgo, en el año de 1910, que reunió a las diversas iglesias protestantes del mundo, donde se decidió que América Latina estaba totalmente evangelizado, por lo tanto que ya no era del interés de estos grupos. Sin embargo, tiempo después, se reunió la parte norteamericana en Cincinnati, para discutir nuevamente el tema, centrando su atención en México, llegando a

⁷⁹ Véase: Ríos Figueroa; Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*. Ensayos 2; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, 2002, p. 83-90. Y: Hernández Castillo, Rosalva Aida. “Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas” en *Religiones y Sociedad*, México, D. F.: Secretaría de Gobernación, núm. 8 (ene.-abril de 2000) pp. 59-60.

⁸⁰ La cual había sido instituida por el gobernador de Chiapas, Carlos A. Vidal (1925-1928), durante su mandato comienza la confrontación entre el Estado y la Iglesia católica, implementando de manera moderada las medidas anticlericales promovidas desde el centro por Plutarco Elías Calles. Dentro de las medidas que Calles y Vidal en el estado, implementaron para restarle poder a la Iglesia católica, fue apoyar la formación de una iglesia nacional, en la figura de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM), la cual no tendría el éxito esperado. Véase: Ríos Figueroa; Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*. op. cit., p. 56.

⁸¹ Hernández Castillo, Rosalva Aida. “Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI...”, op. cit., pp. 59-60.

la conclusión de la necesidad de buscar la evangelización de este país. Surgió el Plan de Cincinnati en 1914, donde se tomó el acuerdo de repartir el trabajo a través de la asignación de zonas de influencia, para el caso del sureste mexicano, se ocuparían los presbiterianos. De esta manera uno de los primeros grupos religiosos no católicos en el estado de Chiapas sería una iglesia protestante histórica, realizando su labor evangelizadora a partir de finales de la década de 1920 y principios de los 30, en los lugares donde no llegaba la Iglesia católica.⁸²

El mismo obispo Samuel Ruiz⁸³, ubica a este acontecimiento como el inicio de la pluralidad religiosa en el estado, y como un desafío a la misma Iglesia católica, en cuanto a conservar su lugar prominente en el Estado. El proceso de apertura por parte del Estado mexicano se profundizaría con la política cardenista de apoyar a los protestantes a su llegada a México.⁸⁴ Para el obispo el gran incremento de los protestantes en el estado se daría a partir de la década de los 50, veamos las siguientes cifras para darnos una idea del crecimiento de las religiones no católica en el estado.

Cuadro número 2. Porcentajes de las preferencias religiosas con relación a la población total, del estado de Chiapas, 1970-2000.

Años	Católicos	Evangélicos o protestantes.	Bíblicos no evangélicos.	Sin Religión.	Otras y no especificado.	Judaica.
1970	91.2	4.8		3.5	0.4	0.1
1980	76.9	11.5		10	1.5	0.1
1990	67.6	16.3		12.7	3.3	0.1
2000	63.8	13.9	7.9	12.8	1.2	0.0

⁸² Una de las zonas donde los presbiterianos comenzarían su trabajo de conversión, sería en la zona mam, en la frontera con Guatemala, una zona en la cual la Iglesia católica no llegaba. Parte del éxito del presbiterismo para la conversión de los indígenas mames, se debió a que este grupo religioso conservó muchos de los elementos de la religiosidad popular, llamada el costumbre, pues compartía muchos rasgos con este tipo de religiosidad, además de que estimularon la conservación de la lengua indígena en contra de las campañas de castellanización. Para más de este caso véase también: Hernández Castillo, Rosalva Aída. *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México, D. F.: CIESAS-Porrúa, 2001, 205 p.

⁸³ Ruiz, Samuel. "El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral" en Giménez, Gilberto (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México. op. cit.*, p. 217.

⁸⁴ Al respecto Ríos nos dice lo siguiente: "Lázaro Cárdenas invitó a México al Instituto Lingüístico de Verano (ILV): una de las 'misiones de fe' mediante las cuales los protestantes buscaba evangelizar a las comunidades indígenas de América; la idea principal era 'estructurar las lenguas indígenas elaborando diccionarios, recogiendo narraciones orales y traduciendo la Biblia a los idiomas indígenas'. Chiapas resultó ser una tierra donde el esfuerzo evangélico de los protestantes rindió el ciento por uno por el número de fieles que congregaron." Ríos Figueroa; Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. op. cit.*, pp. 107-108.

Fuente: Rivera Farfán, Carolina, *et al. Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. op. cit.*, p. 105.

Como podemos observar en el cuadro número 2, encontramos que el porcentaje de católicos en el estado de Chiapas, se desploma abruptamente en la década de los 70, precisamente cuando comienza la crisis del modelo de sustitución de importaciones, y en el estado se combinó con una crisis agrícola, que ya señalamos en el apartado anterior. Sin embargo esta tendencia continuaría en la siguiente década, pues ya en plena crisis económica, tendríamos una caída de la filiación católica de cerca de 10 puntos porcentuales, para colocarse en el 67 por ciento de la población para el año de 1990. Sin embargo la tendencia se desacelera, dado que la iglesia sólo pierde en términos relativos, en la década de los 90s, alrededor de un 4%.

En la columna de los evangélicos y protestantes, notamos el gran incremento que se da en las décadas que estamos analizando, corresponde a las tendencias de las caídas del sector católico. Si sumamos todos los porcentajes de las filiaciones no católicas, observamos que para el año 2000, en el estado de Chiapas existe un 23 % de chiapanecos que no siguen dentro del catolicismo. Esta cifra podría ser mayor, sin consideramos que en la zonas indígenas los “costumbristas”, que se rigen por la creencia denominada “el costumbre”, “en general declaran no tener ‘ninguna religión’ pues según las costumbres la religión es parte constitutiva, no identificable o separable de la vida cotidiana”⁸⁵, por lo que los datos podrían ser aún mayores.

Como puede observarse el panorama para la Iglesia católica en Chiapas es muy difícil, pues aquí si puede hablarse de que su monopolio en el campo religioso está en franco peligro. Los grupos que principalmente están poniendo en apuros a las diócesis del estado son: los pentecostales⁸⁶, los neopentecostales, los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día, y los Mormones, seguidos muy de lejos de las iglesias protestantes históricas.⁸⁷

⁸⁵ *Ibid*, pp. 140-141.

⁸⁶ “Las iglesias pentecostales surgen en los Estados Unidos de Norteamérica a principios del siglo XX. Trabajo en México empieza a ser notorio en la década de los años cuarenta, aunque desde los veinte tienen una presencia relevante en algunas regiones del país.” Rivera Farfán, Carolina, *et al. Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. op. cit.*, p. 84.

⁸⁷ Para una clasificación y explicación de cada uno de estos grupos religiosos remito al lector a: Masferrer, Elio, “La configuración del campo religioso después de Acteal”, en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones. t. II (1998) pp. 1-15.

Hasta aquí con este breve panorama de la pluralidad religiosa en México y Chiapas. Sólo nos resta señalar que inclusive al interior del catolicismo encontramos pluralidad, de la cual Masferrer nos proporciona la siguiente clasificación: los católicos indígenas, tradicionalistas indios, mestizos (coletos), mexicanos, de la teología de la liberación, de la teología india, integristas, integristas de clase alta, y carismáticos.⁸⁸

Como podemos observar solamente por los nombres de cada una de las categorías, la clasificación dista mucho de estar sustentada en principios comunes que permita diferenciarlos, sino que responden cada una de ellas a los más diversos criterios. Sin embargo no por ello deja de señalarnos claramente un hecho: que la Iglesia católica no es algo monolítico, ordenado férreamente desde la alta jerarquía eclesial, sino que tiene en su interior una gran pluralidad, de la cual estamos plenamente concientes, sin embargo como ya señalamos en otra parte, en esta ocasión no nos ocuparemos de esta gran cantidad de voces, sino que nos centraremos en una sola, la del obispo de San Cristóbal de Las Casas.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 7-9.

CAPÍTULO III. LOS DISCURSOS DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS: LA UTOPIA Y LA REPRESENTACIÓN DE LA IDENTIDAD DE LO INDIO.

INTRODUCCIÓN.

Como ya señalamos anteriormente uno de los objetivos que alientan la elaboración de la presente tesis se refieren al hecho de ver en los orígenes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la formación de un *sujeto social*, esto es, la integración de un colectivo de personas que tienen una conciencia de sí o identidad (la cual incluye su posición en el entramado social) y que no están satisfechas con esto, por lo que buscarán una transformación de tal posición a través de su acción política, lo que repercutirá en la transformación de la auto-identidad.

Este sujeto social que emerge en Chiapas, de carácter indígena, consideramos que tiene un origen religioso, esto por el hecho de que gran parte de las organizaciones sociales y políticas no hubieran sido posibles sin la intervención de la Iglesia católica, en cuanto dimensión organizativa, pero sobre todo por el impulso subjetivo que trajo consigo la evangelización que implementó la diócesis entre los pueblos indígenas. Los evangelios interpretados desde la realidad sociopolítica y económica de los indígenas dieron impulso a un poderoso movimiento eclesial en la región, el cual también dio aliento a un fuerte movimiento social. El presente capítulo tiene como objetivo buscar las pistas que nos den cuenta de ese impulso subjetivo, que nosotros denominaremos como dimensión utópica del discurso religioso, el cual provocó la formación de una nueva exo-identidad de los indígenas dentro de la diócesis, lo que marcaría finalmente la relación entre la Iglesia católica representada por ésta y los pueblos indígenas.

Para ello nos daremos a la tarea de realizar una exposición de la biografía de don Samuel Ruiz García, con la intención de tener presente la manera en cómo se fueron desarrollando los principales acontecimientos de su vida, los cuales pudieron influir en la formación de su

pensamiento y por lo tanto en la representación que hizo desde la diócesis de los pueblos indígenas de la región.

En el segundo párrafo, entramos propiamente al análisis de los discursos de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, entre el periodo de 1959 a 2004, sin embargo advertimos que dada la gran producción de textos escritos, objeto principal de nuestra investigación, nos vemos ante la necesidad de realizar una selección, a partir de las coyunturas que marcaron las luchas de los actores políticos en el estado y de la propia Iglesia católica. La interpretación se realizará a la luz del contexto que expusimos en los capítulos anteriores, a los cuales haremos constante referencia.

1. EL OBISPO: DON SAMUEL RUIZ, UNA BREVE BIOGRAFÍA.

En este apartado rastreamos los orígenes sociales, políticos, religiosos e intelectuales que le dieron un papel tan singular al obispado de Samuel Ruiz García frente a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Par ello daremos cuenta de las principales transformaciones de su contexto histórico, que fueron marcando el pensamiento del Obispo que es tan importante para la historia reciente de Chiapas. Con esto no queremos insinuar de ninguna manera que la formación de la representación sobre la imagen de los indígenas por parte de la diócesis sea un proceso meramente individual, donde la jerarquía del obispo tenga preeminencia sobre un proceso que de suyo es colectivo, sino simplemente queremos concentrarnos en esta figura para comenzar el estudio de un tema tan complejo como éste.

Lo que nos interesa en este sentido es dar cuenta de que una de las condiciones necesarias para comprender los discursos dimanados de la diócesis sobre los indígenas, pasa necesariamente por la comprensión de la persona, que debido a la jerarquía social que poseía es innegable la gran influencia que tuvo sobre la representación que la Iglesia católica local se formó de los indígenas en Chiapas y por lo tanto, de la relación con el *Otro*. De ninguna manera consideramos que un discurso se agote en su autor.¹

La estructura de este apartado está expuesta de la siguiente manera: En un primer momento daremos cuenta de los orígenes intelectuales de Samuel Ruiz, centrándonos en el sinarquismo y el pensamiento social de la Iglesia católica antes del Concilio de Vaticano II. Continuaremos posteriormente con su llegada a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, y su primer enfrentamiento a una realidad totalmente distinta a la representada por sus orígenes en el Bajío.

¹ En este sentido, nos apegamos a un concepto de la escritura derridiano donde los signos de ésta padecen de un exceso de significante sobre lo significado, por lo que pueden ser insertados-injertados en diversos momentos-discursos, sin por ello perderse, porque han nacido huérfanos y separados de su padre, sobreviven como diferencia, como vacío. Es la ausencia su marca de nacimiento, la misma que niega la absoluta responsabilidad de un autor sobre ella, ausencia asimismo de un destinatario unívoco. Por lo que negamos que podremos derivar mecánicamente de la vida o motivaciones de un autor, en este caso de Samuel Ruiz García, el sentido total o pleno de sus discursos, pero consideramos que no por ello deja de sernos útil para su comprensión. Véase: Derrida, Jacques. "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", *op. cit.*; y Asensi, Manuel, "Estudio introductorio: Crítica límite/el límite de la crítica (Teoría literaria y deconstrucción)" en *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid: Arco/Libros, 1990.

Un acontecimiento importantísimo para la biografía de Samuel Ruiz es la asistencia que realiza al Concilio Vaticano II, en los sesentas, lo que marcará el pensamiento del joven obispo y significará un giro importante para la Iglesia católica en general. Posteriormente daremos cuenta de la intervención del obispo en la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, Colombia, y sus preparativos en la ciudad de Melgar, del mismo país, en 1968. Este evento puede ser considerado como una continuación y desarrollo de la discusión de los temas que se tocaron en el Concilio Vaticano, pero con una reflexión vinculada con la realidad latinoamericana, lo que le otorgará una influencia mucho mayor a la transformación del pensamiento de don Samuel, puesto que será en este encuentro donde afianzará su pastoral en opción preferencial por los pobres y se enfrentará de manera más clara al problema de la inculturación del evangelio, es decir al dilema entre el universalismo del catolicismo y la especificidad de las culturas indígenas sobrevivientes en su diócesis.

Posteriormente daremos cuenta de la manera en cómo Samuel Ruiz es testigo y actor en la creciente actividad política y social dentro de la diócesis y progresivamente llegaría a nivel nacional e internacional, basándose precisamente en los fundamentos doctrinarios del Concilio y de Medellín, acompañando las luchas campesinas indígenas de su diócesis. Esto incluye el periodo que va desde la organización del primer Congreso Indígena en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en el año de 1974, hasta el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, a partir del cual es requerido como parte fundamental de la intermediación con el Gobierno Federal, encabezando la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), para tratar de lograr una solución pacífica y negociada del conflicto.

Haremos un pequeño salto cronológico hacia atrás para presentar un breve tratamiento de otro acontecimiento importante: la llegada de la diócesis de refugiados guatemaltecos a principios de los 80s, evento que transformaría el escenario socioreligioso influyendo en la pastoral de la diócesis y en el pensamiento del obispo.

Por último daremos cuenta del momento en el cual Samuel Ruiz presenta su renuncia a Roma, en el año 2000, como parte de su obligación eclesial, pues debe jubilarse a los 75

años de edad,² lo cual marca un momento también importantísimo en la vida de este personaje, que aunque no está plenamente relacionado con los objetivos de la presente investigación, puede darnos algunas luces sobre su gestión en la diócesis. Solamente resta aclarar que existen ya trabajos muy representativos³ que pueden dar cuenta de una manera más completa de lo que aquí apenas resulta un esbozo, remitimos a ellos para la ampliación de lo que aquí se expondrá.

a) Los orígenes.

Samuel Ruiz nace en la ciudad de Irapuato, Guanajuato, en el año de 1924, todavía sufriendo los estragos de la revolución mexicana, que no termina de establecer un nuevo orden y que en esta zona, el Bajío, tendría a efecto uno de los capítulos más significativos que marcaría el pensamiento del futuro obispo de San Cristóbal de Las Casas, nos referimos a la Cristiada.

Tras concluida la derrota del movimiento contrarrevolucionario encabezado por Huerta, el escenario político nacional no tiene todavía una configuración estable, la existencia de múltiples grupos políticos y militares, se pelean en todo el país por el poder político del nuevo orden político que está emergiendo. Será el grupo revolucionario de Sonora los que al final lograrán quedarse con la dirigencia del proceso revolucionario y comenzar a establecer su institucionalización. Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, fueron los caudillos que encabezaron este grupo y quienes iniciarán la conformación de lo que llegaría a ser el Partido Revolucionario Institucional, primero con el Partido Nacional Revolucionario (PNR) y después, ya con Lázaro Cárdenas, el Partido Mexicano de la Revolución (PMR).

Estos mecanismos institucionales tenían como intención terminar con la fuerte pugna que había al interior de la nueva clase política, y perpetuar el poder de los caudillos del norte

² Según lo establecido en el Código de Derecho Canónico, en su canon 401. Véase: Código de Derecho Canónico, página web: <http://iuridicas.com/basedatos/atmin/cdc.12p2s2t1.html#cd>.

³ Entre ellos podemos citar a los siguientes: Fazio, Carlos. *Samuel Ruiz, el Caminante*. 2ª. ed., Espasa Hoy; México, D. F.: Espasa Calpe, 1995. 328 p. Meyer, Jean. *Samuel Ruiz en San Cristóbal*. México, D. F.: Tusquets editores, 2000. 291 p. Ríos Figueroa; Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*. Ensayos 2; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, 2002. 275 p. Y: Ruiz, Samuel y Torner, Charles. *Cómo me convirtieron los indígenas*. Cantabria, España: Sal Terrae, 2003, 165 p.

encabezados por Obregón y Calles. Dentro de los grupos que cuestionaban fuertemente el proceso revolucionario, pues afectaban sus intereses de manera radical, encontramos a la Iglesia católica, la cual fue una de las grandes perdedoras con la nueva Constitución, redactada en el 17.

Recordemos que en dicha Constitución se desconocía totalmente la existencia de la Iglesia católica para el Estado, además de que se confiscaban todos sus bienes, pasando a formar patrimonio de la nación, dentro de los cuales figuraban bienes inmuebles, sobretodo porque la Iglesia católica era una de las principales latifundistas del periodo porfirista. Además que intentó excluirla totalmente de una de las principales actividades que había ejercido desde la Colonia, nos referimos a la educación. La Iglesia católica sería desplazada de esta fundamental actividad social por el Estado, planteado una educación laica, pública y gratuita, donde se excluía la religión y se favorecía una educación de corte “socialista”. Además se le impedía participar en cualquier actividad de tipo político, al grado de prohibírsele a sus miembros usar sus hábitos en vía pública.

La Iglesia católica recibía un fuerte castigo por su apoyo pleno a la contrarrevolución encabezada por Huerta, y por ser uno de los pilares fundamentales del orden social con el cual luchaba la Revolución Mexicana. La Iglesia mantendría esa actitud de confrontación directa con el Estado revolucionario, señalada a partir de su declaración de: *Protesta que hacen los prelados mexicanos con ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, donde se hacía un llamado a los católicos nacionales para rechazar la Constitución anticlericalista del 17 la cual la condenaba a la inexistencia y le retiraba todos sus privilegio.

La Iglesia católica no dejaría de criticar al nuevo Estado, sin embargo ninguno de los caudillos que ocuparon la primera magistratura del país se ocuparon tanto del asunto, como lo hiciera Plutarco Elías Calles (1924-1928), el cual realizaría un ataque abierto a la institución, aplicando la legislación que ninguno de los mandatarios revolucionarios había tenido la oportunidad de aplicar. De esta manera se agudiza la confrontación entre el Estado y la Iglesia católica, lo que desembocaría en la lucha armada.

Calles da el primer golpe anunciado la promulgación de la que sería conocida como la “Ley Calles”, el 4 de enero de 1926, lo que le llevó a perseguir a los miembros del clero católico, a expulsar sacerdotes extranjeros, a reducir el número de éstos, a la clausura de hospitales y escuelas de cariz religioso y a la prohibición de las órdenes religiosas.⁴ Ante esta persecución, la Iglesia católica protestó enérgicamente y cerró sus templos en todo el país, esto provocaría en la movilización armada de sectores religiosos particularmente en la zona del Bajío mexicano, que comprendía estados como Guanajuato (de donde es originario don Samuel Ruiz), Querétaro, Jalisco, y Michoacán, además de otros estados. Se desató la guerra conocida como Cristiada, que duraría entre los años de 1926 a 1929.

Este conflicto, terminaría con un acuerdo de las cúpulas políticas y religiosas, mediadas por la embajada norteamericana, lo que pondría fin a la Cristiada en el papel, sin embargo los sectores medios y campesinos seguirían en guerra durante algún tiempo más, ante la traición de los altos jerarcas de la Iglesia católica.

Esta salida negociada a la confrontación directa con el Estado enseñaría a la Iglesia católica a buscar otra estrategia para recobrar su papel en la sociedad mexicana y sus privilegios. La Iglesia católica, después de los arreglos de 1929, cambiará su estrategia, sin abandonar la lucha política por impulsar su proyecto social. Ya no buscará confrontaciones directas con el régimen, mucho menos las que impliquen la violencia, ahora el episcopado se centrará en la utilización de su discurso como medio de lucha política, emitiendo las grandes orientaciones religiosas.

Pero a la vez, impulsará la participación de los laicos en todos los campos de la vida social, sobre todo en aquellos en los cuales los clérigos tienen prohibido participar, es decir: en la política. En este sentido será fundada la organización laica: Acción Católica Mexicana (ACM), que anunciaría como ámbito de acción exclusivo el campo social, pero que en los hechos, no pudo separarse del terreno político. Además la Iglesia católica impulsaría otros movimientos como el configurado en la Unión Nacional Sinarquista (UNS) el cual

⁴ Negrete, Martha Elena. “La Iglesia católica en la historia de México. Siglo XX,” en José de Jesús Legorreta Zepeda (comp.) *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2000, p. 105.

incorporaría a gran parte de los sectores movilizados durante la Cristiada, brindándoles de esta manera un medio de expresión política y social, continuando la lucha con el Estado.

Los padres de Samuel Ruiz, doña Guadalupe García y don Maclovio Ruiz, fueron activos participantes de la UNS, fundada el 23 de mayo de 1937 en la ciudad de León, Guanajuato, muy cerca de Irapuato, donde nace Samuel. La UNS surge “como una organización enfrentada a las medidas estatales que limitaban la influencia social eclesiástica”,⁵ además de que “se proponía implantar el orden social cristiano de acuerdo con las encíclicas Papales *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo anno* (1931)”,⁶ lo cual implicaba rechazar al capitalismo y al socialismo, enfatizando un nacionalismo contrarrevolucionario a la vez. Es en este contexto fuertemente contrario a la Revolución mexicana y sobre todo al Estado que representa, donde Samuel Ruiz vive sus primeros años, lo cual lo marcaría profundamente en su pensamiento hasta la fecha.

Samuel Ruiz ingresa al Seminario de León, Guanajuato, a los 13 años, integrándose de esta manera a la Iglesia católica, institución de la cual ya no abandonaría en toda su vida. Fue en el año de 1947 cuando Samuel Ruiz es enviado al realizar estudios en Teología Dogmática y una especialización en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico, en la Pontificia Universidad de Roma. De esta manera Samuel Ruiz era ordenado sacerdote el 2 de abril de 1949 en Roma, y en 1952 concluye sus estudios.⁷ Este hecho marcaría profundamente su lectura de la realidad chiapaneca una vez que es nombrado obispo, puesto que aplicará sus conocimientos bíblicos, realizando paralelos importantes entre la situación de los pueblos indígenas y de los antiguos judíos, aplicando la figura del Éxodo.

Una vez realizados sus estudios hasta obtener el doctorado en Teología, Samuel Ruiz regresa a México, y es rápidamente nombrado rector del Seminario de León, en 1954. Pese a su juventud, su carrera dentro de la Iglesia católica daría un impresionante salto, pues cinco años después sería nombrado obispo de San Cristóbal de Las Casas, por Juan XXIII, el mismo Papa que el 25 de enero de 1959 convocaría a un Concilio Ecuménico Vaticano.

⁵ Luna Argudín, María. “Una sociedad autárquica. Utopía sinarquista (1946-1960)” en Aguilar, Rubén y Zermeno, Guillermo. *Religión, política y sociedad. El sinarquismo y la Iglesia en México (nueve ensayos)*. México, D. F.: Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, 1992, p. 196.

⁶ *Ibid.*, p. 198.

⁷ Fazio, Carlos. *Samuel Ruiz. El caminante, op. cit.*, p. 37.

Durante la época en que Samuel Ruiz es ordenado sacerdote y llega a ser obispo, nos encontramos con una Iglesia católica que vive todavía sin replantearse su papel en el mundo moderno desde mediados del siglo XIX, donde surge la pugna con las otras dos fuerzas sociales e ideológicas que tienden a ser dominantes en este mundo: la burguesía capitalista y el socialismo. La época de posguerra se caracteriza por la lucha abierta de estos dos poderes, a partir del surgimiento de las dos superpotencias mundiales, que dicen representar cada uno de ellos, los Estados Unidos y la URSS, quienes se enfrentan en la llamada “guerra fría.”

El pensamiento social de la Iglesia católica, en ese momento, está caracterizado por el integralismo intransigente, que es una corriente de pensamiento dominante a su interior. Es intransigente porque se plantea como la antiliberal, como la negación de esta ideología que sustenta el mundo moderno capitalista, pero también se es integral debido a que proyecta construir una sociedad donde la religión no sea reducida al ámbito privado de las prácticas culturales y religiosas, sino que busca que la religión juegue un papel relevante en todas las esferas de la vida humana, incluyendo la política y la social.⁸ Esta postura integral intransigente impulsaba a los católicos a buscar una “tercera vía”, como alternativa a los proyectos liberal y socialista.

En el núcleo de esta postura eclesial encontramos la semilla de una abierta hostilidad a cualquier instancia que busque monopolizar la cuestión social por encima de la Iglesia católica, como lo fue el Estado mexicano posrevolucionario, lo que explica la actitud antiestatista de gran parte del clero mexicano que se enfrentaría a Calles durante los años 20 y a los gobiernos del maximato incluyendo a Cárdenas ya en las décadas de los 30 y 40.

Se busca oponer al Estado y sus intentos por modernizar al país, una alianza entre el clero y el pueblo, en contra del individualismo, por la defensa de la familia y sus valores, conformando un corporativismo de corte religioso, que organice a la sociedad en función de un orden social cristiano. Encontramos la formación de un anticomunismo, anticapitalismo, y un antindustrialismo. Esta hostilidad daría origen a “nuevas formas de expresión”, como

⁸ Blancarte, Roberto. “La doctrina social del Episcopado católico mexicano” en *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 26.

las teologías del desarrollo o de la liberación, en ésta última encontraremos a Samuel Ruiz después del Concilio Vaticano, y más específicamente después de Medellín.⁹

Samuel Ruiz es consagrado como obispo el 25 de enero de 1960, para sustituir al anterior obispo el señor Lucio Torreblanca, con lo cual se inicia el camino de una diócesis que es nuestro objeto de estudio. El primer encuentro que Samuel Ruiz tiene con la realidad de su diócesis lo deja impactado, por la miseria y las carencias de la mayoría de sus feligreses, esto le dio la idea de que la evangelización debía “arrancar desde abajo”,¹⁰ estableciendo como principales líneas pastorales las siguientes: “Tenemos que enseñar *la castilla*, tenemos que poner zapatos a los indios y ayudar a que coman mejor”,¹¹ en palabras del propio obispo.

Aquí cabe señalar que los indígenas constituían la mayoría de sus feligreses más del 80% en su diócesis, a partir del año de 1965, después de la partición que solicitaron y consiguieron los obispos de ésta¹². Pues cabe señalar que la diócesis desde sus orígenes cubrió toda la extensión del actual estado de Chiapas, pero bajo la guía del obispo Torreblanca, comenzó una partición de la misma, la cual dio origen en 1957 a la diócesis sureña de Tapachula, y ya con Samuel Ruiz a la diócesis de Tuxtla en 1965, esto como una consecuencia más de la influencia que ejerció en el pensamiento del obispo, el Concilio Vaticano. Por lo que la diócesis adquiriría un carácter claramente indígena tras las gestiones de don Samuel. El obispo consideró a los indígenas, pobres en su gran mayoría, como el principal “objeto” de su quehacer apostólico, aunque no descuidó a los demás miembros de su diócesis.

b) El Concilio Vaticano II.

Como el mismo Samuel Ruiz considera, el Concilio Ecuménico Vaticano II, constituyó un giro importantísimo para la manera en cómo encararía el reto que conformaban la

⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰ Fazío, Carlos. *Samuel Ruiz. El caminante*, op. cit., p. 56.

¹¹ Ruiz, Samuel y Tomer, Charles. *Cómo me convirtieron los indígenas*, op. cit., p. 18.

¹² Cabe señalar que según el canon 373, del Código de Derecho Canónico: “Corresponde tan sólo a la suprema autoridad [depositada en el Papa, canon 331], el erigir Iglesias particulares [principalmente de las diócesis, canon 368], las cuales una vez que han sido erigidas gozan en virtud del derecho mismo de personalidad jurídica.” Véase: Véase: Código de Derecho Canónico, página web: <http://juridicas.com/basedatos/atmin/cdc.12p2s2t1.html#cd>.

pluralidad de las culturas indígenas que conformaban su diócesis, tras los viajes que realizó por esta, durante los primeros años de su obispado. Destaca para Samuel Ruiz el tema de la evangelización de otras culturas, expuestas por los obispos africanos, los cuales señalaban que la doctrina tradicional era insuficiente para afrontar este problema, que era señalado por la antropología. Tales preocupaciones serían rescatadas por el documento *Ad Gentes*, del cual cito el siguiente fragmento:

En estas Iglesias ... la vida del Pueblo de Dios debe ir madurando por todos los campos de la vida cristiana, que hay que renovar según las normas de este Concilio: las congregaciones de fieles, con mayor conciencia cada día, se hacen comunidades vivas de la fe, de la liturgia y de la caridad; los laicos, con su actuación civil y apostólica, se esfuerzan en establecer en la sociedad el orden de la caridad y de la justicia; se aplican oportuna y prudentemente a los medios de comunicación social; las familias, por su vida verdaderamente cristiana, se convierten en semilleros de apostolado seglar y de vocaciones sacerdotales y religiosas. Finalmente, la fe se enseña mediante una catequesis apropiada, se manifiesta en la liturgia desarrollada conforme al carácter del pueblo y por una legislación canónica oportuna se introduce en las buenas instituciones y costumbres locales¹³

La anterior cita muestra que se persigue lo que tiempo después se llamará la inculturación del evangelio en las otras culturas (reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, 1992), es decir, se sostiene que no tiene que hacerse a un lado las culturas locales, sino que existen cosas dentro de estas cultura que pueden ser incorporadas a las prácticas religiosas del catolicismo. Por lo que no se adoptaría una actitud frente al *Otro*, de superioridad por las diferencias culturales, este es sin duda un cambio notable de la Iglesia católica.

Se recordó que la Iglesia católica no nació en Occidente, sino en Oriente y que el dilema de los obispos africanos, y del mismo Samuel Ruiz en Latinoamérica, fue el mismo al cual se enfrentaron anteriormente otros miembros de su institución cuando buscaban convertir a los romanos. El debate sostenido en la antigüedad entre la postura paulina y la petrina, se repetía en pleno siglo XX, como una cuestión urgente, ante el desplazamiento de la cristiandad dentro del mundo moderno.¹⁴

¹³ *Ad Gentes*, p. 19. Las cursivas son nuestras.

¹⁴ Ruiz, Samuel y Torner, Charles. *Cómo me convirtieron los indígenas*, op. cit., p. 20.

Esta idea llevaría a otra más radical posteriormente, la Iglesia católica era universal precisamente porque en su seno podría albergar a otros pueblos, su misión era conformar el nuevo pueblo de Dios, pero que “no va a ser la del pueblo judío de una etnia o de un solo grupo humano, sino que esto es una vocación un *llamamiento*, como dice Pablo, a todos los pueblos”,¹⁵ es decir, se intentará conformar un pueblo de pueblos. Es bajo esta nueva interpretación que Samuel Ruiz regresará a su diócesis para proseguir con su labor pastoral, hasta que sea invitado a participar en la reunión de la CELAM, en Medellín, Colombia, en el año de 1968, y en la reunión previa para preparar la primera en ese mismo año en Melgar.

c) Melgar y Medellín, 1968.

Estas ciudades conforman lo que podríamos denominar como una importante influencia en el pensamiento del obispo y por lo tanto en su acción pastoral dentro de la diócesis, en especial en su relación con los grupos indígenas. Lo cual se reflejaría en la manera en cómo constituirá la organización de su diócesis en años posteriores, dando lugar a una mayor participación de los pueblos indígenas al interior de ésta.

En primer término, en la ciudad de Melgar (abril de 1968) un grupo de obispos, religiosos y laicos, entre los que se encontraban algunos antropólogos, se pusieron a discutir en torno a los temas a tratar en la reunión continental. Entre los personajes que se encontraron en aquella ciudad podemos contar al teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, quien realizó una interpretación del documento *Ad Gentes*, que dejó profundamente impresionado a don Samuel Ruiz.

Esta interpretación consistía en resumidas cuentas en responder a la pregunta sobre ¿qué es evangelizar? Gutiérrez se cuestionaba el hecho de que la evangelización destruyera culturas, puesto que Dios había decidido encarnarse en una cultura particular, en la judía, y por qué lo había hecho y no en la cultura perteneciente al Imperio romano, dominante en aquél entonces, sino una cultura periférica. Y si la evangelización iba a acabar con las culturas, por qué Dios permitió su existencia. Gutiérrez solucionó estas preguntas partiendo de un principio: Dios quiere la salvación de todos los hombres por lo tanto, siempre ha

¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

estado presente en todas las culturas, ha estado trabajando en ellas, por lo tanto la tarea de la evangelización consiste en buscar las huellas divinas en cada una de las culturas a las que se enfrente.¹⁶

Lo anterior traía como consecuencia el afirmar que no se debe confundir la religión católica y cultura occidental, es decir, que evangelizar no consiste en llevar la cultura occidental a todas partes, puesto que en todas las culturas existe la presencia divina, por lo que hay que conservarlas, en tanto reflejan un camino particular hacia Dios, una expresión más de éste en la historia.

En resumen podríamos decir que las reflexiones anteriores desembocaban en la idea que va a determinar el proyecto eclesial de Samuel Ruiz, puesto que se llegó a la conclusión de que la evangelización que anunciaba el Concilio de las culturas indígenas, es decir la ‘encarnación de la Iglesia en las culturas’, significaba “el surgimiento de Iglesias autóctonas en el continente”¹⁷, lo que caracterizaría la labor pastoral en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.¹⁸

En Medellín (agosto de 1968) significó otro parteaguas en el pensamiento de don Samuel Ruiz, en ese encuentro los obispos latinoamericanos retomaron el tercer punto tratado en el Concilio Vaticano II, el de “La Iglesia, ante los pueblos en vías de desarrollo”¹⁹, es decir el tema de los pobres. En el Concilio dominado por los obispos europeos, este tema no tuvo gran relevancia frente a los otros dos grandes temas que señaló Juan XXIII: el de la relación entre la Iglesia y el mundo ateo y el de la unidad de los cristianos.

¹⁶ Ruiz, Samuel y Torner, Charles. *Cómo me convirtieron los indígenas*, op. cit., pp. 24-25.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Jan de Vos expresa esta nueva concepción de la siguiente manera: “Para Samuel Ruiz y su equipo, la inspiración vendría en delante de dos ‘lugares teológicos’, es decir, realidades en donde según los cristianos, Dios se hace particularmente presente según ‘los signos de los tiempos’: el Evangelio de Jesucristo redescubierto como anuncio liberador a los pobres; y las comunidades indígenas que, desde su pasado negado y su presente doloroso eran, al mismo tiempo, los mensajeros y destinatarios de este anuncio liberador. En ellas hablaba además ese mismo Dios a través de los valores de su cultura y los acontecimientos de su historia, según lo establecido recientemente en el Concilio Vaticano II y la Asamblea Episcopal de Medellín...”. Véase de este autor: “La Iglesia Católica en Chiapas 1528-1998” cit. en Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, op. cit., p. 63.

¹⁹ Ruiz, Samuel y Torner, Charles. *Cómo me convirtieron los indígenas*, op. cit., p. 43.

Pero el tema fue retomado en Medellín, bajo la influencia de la sociología de la marginación y en un clima político se caracterizaba por el establecimiento de regímenes militares a lo largo de toda América Latina²⁰. Se llegó a la conclusión de que la pobreza no puede ser interpretada como un fenómeno al cual se le pueda enfrentar haciendo un llamado a los ricos para que compartan sus bienes con los pobres, sino que la pobreza era algo estructural, que el mismo sistema económico la producía. Era una forma de violencia estructural. Aquí se retoma algo que en el Concilio el Papa Juan XXIII ya había señalado: la Iglesia debe optar por los pobres, puesto que “el pobre representa a Jesucristo”.²¹

Estos los dos temas tratados en Medellín y en Melgar, la opción por los pobres y la evangelización entendida como la encarnación de la Iglesia en las culturas, fueron los que cambiaron radicalmente el pensamiento de Samuel Ruiz, y consecuentemente su manera de articular su relación con los indígenas de la diócesis, en la construcción de una Iglesia católica autóctona, que fuera fiel a los preceptos que se tocaron en el Vaticano y que se concretizarían en las reuniones episcopales ya señaladas.

d) La formación de la Iglesia autóctona y el acompañamiento de las luchas campesino indígenas en Chiapas.

Inmediatamente después de la participación de Samuel Ruiz en el Concilio Vaticano II y en la CELAM II de Medellín, Colombia, el obispo comienza una frenética actividad pastoral para llevar a cabo los ideales de la formación de una Iglesia católica autóctona y la opción preferencial por los pobres.

Una de las primeras acciones que llevará a cabo el obispo será la promoción de la promoción de la fundación de una nueva diócesis, la de Tuxtla Gutiérrez en 1965, buscando dejar a la de San Cristóbal de Las Casas con casi todos los pueblos indígenas de Chiapas dentro su jurisdicción, esto por motivos que aluden a la intención del obispo de concentrarse en el trabajo pastoral con éstos pueblos. Posteriormente realizaría una división

²⁰ Podemos mencionar la toma del poder por parte de los militares en el continente comienza en el año de 1964 en Brasil, seguido por las dictaduras militares instauradas en Argentina en los años de 1966 y 1976; en el 68 en Perú y Panamá; en el 69 en Bolivia; en el 72 en Ecuador, y en el año de 1973 en Chile y Uruguay. Véase: Hartlyn, J. y Valenzuela A. “La democracia en América Latina” y Roquié, A. y Sufren, S. “Los militares en la política latinoamericana desde 1930”, en Bethell, L. *Historia de América Latina*. Barcelona: Crítica, 1997.

²¹ Ruiz, Samuel y Torner, Charles. *Cómo me convirtieron los indígenas*, op. cit., p. 44.

de la diócesis en zonas, estableciéndose las siguientes: la Ch'ol, Tzotzil, Tzeltal, Centro, Sur, y Sureste.²²

Además el obispo retomó firmemente una medida que venía desde su antecesor, el obispo Torreblanca, el cual impulsó desde el año de 1952 “el sistema colonial de ‘fiscales’”²³, es decir el sistema de catequistas que coadyuvaran a la evangelización en la diócesis, la misma que solamente tenía trece sacerdotes a la llegada de don Samuel Ruiz, por lo que era urgente buscar ayuda para atender a gran parte del territorio chiapaneco, una de las salidas se daría en incorporar en esta tarea a miembros de las mismas comunidades indígenas a las cuales se pretendía atender.²⁴

De esta manera comienza una importantísima actividad en la formación de catequistas, prediáconos y diáconos en la diócesis, con la fundación en San Cristóbal de Las Casas de un seminario y escuelas para la capacitación de los catequistas, hechos que darían un gran impulso en esta empresa, formando una cantidad impresionante de éstos nuevos miembros de la Iglesia católica. Sin embargo debe aclararse que esta medida no fue tomada unilateralmente, sino que los mismos indígenas fueron quienes lo exigían de esta manera: “Ustedes acaparan al Espíritu Santo y no dejan que ningún indio entre a formar parte de los encargados de la comunidad cristiana.”²⁵

La gran capacidad de organización de la diócesis bajo la dirección de Samuel Ruiz dio frutos: para 1967 “la diócesis sólo tenía unos 600 catequistas indígenas trabajando en la enseñanza de la antigua doctrina en la modalidad conciliar”; ya para 1974 había más de 2000 catequistas, “de los cuales más de mil eran indígenas en pueblos, asentamientos de pioneros y comunidades de Las Cañadas. La ordenación de los primeros cien prediáconos

²² Aubry, Andrés. *Memoria y Caminar de la Diócesis de Chiapas. En los 460 años de su fundación 1538-1998 y en los 40 años de don Samuel 1959-1999*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, 2000, p. 62.

²³ Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, op. cit., p. 60.

²⁴ Sólo para dar una idea de el enorme reto que implicaba atender a la población de Chiapas, proporcionamos los siguientes datos, aunque ya para la década de los noventa, lo que hace pensar en una situación mucho más complicada para la época en que comenzaba el proceso de evangelización: “De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, la población es de alrededor de tres millones y medio de habitantes radicados en 20 000 localidades, [...] Alrededor de 99% de las comunidades tiene menos de 2500 habitantes....” Véase: Zebadúa, Emilio. *Breve historia de Chiapas*. México, D. F.: El Colegio de México-FCE, 1999, pp. 11-15.

²⁵ Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, op. cit., p. 100.

indígenas se daría en la navidad de 1975, de las etnias tzeltal, ch'ol, y tzotzil, lo cual simbolizó para Samuel Ruiz el surgimiento de la Iglesia autóctona.²⁶

Pero la expansión de la organización no pararía ahí, dado que para 1985 llegarían a contarse con 6 000 catequistas en la diócesis, de los cuales 3 300 eran indígenas y 100 diáconos indígenas; tendencia que continuaría, dando como resultado que en el año de 1992, la diócesis tendría en sus filas a “8 000 catequistas y 400 diáconos”.²⁷

Esta estructura de catequesis fue la base a partir de la cual las personas de aquella región comenzaron a organizarse para satisfacer otro tipo de necesidades más allá de las propiamente religiosas, esta organización eclesial permitió la formación de organizaciones en un primer momento de tipo económico y finalmente de tipo político. Lo que llevaría a la lucha por la tierra, principal recurso de subsistencia para los indígenas campesinos, especialmente en la zona de la Selva Lacandona. De esta manera, llegó a ser común la militancia en ambas organizaciones, la religiosa y la secular.

Esta efervescencia organizativa tendría su climax en la celebración en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas del primer Congreso Indígena en el año de 1974²⁸, en conmemoración del nacimiento de fray Bartolomé de Las Casas. Este congreso representaría un verdadero punto de inflexión en la vida política de Chiapas y tendría una importante repercusión en el pensamiento de Samuel Ruiz. Representa el comienzo de una intensa lucha dentro del estado por parte de los campesinos indígenas, por la legalización de las tierras que ocuparon durante la colonización de la Selva Lacandona y en otros casos por hacer efectiva la ley agraria, y con ello, la afectación de las grandes fincas que aún persistían.

²⁶ Ríos Figueroa; Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. op. cit.*, p. 165.

²⁷ Womack, John. *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, México, D. F.: Cal y Arena, 1998, pp. 52, 57, 66 y 72.

²⁸ Para darnos una idea de la magnitud del Congreso Indígena citamos a Fazio: Samuel Ruiz demostró su gran poder de convocatoria: luego de un año de preparación y animación, dos mil indígenas respondieron. Eran ‘los hombres de buena palabra’, los que son congruentes entre ‘lo que dicen y lo que hacen’. Representaban a mil comunidades y a 400 mil personas. Y así, por primera vez en más de 400 años, delegados de cuatro etnias sesionaron durante tres días para abordar los problemas que les aquejaban: tierra, comercio, salud educación.” Véase: Fazio, Carlos. *Samuel Ruiz. El caminante, op. cit.*, p. 103.

En este contexto, Samuel Ruiz llegaría a la afirmación de la opción preferencial por los pobres, declarando lo siguiente un par de años después de haberse efectuado el Congreso Indígena:

III. Una revisión de nuestra acción pastoral y el reconocimiento de que el pobre es el destinatario de la Buena Nueva despertó en 1975 una inquietud fuerte y general por un conocimiento más hondo de nuestra realidad en vistas a una eficacia pastoral dentro de la línea de la Diócesis adoptó como criterio de acción: la opción por el pobre.²⁹

Lo anterior nos hace pensar que por esos años se consolidó el giro en el pensamiento de don Samuel Ruiz iniciado en el Concilio Vaticano II y en Medellín. Por lo que la Iglesia católica representada por su diócesis sería testigo y acompañaría a los pobres en su vida, y por lo tanto en la lucha de los campesinos, indígenas en su mayoría, por hacer efectivos sus derechos agrarios.

Muestra de esto fue la fundación del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas en marzo de 1989, realizada por la diócesis, el cual sería presidido en un comienzo por el mismo Samuel Ruiz. Esto en defensa de los derechos humanos de aquellos que no podían defenderse de las agresiones de los terratenientes, ganaderos, caciques y miembros del gobierno. Este hecho reflejaba el tremendo clima de represión que sufrían los campesinos indígenas en su lucha política por la tierra durante décadas. La misma diócesis no estaría exenta de este tipo de agresiones, sobre todo porque los grupos de ganaderos y los gobernantes, la veían como la promotora de las luchas indígenas por la tierra y posteriormente, ya en los años 90, la acusarán de ser la impulsora del movimiento armado zapatista.

Estos ataques en contra de don Samuel Ruiz llegaban a alcanzar niveles tales que implicaban la cárcel para los miembros de la diócesis, como lo fue el caso del padre Joel Padrón, detenido el 18 de septiembre de 1991, bajo el gobierno de Patrocinio González Garrido, acusándosele de haber encabezado un grupo de personas armadas, quienes desalojaron violentamente a varias familias, destruyendo y robándoles sus pertenencias. Esta acusación fue hecha por miembros de la CIOAC, cooptados por el gobierno, los cuales se afiliarían posteriormente al PRI y a la CNC.

²⁹ Ruiz García, Samuel. "Mensaje de Navidad, 1976", cit. por Ríos Figueroa; Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*, op. cit., p. 172.

Junto con este encarcelamiento, la prensa hacía una fuerte campaña de desprestigio a Samuel Ruiz, acusándolo de ser un “cura guerrillero”, ‘promotor de actos subversivos’ y portavoz de ‘un extremismo ideológico, ahora de sotana’; la estrategia que seguía el gobierno de González Garrido era sencilla, buscaba intimidar a la diócesis de San Cristóbal, para “forzarla a apartarse de los conflictos sociales, renunciando a su misión y fe. [...] Se trataba de un chantaje al obispo de San Cristóbal. Se le exigía virtualmente guardar silencio y pasividad cómplice sobre las injusticias agrarias y sobre el genocidio indígena en esa zona.”³⁰

e) Los refugiados guatemaltecos y la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Uno de los eventos más importantes que marcarían la pastoral de la diócesis y el pensamiento mismo de don Samuel Ruiz García, se refiere al arribo al estado, de un numeroso contingente de guatemaltecos, que fueron expulsados de sus tierras por la guerra civil en ese país, que tras el golpe de estado de Efraín Ríos Montt (junio de 1982), la situación se volvería mucho más aguda, tras la estrategia militar de “tierra arrasada”, que aplicaría el golpista.

En julio de 1982 llegarían a la población fronteriza de Amparo Agua Tinta algunos refugiados guatemaltecos, que fueron los sobrevivientes de la masacre de San Francisco, lo señalaría el inicio de un importante contingente de refugiados al país. Los habitantes de aquella ciudad les darían alojamiento y dispondrían de las primeras medidas para el apoyo de estas personas, con las cuales compartían historia y cultura.

Inmediatamente la diócesis se movilizaría para intentar dar las mejores condiciones de vida a los guatemaltecos que huían de la muerte, por parte del gobierno de Ríos Montt. A través de la diócesis fluirían importantes recursos, provenientes de todas partes del mundo y de México, para los refugiados. Además de que haría importantes gestiones con el gobierno federal para otorgar el reconocimiento de refugiados, a los campesinos indígenas guatemaltecos. Pero no sólo esto, sino también se organizaría en torno a las diferentes comunidades de la región Sureste de la diócesis para conseguir tierras en las cuales poder

³⁰ Véase: Fazio, Carlos. *Samuel Ruiz. El caminante*, op. cit., p. 171 y 173.

establecer los campamentos y para que los refugiados pudieran trabajar para su sostenimiento. El reto era enorme, debido a que la cantidad de refugiados en México llegaría hasta los 200 mil entre los años de 1982 y 1983³¹, lo que pondría a prueba la solidaridad de los chiapanecos y de la capacidad organizativa de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, que tuvo un papel protagónico debido principalmente a la ausencia del gobierno, en el asunto, por el cambio de gobierno en el Ejecutivo Federal. Y en el plano local, debido a la debilidad del gobierno estatal para atender a esta emergencia, por su poca presencia institucional en la zona.

Pero no sólo era un reto en cuanto a la satisfacción de las necesidades básicas de los refugiados, sino también debido a que esto trajo consigo un cambio en la configuración del campo religioso de la región. Esta importante migración, cambió con mucho la vida social en la frontera, formando nuevos asentamientos humanos, que eran susceptibles de conversión a través de los procesos de evangelización de los protestantes que acudieron a la zona con la intención de apoyar. El campo religioso sufrió un cambio acelerado en la región, debido a esta presencia inesperada.

El apoyo se desarrolló “a partir del 17 de diciembre de 1982 [cuando] se formó el Comité de Auxilio para atender a la población refugiada, con la participación de la Iglesia Nacional Presbiteriana, la Iglesia Reformada en América, la Iglesia Cristiana Reformada, la Iglesia Presbiteriana Unida de Estados Unidos y la Misión Centroamericana.”³², a través de la formación de un plan de acción, denominado Plan Hebrón, el cual se articulaba sistemáticamente a partir de tres objetivos básicos: salubridad, alimentación y pastoral.

También los pentecostales incursionaron en el escenario, representados por la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la Nueva Renovación en Cristo y la Asamblea de Dios. Seguidos por los grupos paracristianos, como los Testigos de Jehová y los Adventistas del Séptimo Día.

³¹ *Ibid.*, p. 157.

³² Hernández Castillo, Rosalva Aída, *et. al. La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana. op. cit.*, p. 128. Los corchetes son nuestros.

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas respondería a esta situación, intensificando su trabajo en la región. Esto se vería reflejado en el incremento del personal diocesano en la zona, llegando a mantener a 2050 catequistas, 14 clérigos, 39 religiosas y 114 laicos.³³ La línea de la teología de la liberación seguida por la diócesis, les fue atractiva a los guatemaltecos, debido a que se podía establecer una continuidad con el trabajo que se hacía del otro lado de la frontera.

La importancia de este acontecimiento, desde el punto de vista de don Samuel Ruiz, representó la entrada de la diócesis al escenario mundial, puesto que concentró la atención del extranjero ante la situación de los desplazados de guerra, y las actividades de atención a éstos. Además fue para Samuel Ruiz la oportunidad de los católicos de demostrar la opción preferencial por los pobres, practicando la solidaridad con los hermanos guatemaltecos en los momentos más dramáticos de la guerra. Pero también representó para los chiapanecos que los acogieron, el aprendizaje de algo que fue fundamental: “un aprecio nuevo por su propia cultura y su identidad”³⁴, incorporando con ello una fuerte huella indígena a la pastoral de la diócesis.

f) El EZLN.

Los orígenes del EZLN se encuentran en los miembros de las FLN que arribaron a la zona de la Selva Lacandona en 1982, los cuales serían bien recibidos por la misma diócesis, con la intención de que estas personas ayudaran en la organización política de las comunidades indígenas en la defensa y lucha por sus tierras, cosa para la cual la institución religiosa se mostraba abiertamente limitada.

El EZLN tuvo su auge durante el año de 1988, logrando incorporar al máximo de indígenas campesinos dentro de sus filas, pero a partir del año de 1989 inician las deserciones, debido a tres motivos: el derrumbe del muro de Berlín, el término de la guerra en El Salvador y el autoritarismo que mostraron al interior de sus comunidades.

³³ *Ibid.*, p. 133.

³⁴ Ruiz, Samuel y Torner, Charles. *Cómo me convirtieron los indígenas. op. cit.*, p. 118.

Esto último fue un motivo por el cual esta organización clandestina militar, entra en conflicto abierto con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, debido principalmente a que se negaban los servicios religiosos a los que se rehusaban a tomar las armas con el EZLN. Esto trajo una profunda división al interior de las comunidades, a tal grado que inclusive un grupo secreto de catequistas de Las Cañadas, integrados bajo el nombre del Slop (el cual había sido fundado en sus orígenes para fortalecer la identidad indígena frente a los caxlán), dirigió sus fuerzas en contra del EZLN, y en contra de su dirigencia no indígena.³⁵

La lucha entre la diócesis y la dirigencia de EZLN fue constante durante esos años, la apertura de la vía electoral en 1988 y la abierta inclinación de la diócesis a favor de esta vía de lucha política debilitaría la fuerza del segundo. La postura diocesana fue clara: “Don Samuel dio instrucciones, sin ambigüedades, de predicar en contra de Marcos y cualquier levantamiento armado.”³⁶

Para el año de 1992, las dos tendencias que conformaban al EZLN discutían sobre el futuro de la organización en cuanto a las acciones a tomar, la central se refería al levantamiento armado, la facción militarista ganó, el EZLN tomaría las armas en contra del gobierno federal y buscaría la satisfacción de sus demandas, cansados de la vía legal, que tan pocos resultados les había proporcionado.

La diócesis reaccionaría reafirmando su oposición a la toma de la vía armada para la lucha indígena-campesina en el estado. En una asamblea diocesana se discutieron las acciones a tomar por parte de la Iglesia, en 1993, enfrentando los rumores que corrían en los dos años anteriores de que emergería un conflicto armado en la región. En la asamblea se condenó el uso de las armas, pero se también se afirmó que las causas eran comprensibles, por lo que “su el pueblo decidía la guerra y se equivocaba en esa forma, no quedaría más camino que

³⁵ Meyer afirma que llegó a considerarse la compra de armas por parte del Slop, en caso de tener enfrentamientos con los miembros del EZLN. Véase: Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal, op. cit.*, p. 90.

³⁶ Citamos el testimonio de un catequista de la región de Amador: “La orientación de cada domingo sobre la palabra de Dios fue el instrumento más eficiente de la diócesis, en su propósito de restarle presencia a los militantes de las FLN. De manera similar a como fue promovido, comenzó a cuestionarse al movimiento armado en las reuniones de análisis dominicales, pero ahora en lugar de retomar el Apocalipsis, se retomó el Evangelio según San Marcos, argumentando que ‘el proyecto de armado es un proyecto de muerte contrario a Dios, quien quiere un camino de vida’”. *Ibid.*, p. 91.

estar con él, como monseñor Romero.”³⁷ En contra de la voluntad del obispo, la asamblea tomó la decisión de no realizar un deslinde público y formal de la guerrilla, pues esto podría desencadenar una feroz represión en contra de ésta.

En tanto inicia otra intensa campaña de desprestigio, similar a la desencadenada a finales de los 80, en el año de 1993, previo al surgimiento del EZLN, la cual fue promovida por el mismo González Garrido esto entonces desde la Secretaría de Gobernación, desde donde continuaba la lucha en contra de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, con un fuerte apoyo de la clase política local y de los terratenientes y ganaderos del estado. El secretario de gobernación buscaría remover a Samuel Ruiz a través de sus gestiones en el Vaticano (una vez reestablecidas las relaciones diplomáticas a principios de los 90s), lo cual tendría eco en las maniobras para su remoción desde el interior mismo de la Iglesia católica, que encabezó el nuncio Girolamo Prigione.³⁸

Era prioritario removerlo, dado que era un obstáculo para disminuir la fuerza de las organizaciones indígenas campesinas en el Estado de Chiapas, y con ello retomar su control, además de que posiblemente ya se divisaba el surgimiento del EZLN en la región, por lo que les sería más fácil terminar con éste problema sin la existencia de una instancia como la diócesis, que había demostrado acompañar las luchas políticas en la región.

g) El surgimiento del EZLN.

Con la aparición pública del EZLN en el contexto nacional, se inicia otra vertiginosa racha de ataques a la diócesis, por los grupos de poder locales y nacionales, acusándosele abiertamente de encabezar la rebelión indígena campesina. Samuel Ruiz se defendería de estas acusaciones diciendo que él no tenía la culpa de que al concientizar a la gente, ésta tome sus propios caminos, incluyendo el de la guerra, medio que, sin embargo, condenaría en todo momento. Sin embargo, se ofreció desde el primer día de los combates para ser

³⁷ Entrevista con Jorge Santiago, 11 de junio de 199, en *Ibid.*, p. 93.

³⁸ Según Fazio, el nuncio argumentaba lo siguiente a favor de la destitución del obispo de San Cristóbal: “habría incurrido en graves errores doctrinales, pastorales y de gobierno. SE le acusaba, además, de aplicar un ‘análisis marxista de la sociedad’, lo que llevaba a ‘una interpretación del Evangelio que no es la del Evangelio de Cristo’ y de practicar una pastoral ‘reduccionista’ y ‘excluyente’”. Fazio, Carlos. *Samuel Ruiz. El caminante*, op. cit., p. 241.

parte de la intermediación del conflicto, con la finalidad de buscar una salida pacífica a éste. Samuel definía su postura de la siguiente manera:

‘Quiero prestar ese servicio de facilitador del diálogo, de canal de comunicación entre las partes dialogantes y de testigo de calidad de la voluntad de ambas partes. Pero quiero dejar también igualmente claro que participo en estas negociaciones como obispo que, no siendo juez, no renuncia a ser también profeta, desde el compromiso último con el Padre de nuestro Señor Jesucristo y con su causa, que es la vida en plenitud para todos sus hijos, particularmente para un pueblo que ha vivido marginado de ella.’³⁹

El gobierno de Salinas se ve presionado por la sociedad para aceptar al intermediación de don Samuel Ruiz y remueve al secretario de Gobernación, González Garrido, designando en su lugar a Jorge Carpizo McGregor, y comisionando al canciller Manuel Camacho Solís para comenzar las negociaciones con el EZLN. Lo que mandó una señal de intención de paz a la sociedad mexicana, y en particular a la diócesis.

³⁹ Ruiz, Samuel. “Mensaje para la Jornada Nacional hacia la Reconciliación y la Paz,” San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 23 de enero de 1994, cit. por Fazio, *Ibid.*, p. 295.

2. LOS DISCURSOS DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS: EN TORNO A LA IDENTIDAD INDÍGENA.

Para realizar los análisis de los discursos de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas sobre la representación que hacen de los indígenas de la zona, atendremos a una división del periodo del obispado de Samuel Ruiz García al frente de la diócesis y un poco más allá, la cual realizamos a partir de las coyunturas que marcaron la vida interna de la Iglesia católica y también de aquellas surgidas en el contexto histórico de la diócesis.

Es por ello que proponemos la siguiente división: 1960 a 1963, como el periodo del preconcilio. De 1963 a 1973 como la época del Concilio y de Medellín, donde la diócesis asume la opción preferencial por los pobres y la inculturación del evangelio en las culturas indígenas, que sin embargo no expresará toda su fuerza sino hasta el tercer periodo, de 1975 a 1991, donde existe el acompañamiento de la diócesis a los pueblos indígenas en sus luchas sociales. Un cuarto periodo va de 1992 a 1993, caracterizado por la represión que sufre directamente la diócesis, desde las altas esferas del poder político y religioso en nuestro país. Para continuar con un quinto periodo, que ubicamos entre el surgimiento del EZLN en 1994 hasta el año 2000, cuando Samuel Ruiz renuncia a la diócesis por motivos de edad. Por último daremos cuenta del periodo que va del año 2000 hasta la actualidad donde encontramos ya la postura del obispo emérito.

Cabe hacer algunas aclaraciones sobre el contenido de este párrafo, en primer lugar señalamos que no todos los discursos aquí analizados son del obispo Samuel Ruiz, sino que existen algunos documentos que pertenecen a la diócesis o que forman parte de una declaración conjunta con obispos de la región, entrevistas hechas al obispo, entre otros. Por otra parte nos gustaría advertir que la selección no se realizó en base al corpus completo de los documentos producidos por Samuel Ruiz, esto debido a algunas limitantes en cuanto a

al acceso de los mismos, entre las que destaca la de no estar publicados gran parte de ellos.⁴⁰

a) El periodo del preconconcilio, 1960-1963.

Iniciaremos esta sección teniendo presente lo que Samuel Ruiz consideró como sus principales líneas pastorales al llegar a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: “Tenemos que enseñar *la castilla*, tenemos que poner zapatos a los indios y ayudar a que coman mejor’.”⁴¹ Esta postura ante los indígenas refleja dos cosas: la primera es que se les mira desde una visión etnocéntrica, donde la mala situación que enfrenta este grupo social, debe ser combatida con su integración a la sociedad mestiza, a través de la enseñanza del castellano. Y por otra parte la evidente pobreza en la cual viven, sin embargo, ésta solamente es considerada en sus efectos, sin mencionar las causas de la misma, se atienden las necesidades más superficiales.

A pesar de esto, al analizar los documentos que Samuel Ruiz produjo en esta época, el indígena no aparece de manera central, sino son otros temas los que tienen la mayor relevancia para el obispo. A continuación presentamos los cuatro documentos que analizaremos, tres de ellos de obra de don Samuel Ruiz y uno, al cual se adhiere, realizado por el arzobispo primado de México: Miguel Darío. Los títulos de los documentos son:

Cuadro 1. *Discursos analizados para el periodo preconiliar*

Núm.	Título de los documentos.	Fechas.
1	Circular Num. 1. A los Sres. Párrocos, Sacerdotes y Fieles de la Diócesis de Chiapas.	1960/02/08
2	Circular Num. 6. A los Sres. Párrocos, Sacerdotes y Fieles de la Diócesis de Chiapas.	1960/09/25
3	Exhortación Pastoral del excmo. y revmo. Sr. Dr. D. Samuel Ruiz García. Obispo de Chiapas.	1961/10/02

⁴⁰ Véase: Ríos Figueroa; Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*. Ensayos 2; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, 2002. pp. 258-260. En donde se muestra una lista completa de todos los documentos de Samuel Ruiz, donde los inéditos forman un grupo de poco más de 70, adicionando unos 23 documentos publicados en diferentes medios. En nuestro poder contamos con casi 50 documentos de la autoría de Samuel Ruiz entre inéditos y publicados, entre los que consideramos más relevantes por su importancia en la vida de la diócesis y algunos más recientes que no son incluidos en la lista y estudio de Ríos, posteriores al año 2000, así que consideramos que tenemos una buena representación del corpus documental.

⁴¹ Ruiz, Samuel y Torner, Charles. *Cómo me convirtieron los indígenas*. op. cit., p. 18.

4	Y del arzobispo primado de México: Declaraciones hechas por el Excmo. Sr. Arzobispo Primado de México. Acerca del peligro Comunista.	1961/06/13
---	--	------------

En el primer discurso no se menciona la figura del indígena, debido a que el texto está dirigido de manera general a todos los feligreses de la diócesis, por lo que de entrada estaríamos dispuestos a dejarlo de lado, sin embargo el interés que despierta este documento se debe a que es posiblemente uno de los primeros documentos, que nos marca los fenómenos o problemas que desde el punto de vista de Samuel Ruiz urgían atender.

El documento está dirigido a párrocos, sacerdotes y fieles de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y su tema principal se refiere a la desproporción entre la extensión del territorio y el número de fieles por sacerdote, hecho que dice mantenerse desde el 10 de febrero de 1958. Es decir, la primera tarea a la cual oficialmente Samuel Ruiz dedicó su atención fue a la formación de una infraestructura eclesial que pudiese solventar las necesidades de servicios religiosos, en una de las diócesis más grandes del país, recordemos que no será hasta unos años después cuando el obispo busca la creación de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, reduciendo con ello la extensión a la cual atender.

Este problema es atribuido principalmente a la falta de vocaciones sacerdotales en la diócesis y a los escasos recursos con los que cuenta el seminario fundado por el antecesor de Samuel Ruiz, el obispo Torreblanca. Las causas de este fenómeno, Ruiz las ubica precisamente en que las vocaciones hacia la vida religiosa no crecen en “el terreno cenagoso de la inmoralidad, del vicio o de la falta de vida cristiana...”, es decir la falta de una vida cristiana. De esta manera ve Samuel Ruiz la situación de la sociedad chiapaneca a la cual acaba de llegar, aunque no la considera propia nada más de ese estado, sino de todo el país y de la humanidad entera. A esto contrapone un escenario ideal, donde el surgimiento de la vocación sacerdotal se da en la “tierra de las familias íntegramente cristianas, en las que, junto a una suficiente instrucción religiosa, hay ejercicio de las virtudes.” Para llegar a ese escenario, Ruiz pide dos cosas, por una parte orar para que emerjan más vocaciones entre los fieles y cambiar hacia una vida cristiana, realizando algunos sacrificios para poder llevar a cabo el objetivo que el obispo quiere alcanzar, entre los cuales figura el mantenimiento del seminario mediante limosnas.

En el segundo documento, producido en septiembre de 1960, el obispo sigue sin mencionar a los indígenas y se dirige nuevamente a todos los fieles diocesanos, a los cuales les atribuye las características de vivir en la inmoralidad y de ser impotentes para resolver los problemas que aquejan a la humanidad. Esto debido a que “la creciente desviación de las sociedades por las sendas de la irreligión y del indiferentismo...”, lo que remite a que la solución de los problemas no se encuentra en el hombre, sino fuera de lo humano, en Dios.

La preocupación central que se expone en este documento es el avance de las sectas protestantes en la diócesis, esto por los motivos antes expuestos. Ante lo cual el obispo de San Cristóbal de Las Casas, anuncia la próxima celebración del Concilio Vaticano, arguyendo como solución, pedir a Dios a través de la oración del rosario en familia y sobre todo mejorar la vida moral apegando la conducta al evangelio, además de proporcionar generosas limosnas que permitan el desenvolvimiento de la actividad misional, para llevar la verdad revelada a los infieles. Es evidente la preocupación del obispo por el crecimiento de otros de otros grupos religiosos, ya en la década de los 60s.

El tercer documento, pertenece al arzobispo primado de México: Miguel Darío, donde encontramos una larga disertación sobre el comunismo, en la cual se dirige principalmente a tres sujetos: a “los mexicanos”; a los mexicanos que no ven en la Iglesia católica “un factor importante para la vida y la defensa de la patria”, y a “la suprema autoridad civil”. Ante los cuales llama a la unidad en torno a la lucha en contra del comunismo, considerándolo como un peligro terrible para el país.

En este documento al cual se adhiere plenamente Samuel Ruiz, afirmando que hace suyas las declaraciones del arzobispo, destaca el hecho de la manera en cómo da realce a la actividad de la Iglesia católica en México frente a la defensa que pretende hacer en conjunto con “la suprema autoridad civil” del país, pasando por alto el antiestatismo que caracterizó a la Iglesia católica durante los primeros años de la época posrevolucionaria. Son otros tiempos en los cuales la guerra fría y la Revolución Cubana están presentes como escenario internacional, ante los cuales la Iglesia católica asume una postura de denunciar abiertamente al comunismo como una amenaza a la libertad. Esto debido a que el comunismo ataca los principios cristianos, los cuales son presentados por Darío como “la

fuelle de nuestra civilización y el alma de nuestra nacionalidad”, desconociendo de entrada la existencia de otras opciones religiosas en el país e identificando la nacionalidad del mexicano con el cristianismo.

Lo interesante de esta postura es la manera contradictoria en cómo ve la situación del país, si en un primer momento considera que existe un progreso cultural, artístico, social y económico del mismo, de tal manera que ocupa “un puesto justo, honroso y relevante en el consorcio de las naciones”, gracias en primer lugar a la intervención de Dios, y posteriormente a la “Base de concordia” creada por los principios cristianos.

Por otra parte señala algunos problemas importantes que solo la Iglesia católica puede afrontar, por su posición fuera de la política partidista, constituyéndola en un factor clave para el bienestar de la patria en contra de sus detractores (que los señala como “la infiltración comunista en nuestro territorio”) Entre los problemas que encuentra el arzobispo son: la injusta distribución de la riqueza, el desconocimiento de la dignidad humana en el ámbito laboral, la carencia de una educación cristiana para los niños o jóvenes, el “relajamiento de los vínculos familiares” que provoca una niñez “abandonada, desnutrida y expuesta, juntamente con la juventud, a todas formas de perversión”.

Merece especial atención el tema de la injusticia en la distribución de la riqueza, que a pesar de ser mencionada en primer lugar dentro de los problemas que puede afrontar la Iglesia católica, no constituye la principal preocupación de este documento, y es señalado en un lugar secundario. Esta afirmación se refuerza con el hecho de que la Iglesia católica se ocupará no de las causas de esta situación sino de “remediar con eficacia los daños que han causado” estos problemas, es decir, no cuestiona la existencia de éstos y sus orígenes, simplemente los acepta como algo dado, ante lo cual lo único que se puede hacer es atender la repercusiones sociales.

Otro tema que es de importancia fundamental, es el de la educación, viejo reclamo de la Iglesia católica después de la Constitución del 17, la cual quiere recobrar su gran influencia en este ámbito esencial para su proyecto de sociedad, dentro de una actitud intransigente

integral.⁴² Ante este problema, la Iglesia católica se presenta como la institución encargada de “predicar, difundir y preservar los principios cristianos”, los cuales tienen muchísima importancia, en tanto que constituyen la esencia de la cultura y nacionalidad mexicana. Por lo que señala como un problema y un peligro extremo para el país, el hecho de que no se imparta la educación religiosa en las escuelas públicas.

La educación religiosa y la inculcación de los principios cristianos es de una importancia tal, para enfrentar el peligro del comunismo, que Darío pone como fundamento de “la comunidad nacional” y de “las estructura sociales de nuestra patria” a tales principios. Ante lo cual señala la función que considera que desempeña la religión y la Iglesia católica en México, que se remite fundamentalmente a la conservación del orden social, mismo que permite el progreso señalado más arriba. Función que es seriamente puesta en peligro por el comunismo que ataca tales principios, corriendo el país el riesgo de sufrir la imposición de un sistema de opresión que implicaba la pérdida de la libertad.

Parte del argumento desarrollado en el párrafo anterior, confirma el lugar secundario que tiene el fenómeno de la desigualdad social y de los orígenes de la misma, en los intereses de la Iglesia católica, los cuales hace suyos el obispo Samuel Ruiz. Nos queda la impresión de que existe la intención de establecer un acercamiento de la Iglesia católica con las supremas autoridades civiles, a las cuales por el mismo calificativo de “supremas”, da a entender que no se da cabida a un cuestionamiento de la autoridad y gestión de éstas, ni de su responsabilidad en los problemas que enfrenta el país.

Ligado a este documento encontramos uno producido por el obispo, denominado *Exhortación Pastoral*, el cual se ocupa de manera central en la amenaza del comunismo, dirigido a todos los fieles de la diócesis. La principal diferencia con la postura anterior es que Samuel Ruiz explica la naturaleza del peligro que el comunismo tiene para los

⁴² Blancarte considera que la postura integral intransigente fue la línea de pensamiento dominante dentro de la Iglesia católica durante gran parte del siglo XX. Para el momento que estamos tratando, afirma lo siguiente: La década de los cincuenta presencia entonces la reaparición de la intransigencia católica bajo una forma nostálgica o utópica, pues se pretende restablecer una sociedad cristiana basada en el esquema de lo que supuestamente había sido el ‘antiguo régimen’ novohispano: solidaridad social, corporaciones de trabajadores, contrapeso eclesial del Estado, etc. En realidad, la secularización y la industrialización mexicana hacia ya imposible cualquier tipo de egreso a ese tipo de régimen, lo que no impidió que, como a fines de siglo XX en Europa, la Iglesia tuviera durante esa década uno de sus mayores crecimientos. Véase: Blancarte, *Historia...*, *op. cit.*, p. 24.

católicos. Este se fundamenta en “la negación de Dios” y por lo tanto, la negación de “la Religión, la libertad, la espiritualidad del hombre, el concepto del bien y del mal, la idea misma de la justicia, la noción de conciencia moral...”.

En este documento también a diferencia del presentado por Darío, encontramos que el obispo parte de un hecho importante, al cual le da mucha mayor importancia que el otorgado por el arzobispo, nos referimos a la “situación de injusticia social más aguda que en otras partes”, existente en Chiapas, el cual es un factor importante para que el comunismo tenga tantas posibilidades de surgir en México, pues bajo la promesa de una solución a este problema puede engañar a la gente. Sin embargo condena el comunismo, dado que no merece tal calificativo cuando no existe en éste “autoridad sino despotismo” y que tampoco hay “súbditos sino meros engranajes de una maquinaria estatal”. Un sistema social que desconoce la dimensión espiritual del ser humano, al desconocer la existencia de Dios, rebaja al ser humano a un “animal” y, por lo tanto, los despojaba del merecimiento de ser tratado como un igual por origen divino, más allá de las desigualdades accidentales que produce el orden social.

Este documento es muy importante porque es probablemente el primero en el que el obispo señala la existencia de “una reprobable discriminación racial” y de “nuestros sufridos hijos indígenas”. En este documento Samuel Ruiz establece también la existencia de otros grupos sociales como los campesinos, los patrones, las clases cultas, los seguidores de las doctrinas evangélicas, los que están al servicio de Rusia y los fieles de la diócesis en general.

Si bien el indígena no es una de las preocupaciones centrales de este documento, el hecho de que sea mencionado y reconocido como objeto de discriminación, además de ser “engañado” y “explotado” por los patrones; deja entrever un cierto acercamiento del obispo a la situación de su diócesis, pero sobre todo el surgimiento de este tema que será de interés permanente y esencial en su pensamiento, que se traducirá en una intensa acción pastoral.

Otro importante tema que desarrolla el obispo derivado de la necesidad que ve de una ampliación del conocimiento de la doctrina social de la Iglesia católica por parte de sus feligreses, es el tema de la desigualdad social. Como ya apuntábamos más arriba, el origen de la desigualdad es ubicada en la esfera social, producida cuando los individuos deben

desempeñar diferentes funciones dentro de la vida en sociedad, pero sin llegar jamás a rechazar idea de que la igualdad que proviene de ser objeto de creación divina. En este sentido, las desigualdades sociales en la distribución de bienes son consideradas meros accidentes, producto asimismo de las desigualdades físicas, intelectuales y morales; que se tornan injustas cuando existe un régimen jurídico que “favorezca más a unos que a otros” y por “la maldad de los hombres y la opresión del más fuerte sobre el más débil”, ante este escenario no es posible la existencia de justicia social, lo que reclama la supresión de estos abusos.

En base a esto la Iglesia católica puede condenar la situación social, y Samuel Ruiz la condena a favor de los indígenas y los campesinos de su diócesis, aunque todavía no de manera central, sino concibiendo esta situación de injusticia como producto de un mal sistema jurídico, soslayando la responsabilidad de quienes lo han articulado; y por otra parte, el aducirlo a causas de tipo individual, convirtiéndolo en un problema de carácter personal y nada más.

Lo anterior constituye la base del pensamiento de Samuel Ruiz durante el periodo que llamamos preconiliar, en el cual destacan varias cosas: en primer lugar el indígena no es mencionado en los primeros documentos y son objeto de interés los siguientes temas: el avance del comunismo junto con las sectas protestantes y evangélicas, y. Aduciéndolos a causas meramente impersonales o de responsabilidad individual, sin tomar en cuenta las relaciones sociales de poder y dominación, de manera clara y central. Si bien se menciona a los indígenas, estos son presentados bajo cierta infravaloración al denominarlos como “nuestros sufridos hijos”, objetos de desprecio, engaño y hurto. Lo cual hace pensar que el obispo se encuentra en estas fechas en una postura paternalista, muy propia del imaginario colectivo de la época, quitándoles toda posibilidad de representarse como sujetos para sí. A continuación veremos cómo se va modificando esta visión.

b) La época del Concilio y de Medellín, 1963-1968.

Samuel Ruiz realiza un giro tremendo en su postura pastoral con respecto al sector indígena de la diócesis, desplazando los temas del comunismo y el protestantismo, centrando su atención hacia la situación de los indígenas chiapanecos, que tal como observamos en el

apartado anterior, si bien estaban presentes en el discurso diocesano, no eran la preocupación principal.

A continuación presentamos la lista de los documentos que analizaremos en esta sección:

Cuadro 2. *Discursos analizados para el periodo del Concilio y de Medellín, 1963-1968.*

Núm.	Título de los documentos.	Fechas.
5	La evangelización en América Latina	1968
6	El problema indígena, encrucijada de nuestra sociedad.	1972/04

Este giro se debió a la participación del obispo en el Concilio Vaticano II y en la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín Colombia, entre los años de 1962 y 1968, lo que se reflejaría en su discurso de participación en este último evento, denominado: “La evangelización en América Latina”, de la siguiente manera:

6. Especial situación de los indígenas... Síntomas del Problema. No siempre se reconoce el derecho que tiene el indígena a recibir el mensaje dentro de su propia lengua, ni mucho menos en su propia mentalidad y concepciones peculiares” [.]

El mensaje evangélico se transmite generalmente en traducciones de textos preconciarios: *faltan planeaciones a nivel diocesano y nacional que sena fruto de un profundo conocimiento de las culturas indígenas* y no de una improvisación a ‘Latinoamérica!; no existe una responsabilidad solidaria colectiva y efectiva que se aboque en cada nación a la solución del problema de la integración total del indígena; se ignora por lo general en qué debería consistir tal integración y *se le considera muy comúnmente como un asesinato de sus culturas*. Se cree que la mera multiplicación numérica de personas satisfecerá y resolverá el problema; o bien se cae en el extremo desorientarse hacia una actividad de asistencia benéfica y caritativa, sin un planteamiento de la situación de marginación y subdesarrollo, y *sin una metodología de promoción de parte de ellos y de sus propios valores y culturas*. (159)

En la cita anterior es indudable que existe una especial preocupación por la efectiva evangelización de los indígenas, al señalar que no se respeta el derecho de los indígenas de recibir el *mensaje* dentro de su propia cultura. Dejando ver que esta falta tiene su origen en la manera en cómo es llevada a cabo la organización del proceso de evangelización previo al Concilio, pero no sólo esto, sino también hecha de menos un profundo conocimiento de las culturas, como elementos fundamentales para poder realizar su misión eclesial.

Otra crítica que Samuel Ruiz realiza, va de manera indirecta o implícita en contra del Estado mexicano, pues como veíamos en otra parte, éste siguió una política de integración

como principio básico para el progreso del país. Como puede observarse en la cita, el obispo arremete en contra de esta política señalando su irresponsabilidad para la solución de este “problema”. Advierte que no se sabe en qué “debería consistir” la integración, y que en los hechos, léase el Estado mexicano, lo único que ha provocado es “un asesinato de sus culturas”. Aunque más abajo asume una postura en contra del paternalismo, rechazando la “asistencia”, sin plantear la situación de marginación y subdesarrollo como principales temas a tratar, el obispo Samuel Ruiz no logra establecer una ruptura absoluta con el indigenismo que parece criticar en este discurso. Esto porque nunca rechaza tajantemente el concepto de “integración”, simplemente señala y ataca el concepto que “comúnmente” se maneja, pero nunca lo condena, plenamente en todas sus formas deja la puerta abierta para que exista la posibilidad de una “integración” de los indígenas realizada por la Iglesia diocesana.

Este tipo de integración, tendría como una de sus características, señalada en la misma cita, la de darse a través de una metodología “de promoción de parte de ellos y de sus propios valores y culturas”, es decir, una integración que tome en cuenta a los pueblos indígenas y que no se realice a través de un paternalismo que los condena a ser considerados como objetos. Sin embargo se mantiene la idea de la integración, y por lo tanto, se contradice esta intención.

La siguiente cita nos aclara un poco más la postura que asume el obispo con respecto a los indígenas de la diócesis.

La existencia de vastas zonas indígenas en América Latina es *al mismo tiempo un anti-signo y una esperanza*. Un ‘anti-signo’ porque han pasado varios siglos de cristianismo en nuestro continente y el problema indígena –folclor, a veces explotado innoblemente- no ha sido resuelto: *o se destruye su cultura o se desintegran sus comunidades*; o pierden sus valores culturales o conservan verdaderos valores pero que no se impregnan de espíritu cristiano [...] *porque su sincretismo religioso es acusación de una falta de encarnación* y acentúa la imagen de muchos tienen de una Iglesia que propicia el subdesarrollo y se desinteresa de la promoción humana [...] *Una esperanza que brilla en el horizonte con la posibilidad de un enriquecimiento en el orden cultural y en el orden religioso que sería ejemplo interno de lo que está destinada a ser en esta línea América Latina para el resto del mundo.* (171)

Aquí Samuel Ruiz considera a los indígenas de dos maneras diferentes y quizás hasta podríamos decir que contradictorias, aunque sostenemos que esto es en apariencia, debido precisamente a que por una parte los concibe como un “anti-signo”, es decir como “el

problema indígena” que no ha sido resuelto, posición que cosifica una vez más al indígena; y en segundo lugar, como “una esperanza”, lo que podría calificarse como una postura que contradice la primera.

En la primera forma, Samuel Ruiz señala que el “problema indígena” no se ha resuelto porque solamente se han destruido sus culturas y comunidades, o se han perdido sus valores. Sin embargo lo que constituye el problema central para Samuel Ruiz es que cuando se “conservan los verdaderos valores”, lo que significaría bastante para una persona que estuviese interesada en la supervivencia de estas culturas y sobre todo en que los indígenas sean tomados en cuenta. Pero no están impregnados por “el espíritu cristiano”. Es decir, condena de manera abierta el sincretismo religioso considerándolo como un anti-signo producto de la “falta de encarnación” del cristianismo, y por lo tanto, como un defecto del proceso evangelizador precedente. No sólo esto, también deplora que esta situación sea utilizada como uno de los argumentos que utilizan otros sectores sociales para acusar a la Iglesia católica de ser un factor que propicia la condición de “subdesarrollo” y “promoción humana” de los indígenas, es decir, Samuel Ruiz considera en el fondo que la situación de éstos mejoraría si se apegaran más a los dictados del cristianismo.

Esta afirmación se refuerza con la segunda concepción que mantiene el obispo en esa cita, al denominar al indígena como “esperanza”, dicho lo anterior, es claro que si puede pensar al indígena en estos términos es porque existe la posibilidad de conservar los “verdaderos valores” de los pueblos que habitan en la región, pero sólo dentro del cristianismo. Esta experiencia de inculturación podría enriquecer la cultura y “el orden religioso” de América Latina, como un ejemplo de lo que “debe ser” el destino de esta parte del continente y de todo el mundo, donde el cristianismo tiene que enfrentarse con otras culturas para realizar su proceso de evangelización.

En el discurso, Samuel Ruiz considera valiosa la diferencia cultural siempre y cuando se subordine a la primacía del cristianismo. Samuel Ruiz está pensando en la conservación de la diferencia bajo los criterios del cristianismo, como una experiencia de evangelización que podría ser implementada en otras partes del mundo, es decir, bajo la lógica de la conversión al camino correcto representado por su Iglesia.

Es una aceptación condicionada de la diferencia que coloca a los pueblos indígenas en un marco interpretativo que se acerca mucho al indigenismo moderno, donde también consideran que las culturas indígenas tienen elementos valiosos que deben conservarse, pero que cohabitan con elementos desviados o negativos que deben purificarse. En el caso del indigenismo oficial éstos últimos son aquellos que “impiden el progreso del país”, para el caso del indigenismo diocesano, son aquellos que se desvían de la verdad revelada por Dios, la cual es detentada por la Iglesia católica en Chiapas.

c) El acompañamiento de la diócesis a los pueblos indígenas en sus luchas sociales, 1975-1991.

A pesar de lo anterior, el cambio en la concepción que Samuel Ruiz tuvo con respecto a los indígenas y la manera en cómo éstos son posicionados dentro de la Iglesia católica es muy grande evolucionando a lo largo del tiempo. El “acompañamiento” que realizó la diócesis en las luchas que libraron las organizaciones indígenas campesinas a lo largo de la década de 1970, fue más allá de lo que esta palabra quiere decir. Como vimos en otra parte, uno de los factores fundamentales para la emergencia de una gran actividad organizativa en la región de la diócesis, especialmente en la zona de la Selva Lacandona, fue la misma Iglesia católica. Esto debido a que fue prácticamente la única institución con una fuerte presencia en esa parte del estado, además de la influencia que tuvo entre las comunidades indígenas por el fuerte impulso de la organización de catequistas bajo el mando de don Samuel Ruiz.

Para este periodo, que hemos denominado como el de acompañamiento, realizaremos un análisis de los siguientes documentos de Samuel Ruiz y de los obispos de la región pastoral de Pacífico-Sur:

Cuadro 3. Discursos analizados para el periodo del acompañamiento de la diócesis a los pueblos indígenas en sus luchas sociales, 1975-1991.

Núm.	Título de los documentos.	Fechas.
7	Mensaje de Navidad.	1979/12/25
8	Carta Pastoral. Sobre la situación del pueblo que lucha por la justicia.	1985/10/17
9	Mensaje Pascual.	1987

El primer documento es producido por los obispos de la región pastoral del Pacífico-Sur,⁴³ la cual comprende al estado de Oaxaca casi en su totalidad y de Chiapas. Lo retomamos porque nos parece que no se aleja de la postura que Samuel Ruiz enarbola en este periodo y nos muestra a la vez que la postura que estaba definiendo, era también producto de un importante proceso al interior de la jerarquía de la Iglesia católica en nuestro país y a lo largo de América Latina. Otra de las ventajas que tiene este documento es que da cuenta de la opción preferencial por los pobres, tema central durante Medellín y que marcará profundamente la postura de don Samuel Ruiz en lo sucesivo con respecto a los indígenas de su diócesis. Encontramos en este documento un planteamiento claro de lo que significa esta opción para los obispos, el cual es uno de los principios que permite a Samuel Ruiz una ruptura tajante con el pensamiento preconiliar, simbolizado en los hechos por el Congreso Indígena del 74 y en una declaración abierta a favor de esta opción a partir del 75, pero que la ubicamos de manera más clara en el discurso a analizar.

Este mensaje de navidad está dirigido en primer lugar al pueblo de Dios, sin embargo los obispos enfatizan que su mensaje privilegia a “los trabajadores del campo y a los pobres en general”, dentro de los cuales coloca también a los indígenas. Sin embargo no deja de lado a otros grupos sociales como a “los conductores de lo político y religioso, y en general a todos”.

La primacía de los pobres, que identifican con los indígenas y los campesinos, se debe precisamente a la preocupación que tienen los obispos por las “circunstancias históricas muy dramáticas” (2) que están padeciendo estos grupos, y ante los cuales, estos sacerdotes quieren expresar un motivo de esperanza para esta gente, dándoles un “mensaje de alegría”, para anunciarles la Buena Nueva, que consiste en la salvación de la situación de pecado en la que vive el pueblo.

Esta situación de pecado es considerada como aquella donde priman la “injusticia y pobreza”, la cual es condenada por los obispos como contraria a Dios, debido a que éste

⁴³ Los cuales incluyeron a: Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca. Jesús Clemente Alba Palacios, obispo auxiliar de Oaxaca. Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de Las Casas. Arturo Lona Reyes, obispo de Tehuantepec. Juvenal Porcado Uribe, obispo de Tapachula. Felipe Aguirre Franco, obispo auxiliar de Tuxtla Gutiérrez. Braulio Sánchez Fuentes, obispo de la prelatura Mixepolitana. Hermenegildo Ramírez Sánchez, obispo de la prelatura de Huautla de Jiménez. José de Jesús Castillo Rentaría, obispo de Tuxtepec.

irrumpió en la historia “haciéndose hombre” para transformar esta situación, anunciando y estableciendo el proyecto del Reino de Dios, por el cual todo cristiano debe luchar. En este marco los obispos aluden a la responsabilidad de los pobres, entre los que se encuentran los indígenas, para poder superar esta situación de pecado, por lo que los llaman a la actividad y con ello a conformarse en sujetos para sí, misma que irrumpen en la esfera social y política, con la intención de transformar el orden social.

Esto se considera muy necesario debido a que en este discurso los jerarcas tienen una concepción sobre el origen de la pobreza, que contrasta totalmente con la mostrada por Samuel Ruiz en su primer periodo como obispo, donde se adhiere a la postura del arzobispo primado de México. Atendemos a la siguiente cita para mostrar dicho cambio:

En otra ocasión dimos a conocer los mecanismo que causan pecaminosamente la pobreza (39); hoy recordamos, como lo hizo la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que esa pobreza no es casual, sino que es el resultado de las estructuras económicas, sociales y políticas en las que vivimos, estructuras que están impregnadas de un materialismo brutal que hace ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres.... (9)

Lo cual marca asimismo un importantísimo cambio en la acción pastoral de la diócesis, pues ya no se promueve una acción de tipo “moralista, intimista, individualista” e impulsada por una “ideología liberal” que acusa al mismo individuo de su pobreza, soslayando el papel central que juegan las estructuras sociales en la conservación y promoción de esa situación de pecado. En este caso, los obispos están desenmascarando un mecanismo ideológico que oculta al sistema, atribuyendo toda la responsabilidad a un individualismo extremo. Son estas “las verdaderas causas” (10) ante las cuales debe responder la evangelización.

Los obispos consideran que deben dirigir sus esfuerzos hacia una “evangelización integral”, que debe apostar por “suprimir las causas de la pobreza y no sólo los efectos de esas causas” (11), contrario a lo suscribía Samuel Ruiz en uno de los documentos analizados más arriba. Este es uno de los principios básicos de la opción preferencial por los pobres, ante la cual los obispos de la región pacífico-sur, considera que “no podemos escoger entre optar o no por el pobre”, pues concluyen que “es una exigencia evangélicamente ineludible.”(12)

Sin embargo, los obispos consideran que los pobres (incluyendo a los indígenas), no deben ser mitificados ni sacralizados, puesto que sostienen que “el pobre es *sujeto histórico* responsable” al cual “si lo angelizamos, le disminuimos en su dimensión social.” (12-13) Esto es importantísimo porque en este documento no se tiene una visión de los indígenas como agentes pasivos que reciben la acción evangelizadora de la Iglesia católica para salvarlos de su situación de pecado, sino que los incitan a asumir su responsabilidad, y considerarse a sí mismos como sujetos. Encontramos aquí un importante fenómeno discursivo, en tanto que podemos afirmar que este es un ejemplo claro de la manera en como este discurso religioso interpela al indígena para que se constituya en un sujeto histórico y por lo tanto contribuye a su formación en la realidad social.

Estamos ante la emergencia de un sujeto en el discurso, al cual se le señalan varias tareas: “El pobre, personal y comunitariamente debe cuestionarse, para convertirse y asumir en conciencia su responsabilidad y dar los pasos más integrales, necesarios para el cambio de las estructuras sociales, políticas y económicas injustas.”(13) Es decir se le asigna la tarea de transformar de la sociedad, cuyo primer paso consiste en poner en duda su propia persona, con lo cual abre un espacio para la creación de algo nuevo en su fuero interno de una nueva auto-identidad; pero también abre nuevas posibilidades a un nivel mayor: el de la comunidad, es decir, se desata una puesta en duda de las relaciones sociales, a la par que se le da al pobre la capacidad de responder, es decir de ser responsable ante su situación. Puede utilizar la palabra para construir una nueva realidad a partir de la que se cuestiona, suponiendo la toma de conciencia, es decir, percibir que la situación en la que se vive se realiza un ocultamiento de “las verdaderas causas” de su malestar, y planteando alternativas que le ayuden a mejorar su condición. Hablamos de un sujeto social, que busca cambiar las estructuras sociales que lo condicionan.

Podría decirse que los indígenas en tanto que pobres, son considerados en este sentido como muy importantes para el plan de salvación universal prometido por Dios, pero ¿a qué se debe esta situación de privilegio que tienen, en tanto que pobres? Quizás con el análisis del documento número 9 podamos responder a esta interrogante.

Una vez más se asigna a la Iglesia católica la misión de evangelización, que no es otra cosa que anunciar y realizar el Reino de Dios en el mundo. Sin embargo, se reconoce que esta misión “no es obra terminada” (3), por lo que debe continuarse con este proceso, tratando de no producir una simple superposición entre culturas, como lo fue en el caso que se dio en América Latina, todavía después de quinientos años. Pero señala algo importante en cuanto al interlocutor privilegiado que Jesús eligió para su mensaje:

La Palabra de Salvación fue dirigida a todos, pero no podemos olvidar que fue dirigida a partir de los empobrecidos, de los despreciados, de los “pobres de Yahvé”; la Iglesia, por tanto, tiene el reto de ser universal, optando por los pobres no puede excluir a los demás, para ser una “como el Padre y el Hijo son uno”, construyendo la fraternidad. (4)

Se nos recuerda que Dios decidió hacerse hombre entre los pobres, y con ello se asume que su mensaje tiene como principal motivo el forjar una transformación de la vida de estos seres, redimiéndolos del pecado, que no es otra cosa que la muerte, causada por la pobreza y la injusticia, con todos sus derivados. Por lo que se exige el compromiso “de transformación de las estructuras injustas de la sociedad” (4) como parte de la construcción del Reino de Dios que “iniciándose en la historia, se consuma *fuera del tiempo*.” (5)

El reino que anuncia la Iglesia se considera como un lugar donde quedan superadas las luchas de unos contra otros, donde la paz se establece a través de nuevas relaciones sociales, cuya base es el hombre nuevo, donde las estructuras se humanicen y los bienes se compartan en lugar de acumularse. (7) Sin embargo, lo que el obispo encuentra es un mundo totalmente diferente a éste: acusa en lo económico de “despojo de tierras, rezago administrativo de los proceso agrarios y las represiones sangrientas”; en lo político, denuncia la corrupción que penetra “las estructuras de poder” lo cual hace que no se castiguen delitos, se permita el latrocinio y el encarcelamiento injustificado. Lo que obliga al pueblo a organizarse para demandar justicia, lo cual es respondido con “agresiones y represiones, los encarcelamientos arbitrarios y las desapariciones o asesinatos aun colectivos” (5). Además de permitir las expulsiones de individuos y familias, coartando su libertad.

Es en este rubro donde el último de los documentos propuestos para el análisis hace mayor énfasis, puesto que allí se denuncia la “necesidad de una actitud justa en la aplicación e

interpretación de las leyes, la cual exige en muchas ocasiones a las autoridades una ruptura y distanciamiento de los intereses personales y de grupo [a pesar de las hostilidades que los intereses particulares manifiestan por no ser favorecidos por la aplicación de las leyes] es aún más necesario que las autoridades mantengan una independencia honesta en el servicio consecuente al pueblo.” (4) Considera que si las autoridades ceden a los intereses de los grupos de poder, lo único que están propiciando es la pérdida de la paz y la justicia a largo plazo, poniendo con esto en peligro el futuro.

En lo cultural, el obispo denuncia a los medios de comunicación masiva por ocultar o tergiversar la información, además de propagar la calumnia. Recordemos que en estos años, la diócesis sufrió una fuerte presión por parte de los terratenientes y ganaderos de la región. Además de que se padece una fuerte discriminación racial y sobre la mujer. En lo religioso acusa a las sectas de disfrazar “su egoísmo como ‘defensa’ de la llamada civilización cristiana, causando el escándalo de dividir a los cristianos y debilitar los esfuerzos en la construcción del Reino de Dios.” (6)

En fin, considera que “los niveles de explotación que aún se dan, muestran una sociedad despiadada, deshumanizada y deshumanizadora que es capaz de manipular ideas cristianas y utilizarlas como parte del sostén ideológico para justificar intenciones no justificables de dominación y opresión.” (6) Es de esta manera en cómo Samuel Ruiz mira a la sociedad de su tiempo y ante la cual opone la opción preferencial por los pobres, en tanto que mira en ellos las actitudes básicas para la evangelización, de la solidaridad, el servicio, el desprendimiento de los bienes materiales.

Consideramos que en esta etapa de la vida de la diócesis y del propio Samuel Ruiz, se mira al indígena como pobre, incluyéndolo de esta manera dentro del proyecto de Salvación que viene a anunciar la Iglesia, y como fundamento del mismo, en tanto que es el interlocutor privilegiado de Dios, a partir del cual puede lograrse este cometido. El indígena es considerado en muy alta estima, es interpelado como un sujeto histórico, cuya misión trasciende el mundo social actual, pero que comienza en el mismo: su tarea es la de transformar la situación de pecado en la cual vive, no sólo para salvarse a sí mismo, sino también a los ricos y poderosos, en una actitud universal, católica. Se le invita a poner en

duda su propia identidad y al mismo tiempo las relaciones sociales que lo condicionan a vivir en pecado; se establece pues una visión del indígena como sujeto responsable de su propia historia, y quizás sin exagerar, como el sujeto de la historia misma.

d) La represión de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1992 a 1993.

Durante el año de 1993 se realizó una fuerte campaña en contra del obispo Samuel Ruiz, tanto a nivel local como nacional, como vimos en otra parte, esto se debía a que las altas esferas del poder político del país deseaban deponer al obispo, quizás porque sabían que podría ser un factor que estorbaría la guerra que se avecinaba, dado el conocimiento que tenía el gobierno federal de la existencia del EZLN en la región de la diócesis. Las maniobras que desarrolló el gobierno de Salinas, tendrían como resultado la disposición del nuncio Girolamo Prigione para realizar este objetivo, es en este marco en el cual se inscriben los discursos que presentamos a continuación como los más relevantes en estos años.

Cuadro 4. Discursos analizados para el periodo de la represión de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1992-1993.

Núm.	Título de los documentos.	Fechas.
10	Homilia con motivo de los 500 años de evangelización en el continente.	1992/10/12
11	Carta Pastoral. En esta hora de gracia.	1993
12	HERMANOS Y HERMANAS.	1993/12/31

Antes de iniciar nuestro análisis, debemos realizar algunas consideraciones sobre el contexto específico de cada uno de ellos. El primer documento de la lista se realiza precisamente cuando se conmemoran los 500 años de la conquista de lo que hoy es América, por lo que la diócesis no puede dejar de pronunciarse al respecto; por esto lo consideramos un importantísimo documento para los fines que perseguimos. El segundo de los discursos es una respuesta a los ataques que está sufriendo la diócesis, documento que es presentado al Papa Juan Pablo II en su tercera visita a México, en Yucatán; esto con la intención por parte de Samuel Ruiz de presentar una versión de primera mano, frente a las

acusaciones que argüía Girolamo Prigione en su contra, para tratar de removerlo de la diócesis lo más pronto posible. El tercer documento tiene la significación derivada del tiempo en el que es escrito, exactamente un día antes de que el EZLN surgiera a la luz pública, con la declaración de guerra al Ejército mexicano, veremos pues la postura que asume el obispo al respecto, dado su conocimiento previo del asunto. Debemos citar la fuerte campaña previa en contra del uso de la violencia para la consecución de la transformación social que tanto se reclamaba, por cuenta del propio Ruiz.

El primer documento presenta una visión de los indígenas que contrasta con la apuntada en el periodo del Concilio y Medellínla ubicamos en una continuación de la que presentamos en el apartado anterior. Aquí el obispo vuelve a identificar al indígena con el pobre, y hace de éste el lugar donde esta presente Dios, desde donde éste habla a todos. Lo cual verifica una continuidad en tanto destaca la centralidad del indígena en el plan salvador de Dios, que pasa por la transformación de la sociedad misma.

Repite la consideración del origen de la pobreza como algo estructural en la sociedad, pero se añade el hecho de que todo esto es una forma de violencia que niega el derecho a desarrollar todas las potencialidades del ser humano, y con ello atenta en contra del bien de la humanidad. Esta consideración es muy importante puesto que será esgrimida como una de las explicaciones que el obispo dará al surgimiento del movimiento armado posteriormente.

Por otra parte, destaca la figura de Fray Bartolomé de Las Casas y por lo tanto lo señala como el inicio de la relación que debe prevalecer entre la Iglesia católica y el mundo indígena. Samuel Ruiz lo ubica como un personaje que “supo entender que la explotación colonial” que sufrió el indio era muy similar a la pasión de Cristo, y que por lo tanto, debía ser condenada de manera abierta, reforzando con esto la postura que enarbola Samuel Ruiz.

Muestra a un Las Casas que defiende las diferencias culturales y la dignidad humana del indio, hasta llegar a afirmar su superioridad frente a los españoles, rechazando las justificaciones que todavía hoy se dan para “el aplastamiento del pobre”, las cuales se sustentan en una representación del indio y del indígena actual, de la siguiente manera: “son gente que no entiende, son como niños, son salvajes y agresivos, son flojos e

improductivos...” (6). Fue un religioso que desenmascaró “las argucias y las mentiras que se esgrimían como legitimación para el sometimiento”, a partir de la denuncia de “las causas profundas” (5) de la colonización, que corre paralela a la presentada por Samuel Ruiz en la sociedad actual, esto es el afán del oro, de la acumulación de riquezas, como el factor lo que mueve la instauración de un orden social injusto. La lucha de Fray Bartolomé es interpretada como la implementación de una “evangelización libre y pacífica del indio” (6), lo cual es apropiado por el mismo Samuel Ruiz, puesto que en este texto intenta presentarse como un restaurador de un encuentro y diálogo que fue roto hace 500 años, con los pueblos indígenas.

Samuel Ruiz señala la importancia de este reencuentro con el mundo indígena al destacar que lo que “está en juego [es] el mismo modelo de ‘ser humano’ requerido para una sociedad alternativa” (7), el cual debe surgir de las mismas culturas y pueblos latinoamericanos y no traídos desde el extranjero. Esto que es el fundamento para un proyecto de transformación social que apunta hacia la construcción del Reino de Dios, debe buscarse precisamente entre los que conforman el pueblo pobre de Dios, esto es entre los campesinos y principalmente entre los indígenas.

Es por ello que plantea con urgencia la suplica a los indígenas y campesinos de que “no pierdan su identidad”, dado de que “esta es la base de la cual está asomando en todo el Continente” una “Iglesia Autóctona encarnada en la cultura”, la cual es producto de un “verdadero encuentro y diálogo”, entre las religiones de las culturas aborígenes y la religión cristiana, lo que es asimismo un importante paso para la construcción de una “verdadera Comunidad Fraterna”.

Es decir, la solución a la situación de injusticia y pobreza que caracterizan a la sociedad mexicana y latinoamericana, pasa necesariamente por el rescate de valores que poseen los pueblos indígenas, porque ellos son la materia con la cual se constituye una forma de ser hombre diferente, y por lo tanto, es la posibilidad para la conformación de una nueva sociedad, que realice el plan divino que anuncia la evangelización, a través de la conformación de una Iglesia Autóctona, que es la culminación del proceso que inició Las Casas y finalmente se está cumpliendo. Nos parece que en este hilo argumentativo, Samuel

Ruiz sigue considerando la importancia del indígena en este proceso y le da dimensiones continentales, sin embargo esto sigue dándose al interior de la Iglesia cristiana y es visto por el obispo como una oportunidad de “enriquecimiento para toda la Iglesia Universal”, es decir, continúa permanente la idea de dirigir a las culturas indígenas al interior de la cristiana.

En el segundo documento que analizaremos, refuerza la última idea que cierra el párrafo anterior, esto debido a que considera urgente la formación de una Iglesia Autóctona como producto de “una pastoral indígena (en manos de responsables de las propias comunidades)”, frente a una tradicional “pastoral indigenista” (22), en el sentido de que esto permite que “con la fuerza del Evangelio transforme y *libere* su cultura” indígena.

Sin embargo este arraigo del cristianismo, que se presenta como benéfico para las culturas indígenas, es producto de algunos principios que definieron a la acción pastoral de la diócesis, entre los que menciona: “la encarnación”, “la liberación” y el “servicio al mundo” (24). Aquí nos permitiremos concentrarnos en la primera característica, pues afirma que la Iglesia

...sólo puede ser verdaderamente católica en la medida en que se haga ‘toda para todos’ y sea capaz de anunciar la salvación desde el fondo mismo de la humanidad, como existe en sus formas concretas –las culturas– dinamizándolas, *purificándolas*, iluminándolas y contextualizando en el horizonte de la fe los dones dados por Dios a los hombres, en vistas a la construcción del Reino que, haciéndose en la historia, se encamina ansiosamente a la realización del proyecto divino....
(24) Las cursivas son nuestras.

Como podemos observar en la cita anterior, Samuel Ruiz presupone la existencia de la salvación en todas las culturas del planeta, afirmando que son formas concretas de ésta, haciendo con esto depender a todas de una misma esencia, de una misma verdad, que es la contenida por el cristianismo. Sin embargo para poder llegar a esta esencia es necesario deshacerse de la forma, por lo que sugiere que todas las culturas deben de ser sometidas a una “purificación”, a una “contextualización en el horizonte de la fe”, para que pueda descubrirse la verdad y la unidad que las relaciona a todas, lo cual permitirá la realización del proyecto divino. Esta visión vuelve a mostrar la firme intención de don Samuel Ruiz de inculturar a los pueblos evangelizados, absorbiendo sus culturas, incorporándolas en la medida en que no cuestionen la centralidad de la verdad que se presupone existente en

ellas, la verdad que fue revelada dentro de una cultura particular que se pretende universal, lo único que se debe hacer es aceptar la hegemonía de dicha verdad en la cultura propia, y entrar a formar parte de la Iglesia católica, dejando fuera lo que es impuro.

Esto dibuja nuevamente a los indígenas no como sujetos por su propia cultura, sino en dependencia siempre de un Sujeto que los interpela desde otra cultura, que les otorga esa categoría siempre y cuando lo acepten como el centro de sus vidas, es un precio muy elevado que deben pagar, una vez más la negación de una parte de lo que les es propio, porque es juzgado desde afuera como impuro.

En el último documento que analizaremos en esta sección, damos cuenta de la importancia que tiene en tanto constituye una advertencia a las autoridades mexicanas sobre lo que se avecinaba: el surgimiento del EZLN. En un primer momento el obispo de San Cristóbal de Las Casas da cuenta de las polarizaciones que amenazan la estabilidad del país, tras la irracionalidad que representa la edificación de “nuevos muros de incomprensión entre los grupos étnicos y religiosos” que producen diferencias entre: “la riqueza y la pobreza del mundo, entre las necesidades urgentes y el respeto a las generaciones futuras” (1), citando de esta manera las palabras del Papa Juan Pablo II, en su discurso de llegada a tierras mexicanas, en agosto de 1993.

Señala como origen nuevamente de esas polarizaciones al motor principal del sistema económico vigente, al afán de lucro, donde el hombre es ignorado en su dignidad y se le ve como una simple pieza de la maquina productiva, sometido a las variantes de la ley de la oferta y la demanda. Son pues los que ocupan el “piso bajo de este sistema social” (2), quienes “roen de con impotencia su miseria” en medio de la frustración y la angustia, los cuales han sido “violentamente aplastado al unirse legítimamente para sus reclamos sociales, están cargando nubes que presagian tempestades.” Es claro que con estas palabras el obispo señala al gobierno mexicano lo que se encuentra gestando en la Selva Lacandona y al mismo tiempo constituye una clara acusación de la responsabilidad del gobierno mexicano por permitir esta situación en lo político y en lo económico.

Es indudable que en este documento se habla principalmente de los indígenas, a los que considera pobres entre los pobres, a los cuales justifica en cierta medida el hecho de que se

enfrenten a un sistema económico que no los toma en cuenta en su dignidad humana y en sus necesidades, y por otra frente a un sistema político cuya respuesta a sus demandas es la represión violenta. Sin embargo, apela a lo siguiente:

‘La noble lucha por la justicia nunca (nos) debe llevar al enfrentamiento, sino que’ inspirados ‘en los principios evangélicos de colaboración y diálogo’ debemos de excluir ‘toda forma de violencia; pues [sic] la violencia y el odio son perniciosas semillas incapaces de producir algo que no sea odio y violencia’ (Disc. Izamal no. 10). (2)

Es decir, realiza una fuerte crítica al EZLN pues le señala que no es por medio de la violencia como se conseguirá resolver los problemas a que enfrentan, por ello solamente genera más violencia y odio. En este sentido, no desconoce de ninguna manera que sean los indígenas quienes integren la organización político militar, puesto que habla de “la noble lucha por la justicia”, la cual es vista por don Samuel Ruiz como encabezada por los pobres entre los pobres, esto es por los indígenas, sin embargo esto no le impide realizar un fuerte crítica a su accionar. Esto también nos permite darnos cuenta del grado de independencia que habían logrado obtener algunos sectores de los pueblos indígenas, más allá de la conformación de la dirigencia, con respecto a la guía de la diócesis, por lo que podríamos presumir la total conformación del sujeto social, que menciona en sus documentos el obispo, aunque fuera de los cauces del cristianismo.

e) La intermediación del conflicto, 1994-1999.

Esta etapa está marcada por el conflicto desatado entre el gobierno federal y el EZLN, en la región que cubre la diócesis, la cual se ve en la necesidad de intervenir para evitar el crecimiento del conflicto a proporciones más sangrientas, pero sobre todo por la presión de la sociedad civil mexicana que reclama al gobierno de Salinas el cese al fuego indiscriminado en contra de los rebeldes, y el establecimiento de negociaciones a partir del doceavo día de hostilidades.

Salinas responde con un cese al fuego unilateral y la designación de Manuel Camacho Solís, canciller en ese momento, el cual inicia las negociaciones con la dirigencia del EZLN. En tanto el gobierno y los zapatistas, piden la intermediación del obispo Samuel Ruiz García, con lo que se funda la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), encabezada por el religioso. Todos estos pasos constituyeron un importante paso para lo

que pretendía ser la solución del conflicto, el cual hasta el día de hoy sigue latente en la región, sin visos de ser resuelto de manera pronta.

Los discursos que se analizarán en este apartado aparecen en la siguiente lista y comprenden el periodo de intermediación que desempeña el obispo del 1 de enero de 1994 hasta el 7 de junio de 1998, cuando declara formalmente disuelta la CONAI, aunque nosotros llevamos este periodo hasta el año de 1999 cuando el obispo presenta su renuncia a finales de ese año.

Cuadro 5. Discursos analizados para el periodo de la intermediación del conflicto, 1994-1999.

Núm.	Título de los documentos.	Fechas.
13	Declaración de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas sobre la Situación en Chiapas.	1994/01/12
14	Estimados hermanos y hermanas en Cristo Jesús.	1994/02/24
15	Carta Pastoral. Para que la justicia y la paz se encuentren.	1996/08/24
16	Carta Pastoral. Del dolor a la esperanza.	1998/12/24

En los primeros dos documento que citamos, el obispo de San Cristóbal de Las Casas hace un deslinde de las acusaciones a las cuales le han sometido porque se le considera como el principal provocador del surgimiento del movimiento guerrillero. Es en el primer texto donde Samuel Ruiz realiza una comparación con las acusaciones que recibió Fray Bartolomé de Las Casas, cuando defendió a los indios, a los más pobres; por lo que justifica de la misma manera su labor en la zona, afirmando que lo único que se buscaba era ayudar a este sector social y denunciar a los causantes de sus problemas.

Y que aunque explica este movimiento armado como una reacción a la situación en que viven los indígenas, a la que “han sido llevados” por ver cerrados todos “los recursos legales” (2), de ninguna manera considera que este camino sea una solución viable para la situación, esto porque “la violencia obstruye el camino de las soluciones verdaderas”, es claro Samuel Ruiz al señalar que considera que los indígenas han optado por un camino “equivocado”, puesto que no ataca “la verdadera raíz de los problemas, PORQUE NECESITAMOS UNA PAZ CON JUSTICIA” (2).

La consecución de la paz a partir del establecimiento de una situación social de justicia, será uno de los temas más recurrentes en los discursos de don Samuel Ruiz durante este periodo, pues desde su punto de vista, es la falta de justicia, causada por la ineficacia y desprecio de los indígenas por parte de “los funcionarios y caciques”, lo que ha llevado a que los indígenas consideren que la situación no tiene salida, por lo que una vez más lanza una grave acusación al gobierno mexicano en su responsabilidad en el surgimiento del movimiento armado.

Ya en el segundo texto, don Samuel Ruiz realiza un reconocimiento de la voluntad de diálogo del presidente Salinas por solucionar el conflicto a través de la negociación con el EZLN, contemplando a este proceso de una manera confiada y prometedora. Sin embargo lo que llama la atención en este discurso es la referencia que hace el obispo a la figura de Juan Diego, como símbolo de los indígenas de México, pues pide “al Señor de la historia que refuerce nuestra responsabilidad y que la Virgen de Guadalupe nos ayude a escuchar el mensaje que al Juan Diego de hoy le ha confiado” (3). Es decir, vuelve a interpretar al indígena a partir del horizonte cristiano y por otra parte a señalar al resto del país la importancia central de éste en la constitución misma de la nacionalidad mexicana, a partir de la alusión al guadalupanismo. En estas dimensiones pone Samuel Ruiz al surgimiento del EZLN, reconociéndole plenamente su carácter indígena.

En el tercer documento Samuel Ruiz hace expresa su preocupación por la situación que se está viviendo en Chiapas en la que la insensibilidad de las instancias de impartición de justicia no responden de manera adecuada a las “justas demandas” que les plantea, lo que esta “generando tensión y frustración”, hasta el punto de querer hacerse justicia por propia mano. Señala además que

En los últimos meses hemos visto y escuchado cómo este rencor ha provocado gran cantidad de muertos, heridos, desplazados, y sobre todo, destrucción de la armonía comunitaria en muchas comunidades campesinas e indígenas. Esta violencia se hace más grave cuando existen personas de las instituciones oficiales que la alientan y en ocasiones, incluso, les facilitan el acceso a los medios para ejercerla. (5)

En la cita podemos observar dos cosas, en primer lugar que existe una suposición de la manera en cómo viven los indígenas para Samuel Ruiz, en la cual piensa que éstos conforman comunidades armónicas, que han sufrido la ruptura provocada por la violencia,

venta principalmente desde fuera, desconociendo las pugnas internas en la cuales estas comunidades también han estado inmersas a lo largo de la historia, especialmente de la reciente, lo cual también hace caso omiso de las diferenciaciones sociales que se han dado al interior de las comunidades indígenas de la región. Lo cual habla de una idealización de las comunidades indígenas que señala claramente el partido que Samuel Ruiz asume, también de manera pública.

En segundo lugar, ligado con lo dicho hasta aquí, encontramos nuevamente la acusación que se levanta en contra del gobierno mexicano, bajo el nombre de “las instituciones oficiales”, lo cual parece una constante en el discurso de don Samuel Ruiz, especialmente a partir del surgimiento del EZLN, no tomando en cuenta a otros actores, como por ejemplo a los miembros de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), los cuales comparten el control del movimiento, junto con la élite indígena, proveniente de la organización de catequista de la misma diócesis.

Otro aspecto importante de esta carta pastoral, es la manera en cómo explica la situación que ha provocado la guerra en el país, enriqueciéndola con algunos elementos que no aparecen en documentos anteriores, aunque sigue condenando el camino de la violencia como una vía para solucionar los problemas. Samuel Ruiz explica el surgimiento de la dominación de la siguiente manera:

La Verdad que emana de Dios y que ilumina la conciencia del ser humano, convirtiéndola en conciencia recta, regula su libertad. Pero en un proceso de distorsión de su conciencia, por efecto de la mentira, el ser humano ha manipulado la verdad, desde ese momento ya no vive en la justicia que responde a la verdad, sino en la injusticia, que se funda en una *distorsión* de la verdad. En estas condiciones el hombre pierde la propia libertad y empieza a *crear un mundo falso*, que sólo está en su mente y en su corazón *pervertidos*, mundo en el que los demás hermanos quedan *sometidos* a los caprichos y a las arbitrariedades de quien ha perdido la conciencia objetiva de la perdida la *conciencia objetiva* de la propia humanidad y la de sus semejantes. (21) Las cursivas son nuestras.

Es importantísimo lo que apunta el obispo en la cita de arriba, dado que está explicando la situación de la injusticia de una manera más novedosa, la cual se acerca mucho a la discusión que elaboramos en otra parte sobre el papel de la ideología en las sociedades contemporáneas. Sin embargo en este caso Samuel Ruiz presupone la existencia de una verdad, acercándose de manera sorprendente a los supuestos marxistas, pero desde un horizonte religioso. Al igual que Marx, presupone la existencia de una distorsión de lo real,

a partir de la cual se crea una falsa realidad, dentro de una falsa conciencia, esto pude juzgarse porque existe la Verdad, con mayúscula para Ruiz, pues ésta es dada por la revelación divina que, a la larga, provoca la pérdida de la libertad, pues no se vive de acuerdo con la verdad, sino en una desviación, lo que lleva al sojuzgamiento.

Pero no solamente contempla la dimensión ideológica, sino como lo hemos venido estableciendo hasta este momento en repetidas ocasiones, se presenta de manera central la dimensión utópica dentro de sus discursos, y una de ellas es mostrada bajo la figura de la conversión, ante esto dice el obispo Ruiz.

No es posible lograr una *Nueva Sociedad* sin una *nueva mentalidad personal y colectiva*. Al mismo tiempo, no es posible lograr una nueva mentalidad si no nos proyectamos en la construcción de una nueva Sociedad. Existe una relación reciprocamente condicionante, que es el resultado de la dinámica de la vida. Este es un movimiento, fruto de la actividad y voluntad humana, que se proyectará hacia la vida en la medida en que existan las actitudes personales y grupales de libertad, amor, justicia y verdad. Esto es posible sólo si la persona humana se mantiene en una actitud de apertura hacia la novedad de cada uno de sus semejantes. En términos evangélicos a esta apertura y giro se le llama conversión: *'el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; conviértanse y crean en la Buena Nueva'*.

Es inconfundible el elemento utópico en tanto que la conversión permite la apertura hacia lo nuevo, en este caso hacia un orden social diferente en nombre del advenimiento del Reino de Dios, al mismo tiempo reclama la apertura personal y colectiva, que se ve manifestada en la actividad y la voluntad, es decir, en la constitución de un sujeto social, que busque intervenir políticamente en lo dado para dirigirlo hacia lo que aún no es. Destaca la mentalidad en este proceso, es decir, la dimensión simbólica como fundamento de este cambio, donde se pone en acción la dimensión utópica del discurso de Samuel Ruiz.

Sólo resta dar cuenta del cuarto documento propuesto aquí para analizar en este periodo. La carta pastoral tiene como uno de los componentes que más llaman la atención la referencia que hace a la "Masacre de Acteal", que es achacado a "la falta de avance en orden a la resolución al conflicto", lo que significó la agudización del mismo. Nuevamente acusa al gobierno de ser el responsable de la parálisis del diálogo y de intentar ocultar los problemas y de posponer las soluciones a éstos, faltando el respeto a los acuerdos de paz firmados en San Andrés, permitiendo la multiplicación de grupos paramilitares, reduciendo el significado del conflicto a una problemática local y conservando la presencia militar en la región.

Es en este contexto en el cual se avecina y se explica la próxima renuncia del obispo a la CONAI, y con ello a su mediación en el conflicto, en el cual jugó un importante papel, pero al mismo tiempo siendo parcial a favor de los indígenas, en tanto continúa como el obispo de San Cristóbal de Las Casas y mantiene su opción preferencial hacia los pobres.

f) La renuncia a la diócesis, 2000-2006.

El 25 de enero de 2000, Samuel Ruiz García deja de ser el obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y es sustituido por Felipe Arizmendi, tras cumplir sus 75 años de edad, lo cual le impone el derecho canónico la obligación de presentar su renuncia al Papa, por motivos de edad, cabe destacar que la renuncia enviada a Juan Pablo II es aceptada de manera inmediata, lo que habla de la tendencia conservadora que prima en el Vaticano, pero al mismo tiempo de la importancia que había alcanzado el obispo guanajuatense en el plano nacional e internacional.

Es en este contexto en el que se escribe el último de los discursos que analizaremos en este trabajo, vemos el título del mismo en el siguiente cuadro.

Cuadro 6. Discursos analizados para el periodo de la renuncia a la diócesis, 2000-2004.

Núm.	Título de los documentos.	Fechas.
17	Una Nueva Hora de Gracia.	2004/01/25

El tema central que se toca en este documento, que hace una referencia explícita a la carta pastoral que Samuel Ruiz escribiría más de diez años atrás y que entregaría al obispo de Roma como parte de la defensa de la labor realizada en su diócesis, es el de la globalización y el sistema económico neoliberal que lo acompaña.

Samuel Ruiz considera que el proceso de globalización tiene dos dimensiones, una es la que se centra en la extensión de las posibilidades de dominio y explotación a nivel planetario de un movimiento homogenizador del capitalismo de corte neoliberal. Lo cual esta agudizando “la desigualdad económica” y profundizando “la injusticia” (3). Pero por otra parte Samuel Ruiz se muestra muy optimista al considerar una segunda dimensión del proceso de globalización que es interpretado por el obispo emérito como parte de los signos

claros de la decadencia de la globalización neoliberal, esto es “el auge de una oposición conjunta” (4), al orden social y económico que genera ésta.

El obispo emérito considera que otro mundo es posible y urgente, de esta manera mantiene la idea que ha sostenido durante gran parte de su obispado de oponer una alternativa a la sociedad actual. Frente a esta surge un “estrepitoso grito” que empieza a tener “resonancia en los propios organismos internacionales” (6), el cual es lanzado por “los marginados” (8), entre los cuales vuelve a colocar a los indígenas.

De ellos dice lo siguiente:

Se anuncia ya una sociedad cuya unidad no tenga carácter monolítico, como lo impone la globalización; sino donde se comprenda y ejerza el derecho a ser *un sujeto* de su propia historia, y se acepten las identidades específicas; donde se reconozca *la autonomía* de las naciones y de los pueblos originarios con su unidad y su diversidad. Esa nueva sociedad se caracterizaría por aceptar la reivindicación del derecho a la *autodeterminación* que significa rescate de la identidad cultural con sus valores y que supone la recuperación de la memoria histórica; *autodeterminación* que exige un modelo alternativo al neoliberalismo en el cual los protagonistas sean los mismo pueblos; *autodeterminación* que demanda la integración y la igualdad de la mujer. (6) Las cursivas son nuestras.

Observamos que en la nueva sociedad que prevé se encuentra como una demanda básica para su conformación, la de evitar un carácter monolítico, esto a través del reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas, lo que significa la aceptación de la autodeterminación de éstos, cuyo significado gira en torno a la identidad, valores y conciencia histórica propios, que deben mantenerse y ser rescatados, como el fundamento de la posibilidad de que puedan establecer su carácter de sujetos de su propia historia.

Nos parece muy relevante que el hecho de que Samuel Ruiz incorpore en su discurso los términos de autonomía y autodeterminación, puesto que esto señala un salto cualitativo importante de su pensamiento del mundo indígena y de la representación de este, puesto que ello representa un paso importante para dejar de lado la visión de los indígenas desde una representación etnocéntrica en el marco religioso, abriendo la posibilidad de que exista la consideración de una igualdad entre culturas aún en el ámbito central de lo religioso.

Este argumento puede reforzarse con la visión que sostiene Samuel Ruiz con respecto a otras religiones, incluso con las que se encuentran más allá del diálogo ecuménico entre

cristianos, pues admite que “las actitudes negativas que hemos tenido por casi 20 siglos hacia otras religiones” y asegura que “hay un enorme cambio por el hemos atravesado en los últimos años reflexionando sobre las principales cuestiones suscitadas por el pluralismo religioso, sobre todo en el papel positivo de las otras religiones para la salvación de sus miembros” (10), lo que nos permite sospechar que esta actitud se hace extensiva a las religiones de los pueblos indígenas y a toda la cultura de éstas. Sin embargo esto no puede afirmarse tajantemente.

Podríamos decir de este último periodo que Samuel Ruiz García, ya como obispo emérito, tiene mucha mayor libertad para expresar opiniones no tan apegadas a la doctrina de la Iglesia católica y con ello, puede abrir la posibilidad de pensar al indígena en términos mucho más independientes y respetando de manera más profunda la diferencia, haciendo efectiva una postura de evangelización indígena plena.

CONCLUSIONES.

Los resultados que obtuvimos con la revisión de los discursos de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en voz de su obispo, don Samuel Ruiz García, fueron alentadores en cuanto a que se confirmó la presencia de un fuerte carácter utópico en la mayoría de las etapas, que le llevaron a representar al indígena desde diferentes ángulos, iniciando en su tratamiento como “un problema” y por lo tanto como un sujeto en sí, hasta la consideración de un “sujeto de su propia historia”, responsable por su situación.

Esta evolución tuvo como principal punto de inflexión el Concilio Vaticano II y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Medellín, en Colombia; ambos eventos durante la década de 1960. Sin embargo, también sería importantísimo en esa evolución la situación de pobreza y exclusión que padecen los indígenas de la diócesis. Y posteriormente, ya a partir de la formación de las primeras organizaciones políticas durante la década de los años 1970, provocado en parte por la organización implementada por la diócesis del Congreso Nacional Indígena, encontramos como relevantes, para dicha transformación, “el acompañamiento” que hace la diócesis a las organizaciones indígenas campesinas en sus luchas por la tierra y recursos. Para que modifiquen su situación de tal manera que les permitan alcanzar un nivel de vida satisfactorio.

En medio de la represión, desatada desde los grupos de poder económico y político, irá creciendo y consolidándose lo que Samuel Ruiz conoció en Medellín, como la opción preferencial por los pobres, como principal directiva pastoral de su diócesis. Tal pastoral se reflejará en un apoyo abierto del obispo a las luchas indígenas y campesinas, identificando al pobre con estos sectores sociales, realizando una poderosa articulación de la situación de pobreza extrema a la que son condenados los indígenas y campesinos, con la lectura bíblica de los evangelios, resultando en una rica fuente de utopía, la cual es identificada con el

proyecto de realización del Reino de Dios en la tierra. Donde se afirma al pobre como un lugar teológico, es decir, como el medio privilegiado de revelación divina, como el principal interlocutor de Dios.

Esta interpelación que hace Dios a los pobres, para luchar por el establecimiento de su Reino, constituye un mecanismo de constitución ideológico de la identidad. Donde el indígena en tanto pobre, deja de considerarse como uno más de los hijos de Dios, elevándose a la dignidad del preferido de Dios, puesto que es en él donde éste decidió hacerse hombre, compartiendo su condición humana al extremo del sufrimiento. Es pues, el sujeto histórico por excelencia, del cual se derivarán los valores necesarios para el advenimiento del Reino de Dios. De esta manera encontramos una revalorización de la calidad y dignidad humana del indígena venida desde un “no lugar social”, es decir, desde un lugar que trasciende con mucho la historia y el orden social mundano, pero que se realiza en un principio en éstos para proyectarse en su consumación hacia “un más allá”. Estamos ante la función de la utopía, la cual desconoce el orden social como algo inamovible, revelando las injusticias y el antagonismo social en el cual se fundamenta.

Si bien, esta lectura que realiza Samuel Ruiz de los indígenas y de su papel central en la historia de la salvación, consigue la revalorización de su calidad y dignidad humana, es necesario señalar que este proceso es incompleto en su realización. Esto debido a que se plantea en el marco de la Nueva Evangelización, que tiene por objetivo la inculturación (incorporación) del evangelio en las más diversas culturas, pues la nueva misión de la Iglesia católica es la de develar el mensaje divino que Dios colocó en el centro de cada cultura y con ello buscar la unidad de la humanidad bajo la guía de la Iglesia católica y del cristianismo.

Existe pues una tremenda tensión entre la primera postura que coloca al indígena en el centro de la historia de la salvación y le permite pensarse de otra manera, abriendo muchísimas posibilidades para su actuación, en tanto rompe con los lazos que lo ataban a las antiguas representaciones desde la ideología dominante, presentándolo como un ser incapaz de responsabilizarse de su existencia, que debe ser ayudado y dirigido para que encuentre su felicidad. Resultando con esto la reproducción de la dependencia, a pesar de

las buenas intenciones del Estado mexicano, al intentar incorporarlo a la nación y con esto al “progreso”. Por otra parte, la postura de una Iglesia católica que debido a su misión de instituir la iglesia universal, donde todos lleguen a constituir la unidad con Cristo, descalifica las importantes diferencias culturales afirmando que debajo de estas existe una verdad, la verdad de Dios, por lo que condena como secundario, negativo o irrelevante todos los demás aspectos de la cultura a la que se enfrente.

Es decir, la Iglesia católica y con ésta la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, no tienen la posibilidad de superar su etnocentrismo, y velado indigenismo eclesial, puesto que siguen concibiendo al indígena chiapaneco como sometido a los dictados de agentes exteriores a él, puesto que no se da cuenta de que es el poseedor de una verdad, que se encuentra cubierta por elementos de su idiosincrasia que sin embargo son prescindibles. La Iglesia católica asume pues nuevamente la actitud de tutela, a pesar del fuerte diálogo e intervención de los indígenas en su interior, bajo la denominación de la Iglesia autóctona, y también a pesar de la profunda reflexión que desata desde sus culturas sobre el mensaje cristiano, reflejado en la formación paulatina de una Teología india.

Al final encontramos que el indígena debe ser orientado por la Iglesia católica sobre lo que hay de valor en su cultura, sobre la manera de enfrentarse con su situación social, para transformarla, condenando cualquier forma de independencia como mera idolatría, como desviación del verdadero camino, el cual es señalado por el Dios cristiano, ante el cual deben someterse los demás dioses. Es una postura, si bien muy diferente a la sostenida durante el periodo pre-conciliar, que no logra superar su particular indigenismo aunque mucho más sutil y complejo. Podríamos afirmar que la utopía que genera la Iglesia católica no logra mantenerse todo el tiempo, decayendo siempre en ideología, en una ideología donde se afirma el valor de lo propio por encima de *los Otros*, en nombre de un Dios que al perseguir la igualdad de todos los hombres como sus hijos, oculta las diferencias, dando como resultado con esto, que se establezcan nuevas relaciones de poder y dominación, al interior de la Iglesia católica.

Sin embargo, esto no impide que podamos establecer el gran valor que tuvo el discurso religioso para la constitución de un sujeto histórico y de su identidad, que para seguir

luchando tendrá que independizarse de la Iglesia católica misma, en tanto ésta le limita a su verdad y al lugar que considera que deben tener. Encontramos que podemos sostener la afirmación de que la intervención abierta del discurso religioso y de las representaciones de la identidad de lo indio (exo-identidad positiva), fueron un factor muy importante para la constitución del sujeto social indígena, que tuvo como una de sus más espectaculares manifestaciones, la formación de un ejército de liberación nacional, más allá de los alcances efectivos que tuvieron las acciones de este.

Sólo nos resta dar cuenta de las limitaciones de este trabajo, que son muchas, pero que nos avocaremos a mencionar las que consideramos más relevantes. En primer lugar, el concentrarnos en los discursos del obispo y no tomar en cuenta a otros miembros de la diócesis entre clérigos, religiosos y laicos. Esta puede ser considerada como una limitante en tanto disminuye considerablemente la riqueza de este estudio y la complejidad de los hallazgos.

Por otra parte, el no poder dar cuenta de la forma en cómo otros actores importantes de la sociedad chiapaneca, conciben a los indígenas de la región (exo-identidades no obispales), no nos permite establecer un contraste importante, entre una identidad que se refleja en clave utópica en el discurso religioso y la identidad vista desde la ideología dominante a nivel local. Esto nos habría permitido articular de manera más coherente los momentos contextuales con los momentos textuales, dentro de la lucha que se libraba a nivel del imaginario colectivo, en torno a la figura del indígena entre los diversos grupos sociales. Sin duda esto habría enriquecido aún más lo conseguido hasta aquí.

Sólo resta mencionar una última limitante, la cual fue debidamente asumida desde un principio como algo que tenía que ser dejado de lado por motivos de recursos, esto es la auto-identidad de los indígenas chiapanecos. Lo que podría dotarnos de mejores elementos para resolver el problema del surgimiento de un sujeto social en la región. Sin embargo estas limitaciones deben ser consideradas como un aliciente poderoso para el desarrollo de otras investigaciones, con las cuales podamos contribuir al importantísimo tema de la transformación y conservación del orden social, visto desde su dimensión simbólica.

BIBLIOGRAFÍA.

- Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 1994, 151 p.
- Ariel de Vidas, Anath. "Introducción. ¿Se debate aleteando el gavián?" en *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)* México: D. F.: CIESAS-El Colegio de San Luis-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, 2003, pp. 21-39.
- Asensi, Manuel, "Estudio introductorio: Crítica límite/el límite de la crítica (Teoría literaria y deconstrucción)" en *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid: Arco/Libros, 1990.
- Aubry, Andrés. *Memoria y Caminar de la Diócesis de Chiapas. En los 460 años de su fundación 1538-1998 y en los 40 años de don Samuel 1959-1999*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, 2000, p. 62.
- Bártolo, Marcela, *et. al.* "Hacia una periodización de un proceso genocida", en Feierstein, Daniel. *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2000, pp. 31-46.
- Bartolomé, A. Miguel. "La construcción de la indignidad", en Instituto Nacional Indigenista. *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas en México*. México: INI-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2000, pp. 27-30.
- Bartra, Roger. *El Salvaje Artificial*. México: UNAM-Era, 1997, 272 p.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espajo*, México: UNAM-Era, 1992, 319 p.
- Benavides Lee, Jorge: "Occidente: variaciones sobre lo mismo", en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 33 (febrero 1988) pp. 7-15.
- Bethell, L. *Historia de América Latina*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Bitrán, Yael. "Introducción", en Bitrán, Yael. (coord.), *México: Historia y Alteridad. Perspectivas multidisciplinarias sobre la cuestión indígena*. México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 2001, pp. 11-33.
- Blancarte, Roberto. "La doctrina social del Episcopado católico mexicano" en *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 19-38.
- Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México*. México: FCE, 1992, 447 p.

- Bonfil Batalla, Guillermo. "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica" en Warman, A., et al., *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Ed. Nuestro tiempo, 1970.
- Brading, David A. "II. Conquistadores y cronistas"; "III. El profeta desarmado" y "IV. El gran debate", en *Orbe Indiano, de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 40-121.
- Bustamante, Jorge A. "Etnicidad en la frontera México-Estados Unidos: una línea hecha de paradojas" en: Ruiz, Ramón Eduardo y Ruiz, Olivia Teresa (coords.) *Reflexiones sobre la identidad de los pueblos*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte, 1996, pp. 36-55.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. "1. Identidad étnica, identificación y manipulación", en *Etnicidad y estructura social*. México, D. F.: CIESAS, 1992, pp. 11-44.
- Carvalho, Alma Margarita. *La ilustración del despotismo en Chiapas, 1774-1821*. México, D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, 315 p.
- Casillas, Rodolfo. "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes" en Giménez, Gilberto (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México, D. F.: Instituto Francés de América Latina-Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 67-101.
- Caso, Alfonso. *La comunidad indígena*. México, D. F.: SEP-Setentas, 1971.
- Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2 El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, 495 p.
- CELAM, "Mensaje de la IV Conferencia a los Pueblos de América Latina y el Caribe", CELAM: Santo Domingo, 1992.
- Chiapas. El Alzamiento*, La Jornada Ediciones, México, D. F., 1996.
- De Vos, Jan. "VI. El sueño de Domingo Gómez", en *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, D. F.: CIESAS-FCE, 2002, pp. 213-243.
- Código de Derecho Canónico, en la página web:
<http://juridicas.com/basedatos/atmin/cdc.12p2s2t1.html#cd>.
- Derrida, Jacques. "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

- Devallle, Susana B. C. "Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades," en *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2002, pp. 11-31.
- Díaz Polanco, Héctor. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas; México: Siglo XXI-UNAM, 1991.
- Díaz Polanco, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, D. F.: Siglo Veintiuno editores, 1998.
- Fazio, Carlos. *Samuel Ruiz, el Caminante*. 2ª. ed., Espasa Hoy; México, D. F.: Espasa Calpe, 1995, 328 p.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 375 p.
- Gadamer, George. *Verdad y Método*, vol. II; Salamanca: Ediciones Sigueme, 1997, pp. 370-383.
- Giménez, Gilberto. "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, D. F.: CIESAS-INI-Porrúa, 2000, pp. 45-70.
- Giménez, Gilberto. *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*. Vol. I; Cuadernos de la Casa Chata, núm. 161, México, D. F.: CIESAS-Programa Cultural de las Fronteras-SEP-CONAFE, 1988, 161 p.
- Ginés de Sepúlveda, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1979, 179 p.
- Harvey, Neil. "La rebelión en Chiapas: reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo", pp. 447-479, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*. México: UNAM-CIESAS, 2002, 508 p.
- Hernández, Alberto. "Un nuevo mapa religioso de México", en *Ciudades*, RNIU, Puebla, México, núm. 56 (oct.-dic. de 2000) pp. 30-36.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, et. al. *La experiencia del refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*. México, D. F.: Academia Mexicana de Derechos Humanos, 1993, 176 p.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída. "Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas" en *Religiones y Sociedad*, México, D. F.: Secretaría de Gobernación, núm. 8 (ene.-abril de 2000) pp. 57-74.
- Hernández Navarro, Luis. "¿Qué pasa en Chiapas? Cuatro tesis sobre una guerra a la que no se le puede reconocer su nombre" en Raúl Benítez Manaut y Cynthia Arnso (coords.), *Chiapas, los desafíos de la paz*, México, D. F.: ITAM, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Porrúa, 2000, pp. 49-60.
- Íñiguez Rueda, Lupicinio (ed.). *Análisis del Discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: UOC, 2003, 207 p.
- Juan Pablo II, *Discurso Inaugural del Santo Padre a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santo Domingo, 1992.
- Kress, Gunther. "Ideological Structures in Discourse" en Van Dijk, Teun A. (ed.) *Handbook of discourse analysis*. vol. 4; Orlando, Florida: Academic Press, Inc., 1985, pp. 27-42.
- Krotz, Esteban. *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México: Fondo de Cultura Económica, UAM- Iztapalapa, 2002, 495 p.
- Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. México, D. F.: Cal y Arena, 1998, 333 p.
- Levario Turcott, Marco. *Chiapas. La guerra de papel*. México, D. F.: Cal y Arena, 1999, 279 p.
- Leyva Solano, Xochitl. "Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México)", pp. 57-80, en Mattiace, Shannan L.; Hernández, Rosalva Aída; y Rus, Jan (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/International Work Group for Indigenous Affairs, 2002, 442 p.
- Libanio, Juan Bautista. *Utopía y esperanza cristiana*. México, D. F.: Ediciones Dabar, 2000, 232 p.
- López A., Martha Patricia. *La guerra de baja intensidad en México*. México, D. F.: Plaza y Valdés-UIA, 1996, 318 p.
- Luhmann, Niklas, "La opinión pública" en *Statu di Diritto e Sistema Sociale*, Napoli, Guida, 1978, 214 p. Trad. Cecilia Gayet, mimeo.
- Luengo González, Enrique. "La religión en el México de hoy", en Legorreta Zepeda, José de Jesús (comp.) *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2000, pp.35-55.

- Luna Argudín, María. "Una sociedad autárquica. Utopía sinarquista (1946-1960)" en Aguilar, Rubén y Zermeño, Guillermo. *Religión, política y sociedad. El sinarquismo y la Iglesia en México (nueve ensayos)*. México, D. F.: Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 195-233.
- Martiarena, Óscar. "I. El indio como objeto de conocimiento", en Yael Bitrán (coord.), *México: Historia y Alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*. México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 2001, pp. 37-77.
- Masferrer, Elio. "La configuración del campo religioso después de Acteal", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, t. II (1998) pp. 1-15.
- Mendiola, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. 2 ed.; México, D. F.: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1995, 171 p.
- Meyer, Jean. *Samuel Ruiz en San Cristóbal*. México, D. F.: Tusquets editores, 2000, 291 p.
- Miles, Matthew B., Huberman, A. Michales. *Qualitative Data Analysis: An expanded Sourcebook*. 2 ed.; E. U., California: Sage Publications, 1994, 338 p.
- Mires, Fernando. "¿Quién es un indio? (o la bancarrota de la etnología)", y "El descubrimiento del indio", en *El Discurso de la Indianidad. La cuestión indígena en América Latina*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1992, pp. 11-108.
- Mora, Raúl. "Religión y vida en Chiapas", en *Nueva Sociedad. Religión y cambio social*, Caracas, Venezuela: Editorial Texto, núm. 136 (marzo-abril, 1995) pp. 142-155.
- Mörner, Magnus. *La corona española y los foráneos en los pueblos indios de América*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1999, 403 p.
- Negrete, Martha Elena. "La Iglesia católica en la historia de México. Siglo XX," en Legorreta Zepeda, José de Jesús (comp.) *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 85-123.
- Núñez Loyo, Verónica. *Crisis y redéfinition del indigenismo en México*. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000, 119 p.
- O'Gorman, Edmundo. "La Apologética Historia, su génesis y elaboración su estructura y su sentido", en Fray Bartolomé de Las Casas. *Apologética Historia Sumaria*, Iglesia católica; 2 vols.; 3ra. ed.; México, D. F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, pp. XI-LXXIX.

- París Pombo, María Dolores. *Oligarquía, tradición y ruptura en el centro de Chiapas*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, 161 p.
- Pastor, Raquel. "Las paradojas de la iglesia en su pastoral indígena", en *Ciudades*, RNIU, Puebla, México, núm. 56 (oct.-dic. de 2000) pp. 37-40.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 8va. ed., 491 p.
- Ricœur, Paul. "La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social" en *Del texto a la acción*. México: FCE, pp. 349-360.
- Ricœur, Paul. *Ideología y utopía*. 3ra. ed.; Barcelona: Gedisa, 2001, 355 p.
- Ríos Figueroa, Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*. Ensayos 2; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, 2002, 275 p.
- Rivera Farfán, Carolina, et al. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México, D. F.: UNAM-CIESAS-COCYTECH-Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas-Secretaría de Gobernación, 2005, 412 p.
- Ruiz, Samuel y Torner, Charles. *Cómo me convirtieron los indígenas*. Cantabria, España: Sal Terrae, 2003, 165 p.
- Ruiz, Samuel. "El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral" en Giménez, Gilberto (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México, D. F.: Instituto Francés de América Latina-Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 217-226.
- Rus, Jan y Collier, George A. "Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", pp. 157-193, en Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*. México: UNAM-CIESAS, 2002, 508 p.
- Sulca Báez, Edgar. *Anuario 1996: separata: nosotros los coletos identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Gobierno del Estado de México-UNACH, 170 p.
- Tello, Carlos. *La rebelión de las Cañadas*. México, D. F.: Cal y Arena, 1996, 249 p.
- Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002, 391 p.
- Valles, Miguel S. *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. 3 ed.; España, Madrid: Síntesis Sociología, 2003, 430 p.

- Van Dijk, Teun. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- Velasco, Saúl. *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México, D. F.: UNAM-UPN, 2003, 261 p.
- Villoro, Luis. “Estadios de reconocimiento”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, D. F.: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, Paidós, 1999, pp. 155-168.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, D. F.: SEP-CIESAS, 1987.
- Viqueira, Juan Pedro y Ruz, Mario Humberto (eds.) *Chiapas, los rumbos de otra historia*. México, D. F.: UNAM-CIESAS, 2002, 508 p.
- Von Groll, Maren. “La etnicidad en el umbral del siglo XXI”, en Instituto Nacional Indigenista. *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas en México*. México: INI-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2000, pp. 31-32.
- Zermeño, Guillermo. “Del ‘indio’ al ‘indígena’: las transformaciones de una semántica”, en *Historia Mexicana*, México: El Colegio de México, vol. LII, núm. 2, (oct.-dic. 2002) pp. 531-538.
- Zermeño, Guillermo. “La cuestión indígena revisitada”, en *Historia Mexicana*, México: El Colegio de México, vol. LIII, núm. 2, (oct.-dic. 2003) pp. 569-577.
- Zebadúa, Emilio. *Breve historia de Chiapas*. México, D. F.: El Colegio de México-FCE, 1999, 187 p.
- Zizek, Slavoj. “Introducción. El espectro de la ideología”, en *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004. pp. 7-42.