

De religión, cultura y política en el pensamiento chiapaneco*

Jesús Morales Bermúdez
CESMECA-UNICACH

Introducción

Cuando volví a Chiapas, en el año de 1990, fui invitado a un foro que pretendía revisar la situación del movimiento campesino desde diferentes perspectivas, sobre todo que ya eran realidad las Reformas al Artículo 27 de la Constitución, el que regula la Ley agraria. Para el caso, escribí un trabajo en torno a un hecho que, desde la perspectiva de los estudiosos y actores políticos, se significa como el punto germinal de la insurgencia campesina contemporánea de Chiapas: el Congreso Indígena de 1974. Afortunadamente pude publicar dicho artículo en el año de 1992, un año después de aquel foro (Morales, 1992). Llegaron a él intelectuales, dirigentes campesinos, militantes, diletantes, etcétera. ¡Un maremagnum! En medio de todo, una refocilación catatónica por los discursos absolutistas de las décadas de 1960 y 1970 y una propensión agonista por el martirologio. Terrible, desde mi perspectiva, parecía el que la izquierda campesina, digamos, no tuviera una lectura de su propio tiempo y afinara más en la fe religiosa hacia el discurso ideológico en el que fuera acuñada antes que en el planteamiento de las mediaciones apropiadas para la resolución de sus problemas. Para quien habiendo vivido al interior de esos movimientos venía ahora desde fuera, luego de una década, aparecía como impostergable la necesidad de recuperar la experiencia de los años y congregar a los actores del momento para una discusión de perspectiva. Sin embargo, ¿quién podría convocar a dichos actores?, ¿qué personalidad u organización contaba con el prestigio suficiente como para no provocar suspicacias o desconfianzas? En el 1991-1992, la figura que parecía poder convocar aquel tipo de reunión era la del obispo de San Cristóbal, don Samuel Ruiz García. Y, sin embargo, cabía la pregunta ¿por qué una figura religiosa, sobre todo en un país que se supone de tradición política laica? ¿Acaso la práctica política de los campesinos en Chiapas era identificable con la práctica religiosa o la práctica religiosa era sucedánea de la práctica política?

* Este ensayo fue escrito en el marco del proyecto "Estructura agraria, poder y cultura en Chiapas", financiado por el Sistema de Investigación Benito Juárez (97SIBEJ-03-027).

El cuestionamiento arriba enunciado no alcanza una respuesta inmediata. Inmediata, sí, ha sido la apreciación y juicio de sectores importantes del país en el sentido de identificar insurgencia zapatista con teología de la liberación. Y es que muy pronto la prensa dio a conocer el hecho de que buena parte de los militantes y bases de apoyo del EZLN estaba compuesta por catequistas y diáconos católicos. La identificación mecánica de zapatistas-teologoliberacionistas permitía la direccionalidad de una crítica y de una condena, antes de desear o intentar la comprensión de la complejidad política y social.

Por su parte, la iglesia católica local pareció sentirse muy a gusto con esa camiseta con que la vestían, como si con ello sintiera que culminara un largo programa que se hubiera impuesto. Un asesor importante del obispo escribe, por esos días, entre otras cosas lo siguiente:

Al iniciarse la década de los setenta, los campesinos que no aguantaban el trabajo de presidio de las fincas, o deseaban huir de las deudas contratadas con sus enganchadores, aquellos que, por disidentes (fuesen evangélicos, inconformes o blancos del caciquismo pueblerino) habían resuelto dejar su pueblo, todos, vieron a la selva como una tierra prometida. Es cuando el obispo de San Cristóbal, don Samuel Ruiz, discierne que la selva es el nuevo Chiapas. La camina y visita. Por falta de recursos humanos delega a los catequistas poderes que monopolizaban sacerdotes; es decir, incultura su Iglesia, y concibe para ellos "la catequesis Exodo" (el camino de la esclavitud a la libertad). Estas comunidades cristianas creativas no tardaron en florecer (sin dejar de ser pobres), hasta que les nacieran las ganas de transferir los hábitos democráticos y culturales, contraídos en su vida eclesial, a la nueva sociedad selvática que iban generando (Aubry, 1994)

Hablando del Congreso Indígena de 1974 del cual la Iglesia tomó parte pero del cual se apropia como de acierto histórico, el mismo asesor dice: La tribuna del Congreso había atraído a la prensa nacional, así como a varias ONG's de muchas latitudes. La selva chiapaneca, desde aquel entonces, entra en la mira de quienes, desde 1968, buscaban cómo manifestar su solidaridad activa: fuesen líderes históricos de aquel movimiento, sus jóvenes émulos o más tarde pasantes que contemplaban con emoción las potencialidades de

su servicio social. A fines de los setenta (y principios de los ochenta cuando Marcos entró a la selva), todas las organizaciones independientes, que ulteriormente militarán en Chiapas, se enchufaron, por las buenas o con trampas, en el movimiento sin nombre del Congreso Indígena, porque es el único pasaporte campesino para legitimar una acción popular en la entidad, dentro o fuera de la selva: personalidades como Cabeza de Vaca, Jaime Soto, Adolfo Orive, u organizaciones como la CIOAC, la CNPA, la OCEZ, Uniones que remedan la Kiptik y más tarde otras siglas locales o regionales (idem).

Es difícil probar que los dirigentes y militantes de mayor peso de las organizaciones independientes acepten su “enchufamiento” (como dice el párrafo anterior) en el movimiento sin nombre del Congreso Indígena y mucho menos en la Iglesia católica, “la madre de todos los movimientos sociales en Chiapas”. En general, dichos dirigentes, y Marcos en forma más reciente, tienden a minimizar el papel de la Iglesia en función de la movilidad contestaria. En realidad, la efervescencia política y organizativa de la década de 1970 impulsó a muchas personalidades y cuadros a incrustarse en la selva y norte de Chiapas a través de modalidades alternativas a las de la Iglesia y el Congreso. Lo ejemplifican la Universidad de Chapingo (de donde provenía Jaime Soto) o Política Popular o el mismo EZLN (vid. Textual, 1984; Le Bot, 1996; Legorreta, 1998). Sólo en algún momento el comandante David reconoce que la toma de conciencia de los indígenas debe mucho al “estudio de la palabra de Dios” (*La Jornada* 21-II-1996). De hecho la superposición de discursos y de recursos organizativos en la selva, ha sido muy bien descrito en el libro *Lacandonia al filo del agua* (1996) y el modelo allí descrito guarda similitud con la experiencia de los campesinos de la zona norte (Pérez Castro, 1989; Toledo, 1997). Se trata, en todo caso, de coincidencias coyunturales y de horizonte, antes que de enchufamientos o de encabalgamiento sobre la misma clientela, aun cuando la clientela devenga la misma. Pero ello tiene más que ver con la coincidencia en el bagaje discursivo y conceptual, con el *tono de la época* digamos, que con el uso político de “la masa”.

Es claro, por lo demás, que en general las organizaciones independientes, y el EZLN mismo, se afirman como distantes de la doctrina y de la práctica de la Iglesia, y más concretamente de la Diócesis de San Cristóbal. Y es así porque de lo contrario dejarían de ser independientes para ser confesionales, asunto muy escabroso al interior de la tradición política mexi-

cana, más bien laica, cuando no de plano jacobina. Desde esa dimensión a estas organizaciones en general y al EZLN en particular les resulta necesario no sólo diferenciar lo político de lo religioso sino combatir la dimensión religiosa como requisito *sine qua non* de lo revolucionario. Eso ha hecho Marcos con obstinada frecuencia, según el decir de varios indígenas, lo que le merma aceptación y propicia disensiones; lo que también provoca contradicciones, en el decir de algunos observadores (Montemayor 1997), entre la Diócesis de San Cristóbal y el EZLN, por mucho de una supuesta alianza estratégica.

¿Existirá, en realidad, esa alianza estratégica? ¿Será la iglesia católica el actor político de mayor peso en Chiapas; será sustituible o intercambiable su quehacer con el quehacer del EZLN?

En realidad dentro de los procesos de las sociedades, nada hay incontaminado ni que no emerja de la propia historia y de los intereses en juego. En tal sentido, el éxito de una empresa y la variable de vertientes que adquiera a lo largo del tiempo tiene mucho que ver con el tiempo anterior. Para el caso de la iglesia diocesana de San Cristóbal y de sus relaciones con el EZLN, es preciso, si se quiere ascender a una comprensión racional, contextualizar su actividad y su impacto y no presuponer procesos autónomos o "nuevos". En esta ruta de esclarecimiento se propone ponderar tres niveles de realidad coincidentes o en relevo en un tiempo demarcado (1950-1990) y la emergencia de un actor hegemónico, la iglesia, para una geografía y para el mundo.

Los tres niveles:

Los tres niveles a los que habré de referirme son los actores de una realidad contemporánea en el país. Los tres guardan la inasibilidad de no ser actores definibles sino explicables en términos de la movilidad en ellos y de sus propios discursos. Sin embargo, están entrelazados y porque coincidieron en el tiempo, en un periodo largo y de cambios, han generado una coyuntura que pretenden de largo plazo. Dichos actores o niveles son: 1. Los Altos y la Selva de Chiapas; 2. La iglesia católica de San Cristóbal de Las Casas 3. La política (la oficial y la contestataria).

El tiempo, lo hemos señalado, es el que va de la década de 1950 a la de 1990 del presente siglo, y el signo que les arroga coincidencia y los identifica: el cambio.

1. Los Altos y la selva de Chiapas

Muchos son los antropólogos que han estudiado los Altos de Chiapas, si bien desde perspectivas etnográficas que en mucho contribuyeron al

acuñamiento de modelos indianistas y culturalistas (vid: Albores, 1977; Viqueira, 1995), de fuerte peso, como se verá, en la conciencia de la pastoral diocesana. Pocos, sin embargo, se han detenido en el estudio de los Altos, y más recientemente de la Selva, desde la perspectiva de sus cambios, no sólo identitarios pero también estructurales. Jan Rus, por ejemplo, ha estudiado el tránsito de los antiguos enganchados tzotziles de jornaleros de las fincas a medieros o ejidatarios en nuevos asentamientos (Rus, 1996); Collier, la movilidad de los zinacantecos en los ámbitos del mercado nacional de flores y del transporte (Collier, 1991) o de su emergencia en el ámbito político (Collier, 1994); Ana Bella Pérez Castro primero (1989) y Sonia Toledo después (1998), se han detenido en el análisis de la propiedad agraria y militancia política en la región de Simojovel; finalmente, y en el último año, un grupo de investigadores ha estudiado la cuestión de la "Estructura agraria, organizaciones campesinas y políticas gubernamentales" en Chiapas (Villafuerte *et al*, 1999).

Lo cierto es que tanto los Altos como la Selva han visto cambios acelerados, desde finales de la década de 1940 hasta nuestros días. Una mirada de conjunto de la selva nos la pueden ofrecer Lobato (1979) y Leyva y Ascencio (1996). En buena medida, dichos cambios fueron favorecidos, por lo menos, en sus orígenes, por el Estado nacional, en un afán por generarse una base social sólida que lo afianzara ante las fuerzas de los viejos propietarios como había ocurrido con el levantamiento mapachista (Villafuerte *et al*, 1999). El primer paso, ocurrido en los Altos y Zona norte, tuvo como eje central el reparto agrario llevado a cabo por Lázaro Cárdenas y los presidentes posteriores a él, un reparto que se prolongó con la colonización de la selva y con los repartos posteriores al levantamiento neozapatista y merced al cual se agotó lo mismo terrenos nacionales, latifundios y la propia selva, y que ha devenido en un nuevo proceso de microfundización (*Ibid*). Con este reparto, que, sin embargo de su importantísima cobertura, se significó también como el del más importante rezago agrario en términos de su finiquito jurídico, se concluyó un modelo prerrevolucionario de relaciones sociales según el cual la zona de los Altos favorecía con mano de obra estacionaria y barata a las plantaciones del norte y del Soconusco. Se dio paso entonces al surgimiento de gran cantidad de ejidos, comunidades, nuevos productores para la autosuficiencia y nuevos productores vinculados al mercado internacional del café y, en algunos casos, al mercado nacional del chile, del arroz y de las artesanías.

Junto con el reparto agrario se dio paso a una singular y pionera educación bilingüe y bicultural y a una intensa actividad indigenista. La educación, los avíos, la asistencia técnica, el fortalecimiento a las instituciones, los pro-

gramas de salud pública y de participación política, entre otros, fueron parte de un paquete diseñado y puesto en marcha por el gobierno federal. Fue el mismo gobierno federal quien fungió como vanguardia organizando invasiones para los posteriores repartos agrarios o para la formación de sindicatos. Es esta una experiencia que reproducen hasta este momento los campesinos, sin explicarse por qué ahora sean desalojados, si bien en el presente invaden "latifundios" de 50, 25 y hasta dos hectáreas (*Ibid*).

De la conducción estatal hacia las tomas de tierras y del principio zapatista de que "la tierra es de quien la trabaja", los campesinos, mayoritariamente indígenas, han construido un principio cultural al que dan connotación mítica: "grande la bendita tierra la hizo Dios para el disfrute de los hombres verdaderos". Lo cual deviene "normal" si se toma en consideración tres elementos importantes: a) la práctica y el discurso agraristas cardenistas, que vincularon los valores de la vida y muerte campesinas con la tierra; b) la reflexión y predicación de la iglesia católica, que, a partir de la década de 1970, tuvo como eje de su doctrina el sentido de promisión de la tierra para los pobres: campesinos e indios (Morales, 1971; Estamos buscando..., 1979); c) el aporte organizativo y político de las organizaciones independientes que también nuclearon su perspectiva militante y reivindicativa en la cuestión de la tierra. Por lo demás, y ante la carencia en Chiapas de otro tipo de perspectivas laborales o de desarrollo, los campesinos reproducen su cultura agraria en todos los ámbitos de su vida cotidiana, como bien hace notar Alejos (1994).

La cuestión de la tierra, de peso tan importante para los tres actores arriba señalados, permite ponderar la coexistencia cultural de los mismos tres actores o su intersustituibilidad, y no sólo en ese terreno sino en otros más de la vida social, como lo son: la concepciones de identidad, por ejemplo, o de la organización social, o del derecho y hasta de los imaginarios. Así, del indigenismo y de la anterior vida en las haciendas, el gobierno federal refuncionaliza las estructuras comunitarias, el sentido étnico de la identidad, el orgullo por el propio pasado. La iglesia, después, a partir de una crítica al indigenismo oficial y enmarcada dentro de los postulados de Barbados, propugna un nuevo indigenismo, un indigenismo de raíz, *slop* en tzeltal, cuya expresión cenital será lo que llama "iglesia autóctona", con ministros nativos. Las organizaciones independientes, también, y el EZLN en particular, tienen una preocupación indigenista. Un proceso de reindianización (quién sabe con qué futuro) ha cobrado forma en los Altos y en la Selva y, aun en los Valles Centrales.

Es probable que el gobierno federal sea el introductor, en Chiapas, del modelo de Estado nacional y del proceso civilizatorio de él emanado. Sin embargo, no puso las bases para su realización. De allí que la iglesia católica retome la estafeta, bajo sus propias concepciones y coincida, dentro de ese horizonte, con las organizaciones políticas independientes.

2. La iglesia católica de San Cristóbal

A finales de la década de 1950, superado el clima militante de confrontación con el Estado, el obispo de Chiapas pensó en llevar a cabo una pastoral misionera entre los indios del norte y de los Altos. Logró la creación de la Diócesis de Tapachula y logró la presencia de las primeras órdenes religiosas para la atención de importantes núcleos de población: los jesuitas en Bachajón y las hermanas del Divino Pastor en San Cristóbal.

Exactamente en el año de 1960 ese obispo es relevado por el que permanece 40 años después: don Samuel Ruiz García. Con escasa experiencia pastoral el nuevo obispo enfrenta una realidad extraña para él. La interculturalidad sorprende a la ortodoxia de su mundo y sus respuestas se ciñen a patrones de la vieja cristiandad: lleva a cabo abjuraciones de doctrinas o "sectas" por parte de los indios y critica con distancia la labor indigenista oficial (Benítez, 1963). Pronto, sin embargo, en su vida y en la práctica pastoral de su Diócesis, comenzaron los cambios. Primero el Concilio Vaticano II, el contacto con obispos africanos, europeos, latinoamericanos; las tendencias de la teología latinoamericana después, y dentro de ella la presencia de Medellín (2ª conferencia del episcopado latinoamericano) señalan los momentos notables para una nueva ruta. Ocurre así, porque en ambas márgenes se encuentran formulados cuerpos de doctrina. Pero nada de ello importará (finalmente son posibles las interpretaciones múltiples), si no hubiera experimentado el impacto de una conversión. Dicha conversión ocurre, vía el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, y se dirige al mundo indígena en su ser originario, cultural, comunitario; en su expresión más decantada de la antropología cultural boasiana. En las preocupaciones de la antropología de la época, Barbados I y II le reafirman al obispo el camino. Lo anterior, sumado al recurso de los estudiosos norteamericanos, tan abundantes en el Chiapas de entonces.

Este hecho es de una importancia radical. El mismo obispo lo ha ponderado así en renovadas ocasiones (p.e Ruiz, 1972; Fazio, 1994). Le impacta el enunciado de Dolmatoff en el sentido de que:

tratando de hacer el bien, el misionero destruye aquellos complejos sistemas simbólicos, elaborados a través de una larga tradición, y que daban sentido a la existencia y al mundo. Desequilibra un balance vital; desbarata una secuencia de categorías; elimina las ideaciones fundamentales de lo que era para el indígena el ser y el devenir (Dolmatoff, 1976: 297).

De allí la necesidad de modificar la acción de la iglesia. "El misionero solamente podrá quedarse (con los indígenas), dirá el obispo, con la condición de que desarrolle una acción en la línea de la liberación" (Ruiz, 1972), con el cual enunciado se hace eco de la I Declaración de Barbados que le asigna a las misiones religiosas "un papel en la liberación de las sociedades indígenas siempre que se atengan a un listado de requisitos" (vid: Cadal, 1977). Y el obispo trata de ser fiel a esos requisitos, siempre a su manera, aceptando la primacía de la sociología y la antropología, antes que de la teología, en su acción pastoral (Fazio, 1994; Ruiz, 1972). Sin embargo, la primacía de la sociología y de la antropología no trata de cualquier sociología y antropología sino de esa específica cultural que encuentra sus momentos estructurantes en las I y II Declaraciones de Barbados, en cuyo seno se establece los "deberes" de los Estados nacionales, de las misiones religiosas, de los propios antropólogos y hasta de los indios en ese proceso que es el único válido y definitivo: el de la liberación de los pueblos indios, con sus "derechos anteriores a toda sociedad nacional... con propiedad colectiva de territorio, especificidad, cultura, usos y costumbres, etcétera" (Cadal, 1977)

Aparte del proceso anterior, el obispo Samuel Ruiz, de la renovada tradición europea retrajo un legado que afirma que "el test decisivo (del) renacimiento (de un mundo cristiano) serán los pobres, primeros clientes de la palabra de Dios" (Chenu, 1966). Desde ese enunciado teológico ortodoxo, y con las nuevas categorías de la antropología, el obispo pudo alcanzar una nueva lectura de su realidad diocesana. Por primera vez vio al indio como pobre, lo definió pobre entre los pobres, y, merced a la sociología de la época, lo concibió como "marginado, explotado y oprimido" (Ruiz, 1972: 35). En la ruta de su liberación convino con Dolmatoff en que "el misionero y el antropólogo, serán los voceros de este mundo ignorado y despreciado, pero tan valioso, que es el indio americano" (Dolmatoff, 1976: 302). Convenía, en ese sentido, con el enunciado del Concilio Vaticano II de asumir una actitud

profética. De allí su continuo enunciar el “carácter profético de su misión”. De su diócesis, a la que primero valoró como “marcadamente indígena” y después (y merced a la gran expansión demográfica que ha casi triplicado su población en 25 años) confirmó como “mayoritariamente indígena”, tomó la iniciativa de identificar a indios con “más pobres entre los pobres”. De allí que diera el paso de tomar para su diócesis “la opción preferencial por los pobres” y de delinear una teología y una pastoral “que pretende darle homogeneidad indígena a San Cristóbal” (Ruiz, 1979; Fazio, 1994). Paso primero fue el de desprender una zona y crear en ella la Diócesis de Tuxtla y en seguida homogeneizar la pastoral desde una nueva modalidad de catolicidad: no integrativa de lo universal sino integrativa desde lo indio. Recurrió, también, al auxilio de órdenes religiosas, masculinas y femeninas, y de auxilios pastorales internos y externos. Desde esta homogeneidad puede construirse una iglesia autóctona cuya matriz de valores, similares a los narrados en los *Hechos de los Apóstoles*, deberá ser propuesta a todo el mundo. Su preservación y ponderación se imponen como necesarias y, para lograrlo, es preciso atravesar el purgatorio de la política. Todavía en su “Saludo de navidad 1998”, don Samuel y su coadjutor suscribieron el siguiente enunciado:

El tercer Sínodo Diocesano sigue su camino final, concretando un proceso sin vuelta atrás del surgimiento postconciliar de Iglesias Autóctonas. En ellas los indígenas (los más pobres entre los pobres) y el pueblo humilde viven y expresan una participación en el proceso de decisión intraeclesial, con repercusiones en los procesos de cambio de la sociedad.

Se comprende que a este modelo de Iglesia postconciliar, por más que refleja la encrucijada que se vivió en la Iglesia durante la vida de los Apóstoles, se le ubique dentro de la conflictiva que provocan los llamados Acuerdos de San Andrés.

El aniversario de la **masacre de Acteal** se revistió de una dimensión internacional con iniciativas llenas de creatividad. Acteal, a pesar de una reciente relectura absurda de los hechos que avalará la impunidad con que se le quiere encubrir, se convierte en un Santuario de peregrinaciones de distintos continentes, porque sus tumbas son ya un monumento a la esperanza de la Resurrección futura, que ya se nos adelanta

en algunas primicias de la construcción del Reino de Dios en la historia presente. (Ruiz y Vera, 1998:2).

Todavía uno de los equipos pastorales, el del Sur-sureste, de la diócesis, pretendió el reconocimiento de la diversidad humana y pastoral de la diócesis, con campesinos (no indios se entiende) y ladinos en las cabeceras municipales y, por lo mismo, de la diversidad pastoral, lo que le condujo a valorar que:

Somos una diócesis colonizada, en principio, porque la mayoría de sus sacerdotes y religiosas ha venido de otros lugares y vienen a tener una experiencia misionera que ha significado la implantación de una serie de formas de vivir la fe, de promulgarla, de celebrarla, con una preocupación muy humanista por la situación social en que se encuentran los indígenas, considerados como una cultura oprimida y también necesitada de salvación. Este fenómeno no se observa tan claramente en lo que llamamos la zona campesina, aunque sí al mismo tiempo se pueden encontrar acciones de educación fundamental y desarrollo humano, fruto del movimiento latinoamericano de la necesidad de impulsar el desarrollo, buscando que el pueblo vaya adquiriendo los bienes del desarrollo: alfabetización, salud, educación fundamental, desarrollo de la comunidad, etc. (Sur-Sureste 1978).

No puede desconocerse la diversidad de tendencias al interior de la diócesis de San Cristóbal, a lo largo de la década de 1970 y posteriores. Un documento interno, de discusión, caracteriza tres grupos, por lo menos: "un grupo que apoya al imperialismo (al cual se vincula al obispo por su relación con el capital nacional, e internacional), un grupo que apoya a la reacción atrasada con respecto al desarrollo capitalista, y un grupo que apoya al chiapanequismo revolucionario" (Apuntes... 1979). La cual diversidad, sin embargo, no prosperó en una diversificación de posiciones pastorales sino en un alineamiento hacia una pastoral indigenista (Sur-sureste, 1978). De entonces para acá ha habido una perspectiva indianista de la iglesia, lo que la mueve a construir desde esa diócesis una iglesia autóctona que funja como modelo esperanzador para la iglesia universal (Ruiz, 1973). Nunca fue explicitado con claridad pero una territorialidad autonómica sería muy bien vista para experimentar el modelo. Y no lo fue explicitado porque ya las dos

Declaraciones de Barbados lo habían hecho suficientemente, proponiendo el horizonte aspirativo cuyo mejor ejercicio podría llevarse a cabo en esta región de Chiapas. A pesar de todo, en las mismas prácticas pastorales de la diócesis, de acuerdo con la concepción de los agentes que trabajan en cada zona, existen diferencias, de fondo y de forma. Puede ejemplificarse el hecho comparando los catecismos de la Selva (“Estamos buscando la libertad”), de la Zona ch’ol, de la Zona zoque de Amatlán y el de la Zona tzotzil.

Coincidente con las nuevas preocupaciones del obispo se incrementa y culmina el proceso de colonización de la selva. Aparece, entonces, la selva como el espacio novedoso y virgen en el cual sería posible construir el mundo nuevo, la selva aguardaba como la tierra de promisión. La teología y la pastoral recrearán los textos del Antiguo Testamento y las colonias nuevas aparecerán como las nuevas tribus elegidas. Se habla así, de una nueva teología y catequesis de encarnación, pues encarna en los “valores indios”. Importantísimo legado de esta actividad, en la mente de los indios cobró cuerpo un nuevo imaginario mítico: del antiguo infierno de los seres humanos, de la antigua esclavitud (que dura ya 500 años) surge el horizonte ilimitado (como la tierra misma, que “grande la hizo Dios...”) de la liberación. Habrá que perseguirla, en sus formas también ilimitadas, aun a costa de la vida. No así a costa de la perenne e inamovible identidad no sea que se atente contra el modelo para el futuro.

3. La política:

La década de 1970 culmina el peso protector del gobierno federal y comienza él mismo a ser visto como el freno de iniciativas locales y a veces como el enemigo. Esos años, también, comienzan a acoger a partidos políticos y organizaciones contestatarias y hasta radicales. Su más reciente expresión sería el EZLN. En general, y siguiendo el tono de la época, persiguen el cambio de Estado hacia uno de diferente signo. En buena medida la matriz que origina esta nueva ruta de cultura política en los Altos y Selva de Chiapas es el Congreso Indígena de 1974, convocado por el gobierno estatal y la iglesia católica, razón por la cual encontró importante respuesta. Pronto es relegado el gobierno y la iglesia penetra los ámbitos descuidados por él (Morales, 1992).

El para entonces importante paso de la selva sirve como lugar de experimentación para lo nuevo, lo mismo para los organismos políticos que para la iglesia. Las diferentes iniciativas socialistas, coincidentes con el mo-

delo de iglesia (primitiva) deseado por el obispo permiten trechos de compañía, si bien cuidando cada cual de hegemonizar “el proceso”, pero favoreciéndose intercambios de estrategias y métodos probados. En realidad, las coincidencias son de horizonte pues a la crisis del Estado (significado como lo viejo) las organizaciones proponen la novísima sociedad sin clases, o como se la enuncia hoy: “para todos todo” y “mandar obedeciendo”. El bagage mítico-simbólico de “tierra de promisión”, de “liberación” puede también ser leído desde la perspectiva de los socialismos de la época.

Intercambiables los discursos y prácticas de ambas instituciones operaron entre los indios, y particularmente entre los de la selva, una identificabilidad de dos en uno. Así, llevar a cabo práctica religiosa o práctica política es algo intercambiable y sin diferencias de fondo. Las concentraciones públicas en San Cristóbal, por ejemplo, son llamadas a veces marchas, a veces peregrinaciones.

Conclusión

Es necesario llevar a cabo un estudio de la cultura generada en esos tres niveles o actores. Vale la pena señalar que es preciso ponderar como necesario el tema de “la cultura”. Pero parece haber un elemento de mayor peso en esta realidad: la iglesia sabe que los actores a su alrededor son transitorios, temporales. Ella, en cambio, permanecerá en la iglesia autóctona, desde la cual generará un nuevo “proceso civilizatorio”, válido no sólo para la región sino para el mundo. El nuevo proceso civilizatorio, frontal en términos del capitalismo y del neoliberalismo, se funda en los valores de “los pobres entre los pobres”: en la pobreza, la dignidad, la inversión del poder por el servicio y, en suma, la racionalidad de la vida en función de la comunidad. El reciente mensaje navideño de los obispos ha sido claro: “Entretanto la acción pastoral, a pesar de obstáculos diversos, va reforzando el ser comunitario que otros quieren arrebatar a los indígenas y también va tejiendo la unidad, desde una posición de servicio que es opuesta a los intereses de los que ambicionan y ejercen el poder como dominio y no como servicio” (Ruiz y Vera, 1998:2).

Importa, entonces, ponderar, para el desarrollo ese estudio, las perspectivas de cambio, proceso, construcción de valores, recuentos de los bagages mítico-simbólicos y, sobre todo, las nociones de procesos civilizatorios, desde las perspectivas de los Estados nacionales latinoamericanos, con sus tensiones ciudad-campo.

Bibliografía

- Albores, Beatriz.** *El funcionalismo en México*, Instituto indigenista Interamericano, 1975.
- Alejos, José.** Masojántel Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas, México, UNAM, 1994.
- Aubry, Andrés.** "La historia inmediata. Una lenta acumulación de fuerzas en silencio". *Revista CIHMECH* no. 4, pp. 39-52. UNAM. México, D.F. 1994.
- Benítez, Fernando.** La última trinchera, México, ERA, 1963. Cadal. Centro Antropológico de Documentación de América Latina, Documentos No. 3, México, Septiembre, 1977.
- Collier, George,** "Los zinacantecos en su mundo contemporáneo". *La Antropología meoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Tuxtla Gutiérrez chiapas; I.CH.C;1992.
- Collier, George,** Basta! Landand the Zapatista rebellion in Chiapas, Oakland, California, The Institute for Food and Development Policy, 1994.
- Chenu, M.D.** El evangelio en el tiempo, Salamanca, España, Sígueme, 1966. Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la Selva anuncian la buena nueva, libro catequístico, Parroquia Ocosingo, Altamirano, San Cristobal de las Casas, Curia Diocesana, 1974.
- Fazio, Carlos.** *Samuel Ruiz, El caminante*, México, España Calpe, 1994.
- Le Bot, Yvón.** *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, México, Plaza & Janes, 1997.
- Legorreta Díaz, María del Carmen.** Religión, política y Guerrilla en Las Cañadas de la Selva lacandona, México, Cal y Arena, 1998.
- Leyva Xochitl y Gabriel Ascencio Franco.** Lacandonia al filo del agua, México, CIESAS, CIHMECH, UNICACH, F.C.E;1996.
- Lobato, Rodolfo.** Qui'xin Qui'nal. La colonización tzeltal en La Selva Lacandona, tesis de Licenciatura en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1979.
- Montemayor, Carlos.** Chiapas. La rebelión indígena de México, México, Mortiz, 1997.
- Morales, Bermúdez, Jesús.** "El Congreso Indígena de Chiapas. Un testimonio", en *Anuario de Cultura e Investigación 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Chis; I.CH.C; 1992, pp. 242.
- Morales, Elizalde, Mardonio.** "La denuncia tzeltal", en *Estudios indígenas*, México, CENAPI, Vol. I No. 2, Marzo de 1972; Vol. II No. 1, Septiembre de 1972.

- Pérez Castro, Ana Bella.** Entre montañas y cafetales, México, UNAM, 1989.
- Reichel-Domaltoff, Gerardo.** "El misionero ante las culturas indígenas", en Jaulín, Robert. *El etnocidio a través de las Américas*, México, Siglo XXI, 1976.
- Ruz, Jan.** "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena de los Altos de Chiapas, 1936 – 1968", en Viqueira, Juan Pedro y Mario H. Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIEASAS, CEMCA, U. de G.; 1995.
- Ruiz García, Samuel y Javier Vargas.** "Pasión y resurrección del indio", en *México Indígena*, México, CENAPI, Vol. II No. 1, Septiembre de 1972.
- Toledo Tello, Sonia.** Historia del movimiento indígena en Simojovel 1970-1989, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, UNACH, 1996.
- Textual, Volumen 4, No. 13, México, Septiembre, Universidad Autónoma de Chapingo, 1983.
- Villafuerte Solís Daniel, Salvador Meza Díaz, Jesús Morales Bermúdez, María del Carmen García Aguilar, Carolina Ribera Farfán, Miguel Lisbona Guillén, Gabriel Ascencio Franco.** La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos, México, Plaza y Valdés & UNICACH, 1999.
- Viqueira, Juan Pedro y Mario H. Ruiz.** *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, CEMCA, U. de G., 1995.