

Lo religioso en el conflicto de Chiapas

ENRIQUE MARROQUÍN ♦

El entendimiento adecuado del conflicto armado en Chiapas requiere una revisión del factor religioso. A través de un recorrido por anteriores rebeliones puede concluirse que la explicación del movimiento zapatista no recae enteramente en motivos socioreligiosos, pero no puede olvidarse como factor que permite su comprensión.

El zapatismo encuentra un ambiente religioso abierto, plural y tolerante, que le permite ser visto con simpatía y contar con la participación y discusión de católicos, evangélicos y ateos. Se presenta un escenario de conversión religiosa masiva de indígenas al protestantismo, que genera nuevas formas de conflicto entre iglesias, así como transformaciones abruptas en la comunidad, al incorporarse la región al sistema capitalista. Esta situación pone en riesgo el sistema religioso tradicional y posibilita la creación de nuevas opciones religiosas.

El trasfondo para comprender el movimiento chiapaneco lo encontramos en los conflictos intraeclesiales que vive la iglesia católica, el conflicto entre sistemas religiosos distintos y el conflicto político.

R

esulta imprescindible tomar en cuenta el factor religioso para la cabal comprensión del conflicto chiapaneco. La religión, por un lado, nuclea toda la cultura indígena y por otro, difícilmente hubiese sido posible la gesta zapatista sin la pastoral oficial de la diócesis cristobalense. Los conflictos, por su parte, clarifican la comprensión del fenómeno religioso, que al ser estudiado con frecuencia por visiones funcionalistas, reducen la religión a sus funciones integradoras de cohesión, armonía y unidad.

♦ Investigador huésped del Centro de Estudios sobre las Revoluciones en México, Universidad de Guadalajara.

Las causas de conflictos religiosos pueden deberse, sea a “cambios del sistema”, sea acambios fuera del sistema religioso en cuestión, pero relacionados con él. Estos tres tipos de conflicto, aplicados a la realidad chiapaneca, serán estudiados en el presente trabajo, que busca más que aportar nuevas informaciones, interpretar las que son ya del dominio público. Los cambios de los sistemas sociales son los que implican la transformación de todas las relaciones estructurales principales, de las instituciones básicas y de los sistemas de valores. En lo religioso se da: o bien cuando se enfrentan dos sistemas religiosos antagónicos, como aconteció en la antigua religión maya al encontrarse con el cristianismo, o bien cuando los contendientes son dos denominaciones diferentes del cristianismo, como sucede con los católicos y los evangélicos. Los conflictos dentro del mismo sistema religioso suelen reflejar diversas corrientes eclesiales, las cuales se remiten ambas al mismo *corpus* simbólico básico, sin pretender llegar a la ruptura, como sucede en torno a la figura polémica del obispo de San Cristobal. Los conflictos fuera del campo religioso (ordinariamente pertenecientes al sistema político), le afectan cuando los actores recurren a él en busca de legitimaciones propias o de deslegitimaciones del adversario, como acontece con los zapatistas o los “coletos”

La religión indígena y el catolicismo oficial

Existe una larga tradición, en la memoria colectiva de Los Altos, de rebeliones por motivos socio-religiosos originadas por la explotación de los blancos, tanto económica como religiosa (imposición de gravámenes, exclusión de la gestión religiosa ministerial, dominación cultural con motivo de la fe, etc.) La más importante fue la rebelión de los tzeltales y tzotziles de Cancuc, entre 1708 y 1712, que abarcó a 32 comunidades, involucrando a unas 20 mil personas. Comenzó con varias apariciones de la Virgen a ciertas videntes indias, con quienes mantenía comunicación directa, en continuidad con la antigua tradición oracular maya. Detrás de ellas se

encontraba un santón, D. Sebastián de la Gloria, quien construye una ermita alterna y organiza el nuevo culto y la nueva doctrina. Se trata de la recuperación, por parte de los indios, de la religión católica: imitación de misas, ordenación de sacerdotes autóctonos (que la Iglesia rehusaba) y sustitución de imágenes “ladinas” por otras propias (“ídolos”). El objetivo último de estas rebeliones era nada menos que la muerte o expulsión de todas las personas no indias y la organización de un nuevo gobierno autóctono (“ya no hay dios, ni rey, ni obispo”). Estos movimientos se prolongan hasta 1727 en Teapa, con un indio que también pretendía ser obispo.²

El mismo esquema se repite entre 1868 y 1870 en Chamula. La Ley Lerdo había arrebatado tierras a los tzotziles, a lo que se añadían los gravámenes religiosos. En esta ocasión, el oráculo provenía de tres piedras parlantes encontradas por una niña (se dice que las concibió y fue así Madre de Dios). Detrás estaba, también, un santón, Pedro Díaz Cuscat, quien se ordena de sacerdote y manda en nombre de las deidades, la expulsión de los no indios de su territorio. Expropia la religión católica, negándose a adorar imágenes de blancos, y para tener un Cristo nativo, el Viernes Santo de 1868 se crucifica al hermano pequeño de la vidente. Matan al cura que había recuperado las piedras, queman doce haciendas y matan a unos cien ladinos.

Como se observa, las rebeliones indígenas por motivos socio-religiosos se habían inspirado en un mismo modelo paradigmático. Incluso en la época actual, el mismo Samuel Ruiz relata que en una visita pastoral que hizo recién iniciado su episcopado, unas religiosas, en su prurito de limpieza, habían tirado a la basura un trapo deshilachado que se encontraba en una ventana del templo. Esto suscitó un motín, pues los indígenas consideraban ese trapo como un santo propio, y estuvieron a punto de sacarlos del pueblo. Una y otra vez se repite la pretensión por parte de los indígenas de apropiarse los símbolos de la religión dominante y la indefectible repre-

1 Coser, Lewis, 1970.

2 Barabas, Alicia, 1987.

sión, primeramente, por parte del clero católico y posteriormente, por el ejército.

En cambio, llama la atención que, curiosamente, en el conflicto zapatista, que se coloca dentro de la gran tradición nativista, esté ausente este componente -salvo en algunos comunicados de Marcos, más bien por fines literarios y culturales-. Tampoco se encuentran aquellos tensionamientos reiterativos entre la religión indígena y el catolicismo oficial. No es posible atribuir esta ausencia a la ignorancia de un esquema capaz de recuperar elementos “revivalistas” del imaginario colectivo maya.

La explicación de esta omisión remite a la pastoral de la diócesis de San Cristóbal. Es sabido que la religión indígena es producto del sincretismo entre algunos elementos autóctonos y otros provenientes del catolicismo tradicional ibérico. Las relaciones -tanto de la pastoral de la Iglesia como de los indígenas- han transitado por un *continuum* que va desde el rechazo total, hasta la aceptación total. La confrontación por rechazo se dio durante la primera evangelización. La Iglesia consideraba a las formas religiosas autóctonas como producto de engaño satánico, por lo que la pastoral de los frailes dominicos, evangelizadores de aquella región, fue de “tábula rasa” o de rechazo abierto a esas formas “paganas”. La reacción fue igualmente violenta, como por ejemplo, el levantamiento lacandón de 1553, para restaurar su antigua religión, sacrificando niños en el altar del templo católico y manchando con su sangre las imágenes.

Otra actitud pastoral más moderada, tal como la inspirada en el racionalismo modernizante, considera a la religiosidad popular como un desafío, despreciándola como supersticiosa. Corresponden paralelamente a ella actitudes indígenas similares a las de los levantamientos de Cancun o el chamula del siglo pasado, en los que ya no se pretende la restauración de antiguas creencias, cuanto la apropiación de la religión dominante. Otra actitud más es aquella que parece dar cierto reconocimiento oportunista; pero tan sólo para no perder esta base social, procurando, empleo, irla purificando paulatinamente. Por parte de los indígenas tenemos el sincretismo “de disfraz”, en el que bajo símbolos cristianos se esconden rituales o

creencias autóctonas. Un ejemplo se dió en 1584: Juan de Atonal, que pasaba por ferviente católico en Suchiapa y que en realidad era un chamán considerado nahual, liderea un movimiento mesiánico, al frente de la Cofradía de los doce apóstoles, yendo por las noches a idolatrar a las cuevas.

Por último, la actitud más abierta la representa D. Samuel Ruiz, uno de los primeros obispos en Latinoamérica que hablaron de la “inculturación del evangelio”, tema hoy en boga. Esta teología percibe la presencia divina en todas las religiones, por ser portadoras de las “Semillas del Verbo”. Por lo tanto, se reconoce al indígena ya no como simple “objeto” de su pastoral, sino como “sujeto eclesial, con plena responsabilidad respecto a la propia religión.”³ Los agentes portadores de esta nueva pastoral se conforman con dar cierto acompañamiento y proponer simplemente, la vivencia cristiana. Uno de los logros pastorales de la diócesis es la formación de unos 8,600 “catequistas” indígenas, responsables de mantener la fe de las comunidades, quienes comentan la Palabra de Dios y organizan su celebración ritual.⁴ La preocupación por tener agentes religiosos, incluso sacerdotes, que no se desculturicen y sean gestores de una Iglesia autóctona, lleva a considerar la posibilidad de ordenar a estos catequistas de sacerdotes, no obstante estar casados.

Los indígenas por su parte -especialmente aquellas comunidades recientemente formadas por los desplazados de la modernidad- se sienten cómodos en una Iglesia que no los coarta, que incluye a sus propios agentes religiosos, que responde a sus intereses económicos y culturales y que les permite mantener los símbolos tradicionales de su identidad étnica, en los momentos en que tuvieron que sacrificar su organización social tradicional. Todo esto explica que no hayan sido tanto los movimientos nativistas, cuanto los textos bíblicos los que les proporcionaron a los indígenas una fuerza singular en esta lucha.

El hecho mismo de que varios catequistas se hayan incorporado a la guerrilla zapatista, comprueba la profundidad con que la re-

³ González, José Luis, 1989.

⁴ Fazio, Carlos, 1994: 78.



gión se ha asimilado el cristianismo. En efecto, en el sistema religioso mesoamericano, cada deidad controlaba un territorio y la comunidad que allí habitaba debía pagarle un tributo ritual. Refuncionalizando los símbolos cristiano desde aquella cosmovisión mesoamericana, la aparición de la imagen de la Virgen implicó la construcción de una ermita en el lugar, en la que tenía que quedarse el guardián D. Sebastián y el pueblo tenía que acudir allí. En caso de que el pueblo tuviese que abandonar el territorio -por ejemplo, desplazándose a la selva para combatir-, el agente religioso tendría que haberse quedado en el territorio, cuidando la ermita. En cambio, Yahvé, el dios judeocristiano, es una deidad del pueblo como tal, que lo acompaña dondequiera que vaya, incluso al destierro o a la guerra. Si el pueblo decidió por la guerra, los catequistas tuvieron que acompañarlo a la selva.

La disidencia de los evangelios

Uno de los fenómenos que más interés suscita actualmente en la sociología religiosa es la conversión, casi masiva, de muchos indígenas al protestantismo. Los censos rebelan que en los últimos 20 años en México, la membresía protestante total ha crecido un 174%, pasando del 1.8% al 4.8% de la población. Una característica de este crecimiento es su desplazamiento de las zonas urbanas del norte del país, a las zonas rurales del sureste, estados que concentran casi 30% del total de feligreses, especialmente en el medio indígena. En Chiapas, los evangélicos que en 1950 representaban el 2.5% de la población, en 1980 pasaron a 23%, de modo que en nuestros días, por lo menos uno de cada cuatro chiapanecos es protestante.⁵

Con el aumento de las conversiones, aparecen nuevas formas de conflicto entre las iglesias cristianas. Su gravedad en Chiapas puede medirse por el número de desplazados -entre 15,000 y 33,000- y el tipo de represalias sufridas. Se alude a pérdida de bienes o gana-

⁵ Juárez Cerdí, 1989: 107-216.

do, destrucción de chozas, encarcelamiento; pero sobre todo, el ostracismo, con la consiguiente pérdida de derechos de pertenencia. En la década de los setenta, San Cristobal contempló en su periferia la formación de barrios protestantes de expulsados, que forman su “cinturón de miseria”. La pregunta que surge es, desde luego, acerca del origen de dichos antagonismos.

Con el cardenismo, el gobierno se había propuesto hacer llegar los logros de la Revolución al campo, entonces predominantemente indígena. Se trataba de incorporarlos a la sociedad nacional, al precio del abandono de su cultura. El medio elegido fue preponderantemente la escuela rural, con sus promotores bilingües. En la región de Los Altos, hubo un líder carismático, Erasto Urbina, quien defendió derechos de los indios y formó el Sindicato de Trabajadores Indígenas, según el sistema de mediatización corporativista que entonces se estaba instrumentando. En torno suyo se fue formando una élite indígena, la mayoría maestros rurales, que poco a poco se fue haciendo del poder político. Éstos fueron apoyados por el gobierno para fines de control, y se hicieron también del poder económico, gracias a la usura y al monopolio del transporte, del aguardiente y de los refrescos. Este grupo de caciques, a la par que funcionaron como agentes de la expansión capitalista, supieron incrustarse en el sistema de cargos tradicional, de modo que se presentan ahora como los defensores de la cultura tradicional.

A mediados de los cincuenta, se va formando una oposición, que en 1974 estuvo a punto de llegar al poder. Dado que los caciques se apoyaban en el sistema religioso tradicional, los disidentes o bien se convirtieron al protestantismo, o bien se vincularon a la pastoral de la diócesis. Los caciques supuestamente en nombre de la defensa de la “costumbre” -pero en realidad para defender sus formas despóticas y arcaicas- se lanzaron contra los evangélicos “quemasantos”, contra los católicos “modernos” y contra otros grupos opositores, hostigándolos hasta el encarcelamiento y la expulsión.⁶ Al no obtener apoyo de la Iglesia oficial, trajeron de Tuxtla la iglesia

⁶ Robledo Hernández, 1987: 67-93.



ortodoxa griega de San Pascualito, a la que se afiliaron, y que les permitía continuar con su ritual tradicional, centrado en sus imágenes.

La actuación política de los conversos, impugnando el cacicazgo, es atípica dentro del protestantismo indígena. En general, los evangélicos apoyan a la autoridad, son apolíticos y se enfrentan a los católicos. En cambio, en el caso de los chamulas, fueron disidentes del caciquismo local y compartieron con muchos católicos el ostracismo, por lo cual, la confrontación no fue tanto teológica, sino social.

Se han dado varias interpretaciones al fenómeno de las recientes conversiones al protestantismo. Destaca el “Informe Mariátegui”, que lo atribuía al complot del imperialismo yanqui, sin que haya podido explicar la razón de las mismas. Es más probable que la explicación haya que buscarla en las transformaciones recientes de la comunidad tradicional. Si los caciques han logrado mantener su situación, no se debe sólo a medidas coercitivas, sino también porque supieron responder a necesidades culturales sentidas, presentándose como defensores de la identidad chamula. El “sistema de santos” había sido, durante siglos, el elemento aglutinador del sincretismo indígena, al sustituir las antiguas deidades mayas por las imágenes cristianas. La mayordomía -administración de los bienes del “santo” (tierras, joyas o animales), en atención a la organización de la fiesta- había sido una vía de acceso a los cargos políticos de gobierno. Estos cargos eran prestados rotativamente por todos los varones del poblado. Al no ser remunerados, era visto más bien como una carga.⁷ El templo o “casa de los santos” es con frecuencia el patrimonio del pueblo y símbolo de su estatus. Para mantenerlo se tiene el trabajo comunitario no remunerado de todo el pueblo.

Los “evangélicos”, al no aceptar a los santos, desestabilizan la cultura tradicional: no participan en la fiesta, no aceptan las

⁷ Recuérdesse que en la biografía expuesta por el antropólogo Ricardo Pozas, se encarcela a Juan Pérez Jolote a fin de que aceptara el cargo.

mayordomías, ni cooperan para su celebración, ni desempeñan ciertos cargos (como encargados del templo), ni realizan ciertos trabajos comunitarios (restauración del templo), con la consiguiente agravación de trabajo para el resto de la comunidad. Por negarse a prestar estos servicios, de gran contenido simbólico, se les considera ajenos al pueblo, por lo que, al igual que a los emigrados que dejan de enviar sus cooperaciones, se les niegan sus derechos o se les condena al ostracismo.

Ahora bien, la comunidad tradicional se ha venido transformando abruptamente desde fines del siglo pasado, con la incorporación de la región al sistema capitalista. Muchas de las tierras recuperadas con el cardenismo, se fueron vendiendo a las haciendas. Al descubrirse con Echeverría el potencial económico chiapaneco, se abren carreteras y se instrumenta la comercialización oficial (Imecafe, Andsa, Conasupo). Llegan capitales extranjeros que introducen nuevas formas de producción. De paraíso chiclero se pasó a las fincas cafecultoras; de la tala inmoderada de maderas finas, a su conversión en pastizales. La demanda de mano de obra barata desplaza grandes contingentes de campesinos de su hábitat tradicional.

Los nuevos cultivos modifican, incluso, el ciclo festivo (en la fiesta del santo no hay dinero) y ponen en crisis el sistema de los santos, expropiado ahora por los caciques. Las mayordomías, que ya resultaban excesivamente gravosas, se mercantilizan (venta de refrescos con connotación ritual); el consejo de ancianos fue sustituido por los caciques; los cargos de gobierno, en vez de ser elegidos en asamblea, son ahora remunerados y nombrados por el partido oficial; el trabajo comunitario es aprovechado por el aparato gubernamental (Pronasol, Prodesch). Si el santo es considerado como la representación emblemática de la comunidad y ésta ha dejado de garantizar la sobrevivencia de sus miembros, se siente que los santos fallaron. Se busca reemplazar el “sistema de santos” por el “sistema del Espíritu”, en el que se evita las mediaciones (la imagen y la comunidad) y en donde la salvación es conseguida individualmente, más congruente con la nueva situación de peonaje fuera del pueblo, en las fincas de los hacendados.



Los desterrados fueron poblando selvas y cañadas. En su nuevo lugar, tuvieron que abandonar su indumentaria tradicional y convivir con otros exiliados y colonos de varias partes y denominaciones religiosas. Portando el estigma de la intolerancia, aprendieron a coexistir en el respeto y a gestar un inicio de vida ecuménica.

A semejanza de lo que acontece en la evolución biológica, que cuando cambia un nicho ecológico, las especies amenazadas generan multiplicidad de “anomalías” genéticas, con lo que se favorece su supervivencia, la crisis de la comunidad tradicional, generada por las formas tan agresivas que adopta el capitalismo en la región, posibilita la gestación de varias opciones religiosas. El campo religioso se recompone: junto al catolicismo sincrético tradicional, hasta los 60 hegemónico, se abre una oferta plural en disputa por la satisfacción de las necesidades religiosas regionales: la nueva pastoral sancristobalense inspirada en la teología de la liberación, grupos carismáticos urbanizados, la iglesia ortodoxa de San Pascualito, movimientos nativistas de retorno al pasado maya, bautistas y presbiterianos de antiguo raigambre, pentecostales, adventistas y Testigos de Jehová, de nuevo cuño. Los conflictos no son ya “diádicos”, caracterizados por antagonismos irreconciliables, sino multipersonales, similares a una situación de mercado, con extrañas alianzas (católicos progresistas y evangélicos versus católicos tradicionalistas y ortodoxos griegos).

Es este ambiente religioso, más abierto al pluralismo y a la tolerancia, el que encontró el zapatismo. Mientras los Testigos y otras sectas se refugiaban en la neutralidad o incluso se oponían a los “violentos” guerrilleros, otras iglesias evangélicas y pentecostales los miraban con simpatía. Los templos se convirtieron en espacio de discusión acerca de la participación o no en el movimiento. No extraña que las filas guerrilleras se convirtieran en escuela de ecumenismo, en las que incluso pudieron encontrarse ateos y chamanes y donde católicos y evangélicos reflexionaron juntos acerca de sus decisiones. El encuentro de los indígenas evangélicos con la Teología de la Liberación sienta un precedente descolonizador de sus iglesias-madre de consecuencias insospechadas.

El conflicto intraeclesial

Entiendo por “religiosidades” aquellas modalidades coherentes de vivir el cristianismo, acompañadas de cierta sistematización teológica, en tanto que se vinculen a determinado grupo o clase social. En las sociedades disimétricas, la misma contradicción de intereses económicos transforma las representaciones simbólicas, sea para legitimar la situación imperante, sea para cuestionarla. Las religiosidades no se reducen a ser mera expresión de la posición social de los sujetos, sino que a su vez, los interpela, los conforma y los constituye como tales, al proporcionarles formas de identidad y reconocimiento, así como ocasiones de agrupamiento.

Las religiosidades principales se gestaron en la actitud asumida respecto a la modernidad. Ha habido, con modalidades, un movimiento pendular entre el rechazo a los tiempos modernos, como reacción por la pérdida de hegemonía eclesiástica y la aceptación moderada de algunos de sus planteamientos. Cuando en 1968 se intentó aplicar el Vaticano II a Latinoamérica, en Medellín, Colombia, se reconoció una reflexión que se estaba realizando desde los sectores empobrecidos. Por aquel entonces, el país se dividió eclesiásticamente en 18 zonas pastorales, a fin de que los obispos pudiesen ayudarse mutuamente en su labor pastoral. La zona del Pacífico Sur, que comprende a Oaxaca y Chiapas, integró por lo menos a ocho obispos -los más esclarecidos fueron D. Samuel Ruiz, D. Arturo Lona y D. Bartolomé Carrasco- que coincidieron en su preocupación por responder a las necesidades de los indígenas, población mayoritaria en su región. Su pastoral incorpora planteamientos antropológicos de cierto relativismo cultural a la nueva teología latinoamericana. Escribieron algunos documentos conjuntos de gran impacto a nivel nacional: sobre la condición de los refugiados guatemaltecos, sobre las elecciones presidenciales, sobre el narcotráfico, etc. Pero su elemento clave es, desde luego, su pastoral indígena (ni siquiera indigenista), pues pretenden formar iglesias autóctonas, con sus propios agentes de pastoral. El mismo itinerario de D. Samuel Ruiz marca el proceso: pasó del impacto cultural

de descubrir a ese “otro” indígena, diferente, incluso, en su forma de vivir la fe, al descubrimiento sociológico del oprimido por su doble condición, de “indio” y de trabajador agrícola.

Entretanto, el sector modernizante noreuropeo, hegemónico durante el Vaticano II, había sido desplazado por sectores más conservadores. Es posible que los analistas vaticanos piensen que los tiempos modernos, que se presentaban como enterradores de la religión, estuviesen pasando, al punto que ya se habla de “posmodernidad”. Sin embargo, lo religioso (incluso en su forma más extrema de integristas y fundamentalistas) está más vivo que nunca, como lo comprobarían los multitudinarios viajes del Papa. Habría, pues, posibilidades de restaurar una nueva “cultura católica” a condición de que la Iglesia se mostrase compacta y bien definida, con insistencia en la ortodoxia y en la disciplina.

La religiosidad actual oficial, presta atención a Latinoamérica, el “Continente de la Esperanza”, donde pronto se concentrará la mayoría de los católicos. Preocupa de una manera especial la Teología de la Liberación, por los problemas que ocasiona. Un grupo de obispos unidos -como los del Pacífico Sur, de planteamientos autónomos independientes y en cierta línea de compromiso, despertaron la inquietud de círculos vaticanos. De ahí el hostigamiento a la región por parte del nuncio actual, D. Girolamo Priggione: al Sr. Lona se le impone una visita apostólica; al arzobispo Carrasco se le nombra un coadjutor que le sustituya, con atribuciones especiales; se cierra el Seminario Regional del Sureste, donde la región formaba conjuntamente a sus seminaristas; se cuida el nombramiento del nuevo obispo de Tapachula... La mira está ahora puesta en San Cristobal.

El decidido apoyo dado a los indígenas en sus justas demandas representaba un obstáculo para las pretensiones neocolonialistas de algunos sectores locales, supuestamente “católicos”. Sus informes se hicieron llegar -por manos extrañamente comedidas- a la Santa Sede, quien en octubre de 1993 le solicitaba respuesta a las acusaciones recibidas, pues de no hacerlo satisfactoriamente, se le demandaría la renuncia de la diócesis. La noticia se filtró a la pren-

sa, aun antes de que el obispo conociese la carta y provocó una reacción inusitada tanto en círculos eclesiásticos como civiles, a nivel nacional e internacional, que fue acallada, justamente, con el levantamiento zapatista.

La legitimación religiosa

Si los dos primeros conflictos se dieron entre sistemas religiosos distintos y el inmediato anterior lo fue al interior del mismo sistema eclesial, el siguiente conflicto es de índole sociopolítico. Toda colectividad, para poder interactuar en el mundo, requiere de un universo simbólico cosmovisivo. En las sociedades disimétricas, en las que diversos grupos sociales compiten por los recursos, cada uno de estos grupos hará una relectura del mismo universo simbólico compartido, procurando que su actuación se vea legitimada por dicha cosmovisión, aunque, como es natural, siempre prevalecerá la visión de los dominadores. En el medio indígena, la religión proporciona la base de los universos simbólicos, presentando los intereses del grupo como queridos por Dios, es decir, como conformes a la naturaleza de las cosas. Los agentes religiosos, igualmente, se vincularán a unos o a otros agentes del campo económico-político, para establecer alianzas, en la mayoría de los casos implícitas.

Junto con el conflicto intraeclesial descrito, el obispo tuvo que enfrentar también el antagonismo político. Quienes acusan a D. Samuel Ruiz de promover la guerrilla no carecen del todo de razón: 34 años de obispo, repitiéndoles a los indígenas que también ellos, como los ladinos, son hijos de Dios, y que la situación de miseria en que viven no es querida por Dios, ni forma parte de la naturaleza de las cosas, sino que es producto del pecado, de estructuras injustas que pueden ser cambiadas (y que por tanto, deben ser cambiadas), contribuyeron a la toma de conciencia que derivó en el levantamiento. A esto se añaden sus viajes a las comunidades; los encuentros y congresos indígenas, en los que ellos mismos, en sus propias lenguas, intercambiaban sus testimonios; la misma estructura de pastoral diocesana, con su red de catequistas nativos y su

forma de comunicación radiofónica, si bien es claro el deslinde que hace el clero sancristobalence respecto a la vía armada como forma de solución de los problemas. A la acusación que se le hizo, de que conocía ya el levantamiento, responde diciendo que efectivamente ya había advertido de la situación peligrosa de los indígenas, en su carta pastoral “En esta Hora de Gracia”, dirigida al Papa con motivo de su visita a México y que circuló profusamente.

La presencia del obispo en la región, por otra parte, ya anteriormente había resultado incómoda al gobierno. Se había opuesto al traslado de los refugiados guatemaltecos de su hábitat cultural, a las “reservas” de Campeche. Más recientemente, había defendido los derechos humanos de los indígenas torturados con motivo del asesinato de dos soldados. Por otra parte, ya desde 1976, cuando los militares ecuatorianos detuvieron a un grupo de 20 obispos reunidos para conmemorar el aniversario de D. Leónidas Proaño, tildándolos de marxistas, D. Samuel había venido siendo hostigado por parte de los “auténticos coletos”, molestos porque el clero de ahora ya no brindaba los mismos apoyos que anteriormente disfrutaban. La sociedad coleta había estado acostumbrada a las atenciones recibidas del clero, presente en sus eventos. Esperaba la condena habitual de la violencia, en los casos en que los indios pretendiesen por su propia mano, modificar el orden vigente. En cambio, nunca hasta ahora se habían visto deslegitimados por los agentes religiosos, que ahora sí condenan aquella violencia institucionalizada, fraguada en la cotidianidad. Por último, el obispo traducía las demandas zapatistas a lenguaje religioso, es decir, vinculado al sentido común, y esto contribuyó no poco a la simpatía con que amplios sectores de la sociedad civil vieron el movimiento.

El desafío hecho por los zapatistas a la sociedad coleta e incluso, al mismo ejército y gobierno nacionales, colocaba a Samuel en un predicamento. Veía con simpatía las justas demandas de los indígenas; pero a la vez, el recurso a las armas le parecía inadecuado. El discurso religioso legitimaba, en buena medida, el levantamiento, a la vez que lo moderaba, por lo que la postura del obispo era propicia para una mediación no “mediatizable”. Quien parecía tan

vulnerable en su posición, quedó de pronto convertido en hombre clave para la resolución del conflicto. El desmedido encono de los “auténticos coletos” y de sus voceros televisivos contra su persona, únicamente se comprende por la importancia del papel que juega como garantía de una paz digna, basada en la satisfacción de las demandas básicas de los rebeldes. Quitarlo de en medio era entonces condición para el mantenimiento de una situación que a ellos les favorece.

La conjunción de los cuatro tipos de conflicto vistos: la relación de la religión indígena con el catolicismo oficial; la confrontación entre protestantes y católicos tradicionales; el conflicto intraeclesial para desplazar una teología incómoda y el conflicto político, con su juego de intereses grupales y su necesidad de allegarse a lo sagrado a su parte, resulta un trasfondo importante para la intelección del conflicto chiapaneco. La religión sigue estando viva y operante en el conflicto chiapaneco, por lo que no es extraño que los antagonismos asuman la forma del debate teológico. ☸

Barabas, Alicia, *Utopías Indias: Movimientos Sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1987.

Coser, Lewis, *Nuevos Aportes a la Teoría del Conflicto Social* (1967), Buenos Aires, Amorrortu Ed., 1970.

Fazio, Carlos, *Samuel Ruiz, el Caminante*, México, Espasa Calpe, 1994.

González, José Luis, *E1 Huanca y la Cruz. Creatividad y Autonomía en la Religión Popular*, Lima, Idea / Tarea, 1989.

Juárez Cerdi, Elizabeth: “Yajalón, Ciudad Confesionalmente Pacífica”, en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, México, CIESAS, 1989, Vol. III, pp. 107-216.

Marion, Marie-Odile: “Intolerancia Política y Religiosa entre los Mayas de Chiapas”. Congreso Internacional de Historia de las Religiones. México, agosto de 1995.

Bibliografía



Bibliografía

Pérez Enriquez, Isabel: "Expulsiones indígenas: religión y migración en tres municipios de Los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larraízar y Chamula", *Claves Latinoamericanas*.

Pozas, Ricardo, *Juan Pérez Jolote*, México, FCE, 1983.

Robledo Hernández, Gabriela Patricia: "Disidencia y Religión: Los Expulsados de San Juan Chamula". Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México, ENAH (INAH / SEP), 1987, Cap. II Parr 2 pp. 67-93.