

TEOCRACIA PARA LA *LIBERACIÓN*: LA DISPUTA
 POR LA HEGEMONÍA ESTATAL DESDE LA FE.
 LA EXPERIENCIA DE LA DIÓCESIS
 DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS
 Y *EL PUEBLO CREYENTE* EN LA SELVA LACANDONA

Marco Estrada Saavedra

*Para Alberto, por su confianza,
 pero, sobre todo, por su amistad.*

Esas cosas siempre suceden en secuencia
 y con un propósito definido.
 Lo importante es saber descifrarlo.

ÁLVARO MUTIS

INTRODUCCIÓN¹

La configuración del Estado en México puede comprenderse, como José Luis Escalona sugiere en este volumen, como un conjunto de procesos “inacabados, múltiples y disputados”. Ello es especialmente perceptible en regiones caracterizadas por una escasa vigilancia centralizada permanente. Allí Escalona observa

1] la presencia de diversas y contradictorias... instituciones gubernamentales como expresiones de proyectos más amplios de formación del Estado-nación; 2] las arenas de confrontación y negociación que se abren con la presencia de tales instituciones, así como la formación de diversos grupos y organizaciones comprometidos en el despliegue de acciones para la transformación y construcción de la sociedad, y 3] las interpretaciones y

¹ Agradezco a Priscila Cedillo Hernández por recabar y ordenar mucha de la información utilizada en este trabajo, tarea que realizó, como es su costumbre, con gran profesionalismo.

usos que los diversos grupos locales producen acerca de su involucramiento en los procesos y programas de la burocracia gubernamental o su cuestionamiento a los mismos.²

En este capítulo no me ocuparé, precisamente, de la formación del Estado en Chiapas sino más bien de la constitución de un “modelo de organización de la sociedad” alternativo al hegemónico.³ Como expongo en las primeras tres partes de este escrito, la configuración de un “modelo teopolítico de organización de la sociedad” en tierras indígenas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas puede entenderse mejor en el contexto de las luchas entre el Estado y la iglesia católica en los siglos XIX y XX, los conflictos entre liberales y conservadores en Chiapas también en este mismo periodo y en la definición de las políticas eclesiales vaticanas de mediados de la segunda década del siglo XX y de su asunción y aplicación por parte de la iglesia católica en el sureste para volver a convertir ésta en un actor influyente en la vida social del estado. En las tres últimas partes describo en qué consiste este modelo, cómo se materializó en la organización colectiva de los indígenas católicos (*Civitas Christi*) y cómo éstos se constituyeron en el actor protagonista (*el pueblo creyente*) de este orden social. En medio de estos apartados reviso la idea corriente de que, hasta hace no más de treinta años, el territorio selvático se caracterizaba por la ausencia del Estado mexicano. En oposición a esto propongo que deberíamos hablar, más bien, de una presencia precaria, irregular, ineficiente y descoordinada del Estado, en cuyo espacio hegemónico se configuró, por oposición, un modelo teocrático de sociedad para los naturales.

² Véase, también, Escalona (2009a, 2009b) y, por supuesto, Joseph y Nugent (1994).

³ Por hegemonía voy a entender, siguiendo a William Roseberry, no “el consenso” sino, más bien, “la lucha, las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir a ella. Lo que la hegemonía construye no es, entonces, una ideología compartida, sino un marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos” (Roseberry, 2002: 220).

LA RECLUSIÓN EN LA CATACUMBA

A lo largo del siglo XIX, las comunidades indígenas en Los Altos de Chiapas se encontraron sometidas, por un lado, a las distintas élites políticas que dominaron el estado y, por el otro, a la iglesia católica que, en su afán de evangelizar a la población, tenía un control relativamente amplio de las formas de organización comunitarias de los pueblos indios (que incluía las actividades económicas y religiosas). Esto se tradujo en una situación desventajosa para la población natural: en lo económico se vio en la obligación de pagar tributo tanto a los poderes civiles como a los eclesiásticos, además de que fue despojada gradualmente de sus tierras, que pasaron a manos de grandes terratenientes y miembros de la iglesia.

Las luchas políticas entre las élites locales de San Cristóbal de Las Casas (“independentistas proMéxico”/“conservadores”) y de Tuxtla Gutiérrez (“independentistas proGuatemala”/“liberales”) a lo largo del siglo XIX —que, en el fondo, eran disputas por el control de los impuestos, la mano de obra y las tierras indígenas, así como del aparato gubernamental (Rus, 1983; Wasserstrom, 1992)— condujeron indirectamente a un relajamiento del control religioso sobre los pueblos indios. De modo muy pragmático y con un buen sentido de la oportunidad política, estos últimos aprovecharon dichas pugnas interélites y entablaron una alianza con los tuxtlecos.

En Los Altos, la pérdida de tierras no fue el motivo que detonaría las revueltas indígenas durante ese siglo.⁴ El descontento de los pueblos indios tenía que ver más con la opresión que la iglesia católica ejercía sobre ellos y, en particular, con la injerencia del clero en sus formas de vida comunitaria y religiosa. Esto llevó a prácticas de resistencia que se ejercían de manera sistemática en la región, donde las revueltas violentas eran la última opción. Aquéllas implicaban un severo cuestionamiento a la intrusión del clero en sus poblados. Así, la resis-

⁴ De hecho, la revuelta de 1866, presentada como una rebelión ocasionada por el despojo de tierras a los indígenas, fue provocada más bien por el propio temor de los ladinos, quienes creían que en cualquier momento los indígenas iniciarían una protesta. Por lo tanto, la violencia de los indígenas fue la respuesta a la agresión ladina (Rus, 1983).

tencia se expresaba en: *a*] la presentación de quejas por mal comportamiento de los sacerdotes —maltrato físico, abusos, cobros excesivos, etc.— ante autoridades eclesiásticas y civiles; *b*] la negativa a pagar tanto las contribuciones parroquiales y los gastos destinados a los servicios o fiestas religiosas⁵ como los impuestos;⁶ *c*] la poca disposición para prestar servicios a los sacerdotes encargados de los curatos, y, en última instancia, *d*] la violencia física contra los sacerdotes. A la par, los indios se valían de otras prácticas que afianzaran o les permitieran recuperar algo de su autonomía. Entre ellas se pueden mencionar la poca asistencia a los servicios religiosos; el intento, en algunos casos, de controlar los bienes de la iglesia, y la dispersión de su población como un medio eficaz de escapar al control eclesiástico o la fundación de nuevos asentamientos que se rigieran bajo la normatividad indígena. Así, los indios se rebelaron y desafiaron a los representantes de la iglesia hasta lograr, prácticamente, expulsarlos de sus pueblos y, así, establecer “espacios de poder local” (Ortiz Herrera, 2003).⁷

Tras la revolución de 1910 y a lo largo de las siguientes cuatro décadas, la iglesia católica fue sometida, otra vez, a fuertes conflictos que terminaron por minar su influencia religiosa, política y económica en Chiapas. El anticlericalismo en el sureste del país obedecía a las presiones externas del gobierno revolucionario del centro sobre el chiapaneco, más que a motivaciones e intereses internos. Por un lado, el gobierno estatal era una adaptación (más o menos oportunista y con el fin de mantener una aceptable “fachada revolucionaria” y beneficiarse del reconocimiento y los apoyos provenientes del centro) a las políticas federales en contra de las pretensiones hegemónicas de la iglesia católi-

⁵ Esto y las medidas anticlericales agudizaron la crisis económica que padeció la iglesia católica durante el siglo XIX.

⁶ La élite política de Los Altos encomendó al clero la recaudación de impuestos, debido al registro que éste tenía de la población. Esto, sin embargo, se modificó en la medida en que las políticas anticlericales se reforzaron y se sustituyó a los sacerdotes por funcionarios gubernamentales en las tareas administrativas.

⁷ La rebelión india en contra de la iglesia no sucedió de la misma manera en todo el territorio. Los habitantes de Chiapa, por ejemplo, encontraron en la adopción de las formas católicas un mecanismo para conservar los privilegios de los que gozaban antes de la conquista (sobre el tema, véase Ortiz Herrera, 2003).

ca, en particular entre 1926 y 1929. Por el otro, el anticlericalismo se radicalizó tardíamente, sobre todo entre 1932 y 1938, debido a las presiones por consolidar en Chiapas al Partido Nacional Revolucionario (PNR) como el partido de Estado. Éste serviría para controlar a los gobiernos estatales y como medio de presión y dirección de dirigentes locales para instrumentar todo tipo de políticas públicas, incluidas las anticlericales, dictadas en la capital del país, con el objetivo de institucionalizar la revolución (Ríos Figueroa, 2002).

Así, por ejemplo, en 1931 se suprimieron los nombres de los santos de los toponímicos, se cerraron varias iglesias y se procedió a la expulsión de los curas no autorizados mediante la Ley de Prevención Social, que equiparaba a los sacerdotes con las prostitutas y se les señalaba como “vagos y hombres del mal vivir”. Asimismo, los funcionarios públicos que fueran descubiertos asistiendo a un servicio religioso podían ser acusados ante el Comité de Salud Pública de manera anónima. En lo que refiere a la desfanatización, resulta de interés la creación de asambleas culturales en las que se llevaban a cabo matrimonios y bautizos socialistas; el impulso a ferias comerciales que sustituyeran las fiestas religiosas, y las llamadas “quemadas de santos”, reuniones públicas que tenían como fin incendiar figuras u objetos religiosos. Estas últimas sólo se dieron a partir de 1934 y las más de las veces provocaron el repudio de la población. De hecho, los propios alcaldes avisaban con antelación a los pobladores dónde tendrían lugar estas quemadas para que pudieran poner a salvo los “santos” (véase Ríos Figueroa, 2002).

Uno puede hacerse una idea clara de la forma en que la iglesia católica fue perdiendo influencia en Chiapas observando, simplemente, las variaciones de la cantidad de religiosos activos en el estado en este periodo: “Para 1908 el obispo [Francisco Orozco y Jiménez] había logrado juntar 62 sacerdotes diocesanos y 35 seminaristas, sin contar a las hermanas y otros religiosos que atendían la educación en diversas zonas de la diócesis” (Ríos Figueroa, 2002: 39). Casi 20 años después, en 1930, el número de ministros religiosos católicos se había reducido, debido a las políticas callistas, a sólo 30 en el estado —a pesar de que el máximo permitido, en 1928, era de 25. En 1931, la radicalización anticlerical del gobierno de Efraín Enríquez (1936-1940) limitó

el número de sacerdotes a nueve en todo el estado, es decir, uno por cada 60 000 habitantes. Ese mismo año y como parte de la campaña de “desfanatización” sólo se autorizó la labor de cuatro ministros de culto (uno evangélico, otro de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana y dos católicos), y de ahí se redujo, también en 1931, a sólo uno (Ríos Figueroa, 2002: 47-71).

En conclusión, no es de extrañar, que hasta la primera mitad del siglo xx, la iglesia católica en el estado haya estado “muerta” (Ríos Figueroa, 2002) y que los pueblos indios recuperaran más o menos el control de su vida religiosa, creando incluso nuevas prácticas sincréticas. He aquí el origen de los tradicionalistas:

Surgió entonces, en el siglo xix, un complejo sistema de cargos sacros —que tenían su origen en las cofradías— para la organización y el financiamiento de las fiestas de los santos. Las ceremonias en los cerros, cuevas y manantiales volvieron a realizarse en forma abierta, rebautizadas como “mishas” (deformación de la palabra española “misas”). Los curanderos y rezadores —nueva designación de los maestros “nagualistas”— pudieron ofrecer públicamente sus servicios sin temer más la persecución de la Iglesia. Un primer ciclo evangelizador, marcado por un total desencuentro entre la iglesia y sus indios, tocaba así a su fin (Viqueira, 2002: 198).

EL CAMINO A UNA NUEVA LUZ

Desde una perspectiva histórica, lo verdaderamente trascendental de la obra episcopal de Samuel Ruiz García (1959-1999) consistió en “resucitar” la iglesia católica en Chiapas (Ríos Figueroa, 2002). Esta “resurrección” resulta aún más sorprendente debido a que tuvo lugar en medio de, y gracias a, los pueblos indígenas. Y con ello se comenzaría un segundo esfuerzo evangelizador que permitiría, como veremos más adelante, la constitución de un “modelo teopolítico de organización de la sociedad” que disputaría, de nuevo, la hegemonía estatal de ordenar a la población de Chiapas, en particular a la indígena.

Al inicio de su obispado no se atisbaban señales de que habría un vuelco espectacular en la posición e influencia de la iglesia. En efecto,

cuando el novel obispo Samuel Ruiz García (1924-2011) llegó a San Cristóbal de Las Casas a finales de 1959,⁸ cargado de su experiencia y convicciones religiosas católico-integralistas, procedente del Bajío mexicano, encontró un mundo desconocido y diverso de indígenas marginados que conformaban, en su gran mayoría, la grey de su diócesis. En sus propias palabras:

Encontrar, pues, una situación de mayoría indígena fue una gran sorpresa para mí, dado que, antes de ser destinado como servidor episcopal a esta diócesis, había encontrado muy pocos indígenas en mi experiencia anterior. Fue, pues, una gran sorpresa, y al mismo tiempo un reto y una gran tarea que teníamos que afrontar.

La primera preocupación era el reto en términos de integración. Yo no me imaginaba en mi primer plan pastoral —no consultado con nadie, sino simplemente imaginado al mirar la realidad— que tendríamos que imponer la enseñanza del español a todos, porque ¿cómo íbamos a poder evangelizar si había por lo menos cinco lenguas en ese territorio, derivadas de la antigua lengua maya? Teníamos, evidentemente, que ayudar a que desapareciera la pobreza o fuera menor su impacto, en dos vertientes: colaborando al mejoramiento de los cultivos para que hubiera, por tanto, mayores ingresos a los indígenas y mejorara su alimentación. Así decíamos: “Tenemos que enseñar la castilla, tenemos que poner zapatos a los indios y a ayudar a que coman mejor”. Eran mis tres líneas pastorales (Ruiz, 2003: 17s.).

Pero Samuel Ruiz no era el único en su equipo pastoral que, ante tal diversidad de pueblos y lenguas, su miseria, aislamiento geográfico e incomunicación, abrigaba los mismos pensamientos y sentimientos hacia su rebaño indio. En una “expedición apostólica” realizada con el ánimo de “impregnarse del ambiente indígena”, los hermanos maristas fueron acompañados por el joven obispo y el padre Juan Bermúdez. La excursión dejó en ellos las siguientes impresiones perturbadoras para su cristiano y civilizado espíritu:

⁸ El papa Juan XXIII lo nombró obispo el 14 de noviembre de 1959. El 25 de enero del siguiente año fue consagrado en la catedral de San Cristóbal de Las Casas.

Tienen muchísimas y extrañas prácticas religiosas: la adoración que tributan al sol, las danzas al son del tambor y la flauta con su atuendo por demás folklórico ... [Al terminar el recorrido por todas las cruces en el camino] se dirigen a la casa del alférez principal y se ponen “bolos” (borrachera colosal)... Aunque rezan con mucha devoción y emotividad (a su modo y en voz alta), no tienen ningún respeto a la casa de Dios; hablar, gritar, correr, entrar borrachos, emborracharse dentro, tirarse a dormir en el templo, lo hacen sin el menor reparo ... [No desean ser fotografiados, porque] se imaginan que su espíritu se va en la fotografía... Por lo que respecta a la instrucción religiosa están muy mal. Tomando por ejemplo los matrimonios vemos cómo casi todos son hijos naturales, y los hay quien tiene dos o tres esposas y con la mayor tranquilidad del mundo.⁹

Para estos primeros misioneros, la cultura indígena era un error lamentable que había que corregir. No obstante la desazón, el horror y la reprobación que se revolvían en su fuero interno ante “este cuadro desolador y digno de lástima”, los religiosos sentían un “amor” paternalista y autoritario hacia sus “inditos”. Se decían para sí: “realmente son gente buena y sencilla, obediente y cariñosa, que necesita del guía que le ayude a conservar su fe y le muestre, se diría como a un niño, el camino iluminado del bien”.¹⁰ Afortunadamente, pensaban, los indígenas no eran irredentos a pesar de estar “abandonados a sus costumbres legendarias” (*sic*); pero había que actuar con prontitud para rescatarlos de la viciosa influencia del Instituto Nacional Indigenista, “que es una institución sin Dios”, y de las “sectas protestantes”.

El sendero que llevó al “caminante”, como llama su feligresía a Samuel Ruiz, a “aprender a caminar” (véase Ruiz, 2003: 13ss.) y a ser “convertido” por los indígenas, fue una vía bidireccional: se remontaba al pasado y se proyectaba al futuro. No era, precisamente, un camino que hizo sobre la marcha, como muchas veces se cree, sino que ya tenía una traza bien clara que indicaba la ruta a emprender.

⁹ Javier Vargas, “La Misión de Chiapas”, *Ecos de Familia*, núm. 189, octubre de 1962.

¹⁰ BM y JV, Visita del Rdo. Hno., “Asistente a Chiapas”, *Ecos de Familia*, núm. 194, noviembre de 1962.

der y a la que el joven obispo —un hombre de su época, institucional y muy consciente de los tiempos— añadiría, por supuesto, nuevos tramos.

LA MISIÓN

La “segunda ola evangelizadora” (Viqueira: 2002) en Chiapas la “comienza” el obispo Samuel Ruiz García a principios de los años sesenta; aunque, en realidad, es su antecesor, monseñor Lucio C. Torreblanca y Tapia (1944-1959), quien la “inicia” siguiendo las directrices vaticanas en torno a la misión y a la evangelización de los infieles de la encíclica *Rerum Ecclesiae* del papa Pío XI.

Unos cuantos años después de la conclusión de la primera guerra mundial, llega al trono papal Pío XI.¹¹ Su pontificado se caracterizó, entre otras cosas, por apoyar de manera decisiva el trabajo misionero. Guiado por este interés, dio a conocer, el 28 de febrero de 1926, su encíclica *Rerum Ecclesiae*. En ella se condensan los lineamientos que habrá de seguir la iglesia católica en su actividad evangelizadora du-

¹¹ Pío XI ocupó el trono pontificio de 1922 a 1939, en medio de las secuelas de la primera guerra mundial y el ascenso del nacionalsocialismo en Europa. De su pontificado cabe destacar su respaldo al movimiento Acción Católica, que encuentra seguidores en muchas partes del mundo y está en el origen de la democracia socialcristiana (“Las misiones en el siglo xx”, s.d., y Martín Artajo, 1939). Por otro lado, este movimiento se sostiene intelectualmente en dos encíclicas publicadas en la transición del siglo xix al xx escritas por León XIII y Pío XI. Se trata de la *Rerum Novarum* y la *Quadragesimo Anno* (1891 y 1926, respectivamente) que, de acuerdo con Martín Artajo, sientan las bases de la doctrina social católica al proponer la búsqueda de nuevas formas de organización social que subsanen las desigualdades creadas por el capitalismo, aunque sin caer en el comunismo. En palabras de Jean Meyer, se trataba de un “capitalismo antimoderno y reaccionario” (Meyer, 1990 y 2000). También hay que señalar que durante el pontificado de Pío XI se fundó el Opus Dei en España (1928) e Italia reconoció al Vaticano como un Estado al que garantizó su autonomía (pactos de Letrán de 1929). Pío XI, además, hizo frente a la ruptura entre la iglesia y los estados nacionales europeos que tuvo lugar a principios del siglo xx; véase, por ejemplo, el caso de Austria y Hungría, que vivían un desmoronamiento de su monarquía mientras que Alemania y Austria se proclamaban repúblicas (Liebmann, 1989).

rante la primera mitad del siglo xx.¹² Sus antecedentes inmediatos los encontramos en dos encíclicas previas: *Christi Nomen* (24 de diciembre de 1894) y *Maximum Illud* (30 de noviembre de 1919) escritas por León XIII y Benedicto XV, respectivamente.¹³

Rerum Ecclesiae se dirige en primer lugar a los obispos de la iglesia católica, pero también a los fieles que no desempeñan ningún cargo religioso. Su propósito radica en impulsar la actividad misionera de la iglesia a partir de la conformación de un clero indígena que coadyuve a la expansión y sostenimiento de la propia iglesia. De tal suerte, insta a los obispos de todo el mundo a contribuir en esta obra.

El trabajo misionero es entendido en esta misiva como la forma más elevada de caridad humana. “Y ya que Cristo puso como nota característica de sus discípulos el amarse mutuamente, ¿qué mayor ni más perfecta caridad podremos mostrar a nuestros hermanos que el procurar sacarlos de las tinieblas de la superstición e iluminarlos con la verdadera fe de Jesucristo?” (Pío XI, *R.E.*: 39). Por ello insta a la comunidad católica a apoyar la actividad evangélica mediante limosnas y oraciones, y a las autoridades católicas a fomentar y apoyar las vocaciones misioneras entre su grey. Con esta meta pide a los obispos de todo el mundo facilitar las labores de la Unión Misional del Clero¹⁴ y la Congregación de la Propaganda Fide,¹⁵ así como fomentar y formar

¹² La segunda mitad del siglo xx, por su parte, tendría como eje para la actividad misionera lo acordado en el Concilio Vaticano II, celebrado en la ciudad del Vaticano de 1962 a 1965 y convocado por Juan XXIII (“Las misiones en el siglo xx”, s.d.).

¹³ Además de las referencias cruzadas que hay entre ellas, se podría decir que comparten los mismos principios: *a*) la iglesia católica es universal y, por ende, debe extenderse a todo el orbe; *b*) en consecuencia, el trabajo misionero es fundamental para la iglesia católica y ha sido constitutivo de su historia, y *c*) se debe formar lo antes posible un clero nativo que permita a los misioneros extranjeros continuar su labor en otras regiones. Este último punto es de particular importancia para *Maximmmun Illud* y *Rerum Ecclesiae*. Cf. León XIII, *Christi Nomen*, Benedicto XV, *Maximmmun Illud*, y Pío XI, *Rerum Ecclesiae* (documentos).

¹⁴ La Unión Misional del Clero fue aprobada por Benedicto XV el 10 de enero de 1917 con el objetivo de formar a los sacerdotes para el trabajo misionero. La unión depende de la Congregación de la Propaganda Fide.

¹⁵ Órgano que tiene como propósito articular y expandir el trabajo misionero que lleva a cabo la iglesia católica. La Congregación (Dicasterio) de la Propaganda

con esmero a aquellos que demuestren interés por esta actividad, en aras de establecer un conjunto de redes cristianas que aseguren la estabilidad de la iglesia en todos los continentes.

Ahora bien, aun cuando Pío XI justifica su interés por las misiones bajo la égida de la caridad y el amor hacia Cristo, no puede dejarse de lado la situación por la que atravesaba la iglesia a principios del siglo xx. En particular, es necesario enfatizar tres aspectos mencionados en *Rerum Ecclesiae*: a] el interés de la iglesia en la región oriental;¹⁶ b] las secuelas de la primera guerra mundial,¹⁷ y c] la amenaza de las luchas

Fide está compuesta por un grupo de cardenales, bajo los órdenes de un cardenal prefecto. Además cuenta con un cuerpo de consultores, elegidos entre el clero secular y regular, que la auxilian en sus tareas. Data de 1622, año en que fue fundada por Gregorio XV mediante una bula papal. En ese mismo año fue dotada de recursos financieros. Surgió con la intención de continuar con la difusión del cristianismo en aquellas áreas donde aún no se conocía y hacer frente a la Reforma en Europa. Durante el periodo pontifical de Pío XI se regía por la Constitución Apostólica *Sapienti Consilio* (29 de junio de 1908) y el reglamento para la administración de la Sagrada Congregación de la Propaganda Fide, en conformidad con el capítulo VII, artículo VI, párrafo V del *Ordo servandus in Sacris Congregationibus* del 29 de septiembre de 1908 (La Sagrada Congregación de la Propaganda Fide, *Folletos Misionales*).

¹⁶ Este interés es muy claro durante el pontificado de Pío XI, quien escribe en 1926 una carta apostólica dirigida a los vicarios y prefectos en China, en el que ratifica su deseo por la creación de un clero indígena que paulatinamente sustituya al clero extranjero. Esta carta es considerada el complemento de la *Rerum Ecclesiae* (*Guide des missions catholiques*, 1989).

¹⁷ En lo que concierne al segundo punto, la encíclica deja ver cuáles fueron las consecuencias de la primera guerra mundial para la actividad misionera:

No creemos haya nadie que ignore los perjuicios, ciertamente no pequeños, que han provenido a la propagación de la fe con la reciente guerra, ya que muchos, llamados de las misiones a sus casas, murieron por las vicisitudes de la lucha cruel; otros arrancados de su campo de trabajo dejaron inculto por largo tiempo su territorio: y cierto, que todos estos daños y perjuicios no sólo convenía y conviene hoy repararlos, sino recobrar el antiguo estado de cosas; más aún mejorarlo y extenderlo. Además, ya miremos la infinita extensión de regiones, que todavía no se han abierto a la cultura cristiana, ya el inmenso número de los que están privados hasta hoy de los beneficios de la redención, ya las necesidades y dificultades complicadas con que tropiezan los misioneros, se ve que deben aunarse los esfuerzos de los obispos y de todos los católicos para que se aumente y se multiplique el número de los embajadores sagrados (Pío XI, *R.E.*: 42).

anticolonialistas y la ruptura de la alianza tradicional entre la iglesia y el Estado que pusieron en jaque la permanencia del clero en los países en misión. Todo ello fue determinante para que se redoblaran esfuerzos en la conformación de un “clero nativo” que se hiciera cargo de la iglesia local, en caso de que los misioneros fuesen desterrados del lugar donde trabajaban.

Para fundamentar su posición, Pío XI recurre de nueva cuenta a la expansión del Reino de Cristo como principal justificación, sólo que ahora manifiesta su preocupación por la falta de un clero indígena bien formado:

Recordad a este propósito la queja de nuestro Predecesor Benedicto XV de feliz memoria: “De sentir es que haya todavía regiones donde habiéndose introducido ha muchos siglos la Fe Católica, no se vea todavía clero indígena sino de mediocre formación, y que haya algunos pueblos, favorecidos tiempo hace con la luz y benéfica influencia del Evangelio, y que, sin embargo, habiendo dejado ya su barbarie y subido a tal grado de cultura que cuentan hombres eminentes en todo género de artes civiles, en cuestión de clero no han sido para producir ni obispos que los rijan, ni sacerdotes que se impongan por su saber a sus conciudadanos” (Pío XI, *R.E.*: 46-47).¹⁸

Se trata, además, no sólo de formar al clero indígena sino de prepararlo para que gobierne su propia iglesia y deje así que los misioneros sigan su camino en busca de nuevas tierras para evangelizar. En ese sentido, Pío XI condena que las comunidades nativas sean consideradas inferiores o poco aptas para gobernarse por su cuenta y sean confinadas entonces a actividades de poca importancia. “¿Con qué derecho se le ha de impedir al clero indígena que trabaje en su propio campo, es decir, que gobierne su propia y nativa iglesia?” (Pío XI, *R.E.*: 48). Además de desembarazar a los misioneros de la administración de las distintas iglesias para continuar su propio camino evangelizador, la formación de un clero nativo traería la ventaja de que los sacerdotes indígenas tendrían una mayor facilidad para explicar y amoldar el Evangelio a sus compatriotas: “Porque (son palabras de

¹⁸ La cita es de *Maximam Illud*.

nuestro Predecesor),¹⁹ ‘es indecible lo que vale para infiltrar la fe en las almas de los naturales, el contacto de un sacerdote indígena del mismo origen, carácter, sentimientos y aficiones que ellos, pues que nadie puede saber como él insinuarse en sus almas. Y así a las veces sucede que se abre a un sacerdote indígena sin dificultad la puerta de una Misión, cerrada a cualquier otro sacerdote extranjero’” (Pío XI, *R.E.*: 48-49). De amoldarse al carácter nacional y aprender la lengua de los misionados (como se pedía desde *Christi Nomen*), se busca ahora que sean las comunidades nativas las que, luego de una cierta preparación, transmitan el Evangelio a sus compatriotas, pues sólo así se podrá asegurar la persistencia de la iglesia católica: “¿cuál no será la ruina de la iglesia en aquellos países [en proceso de descolonización], si antes no se ha tenido la precaución de haber asegurado, como en una red organizada de sacerdotes indígenas, todo el campo de las cristiandades?” (Pío XI, *R.E.*: 49).

La formación del clero indígena es también otro punto de suma importancia. En la encíclica, Pío XI advierte que en ningún momento las comunidades nativas deberían ser consideradas inferiores y que, por el contrario, habría que esforzarse en darles una muy buena educación para que de ahí salgan tanto sacerdotes como catequistas:

Los alumnos que salgan de vuestros seminarios, provistos de toda esta abundancia de virtudes y habilidad para los ministerios apostólicos, y pericia en divinas y humanas letras, serán sin duda honrados y estimados de los hombres letrados e influyentes de su nación, y podrán en su día, cuando pluguiere al Señor, quedar al frente de sus parroquias y diócesis, sin temor a inconvenientes de ningún género. Es engaño intolerable considerar a los indígenas como a seres inferiores de escasa capacidad. Pues da la experiencia de muchos años que los naturales de regiones apartadísimas de nosotros al Oriente y al mediodía, no tienen que envidiarnos en nada en dotes de naturaleza, y a veces compiten con nosotros en ingenio y buen entendimiento (Pío XI, *R.E.*: 51).

Por último, recomienda seriamente el ingreso de los nativos a las órdenes religiosas ya existentes o mejor aun la fundación de nuevas congregaciones *ad hoc* para las comunidades (Pío XI, *R.E.*: 52s.).

¹⁹ Se refiere a Benedicto XV en *Maximam Illud*.

Rerum Ecclesiae concluye con una serie de recomendaciones prácticas para el mejor funcionamiento de la misión. Por ejemplo: *a*] instalarse en los países en misión para facilitar la conversión de las comunidades; *b*] distribuir a los misioneros a lo largo del territorio y en sitios estratégicos para que no quede grupo sin evangelizar; *c*] realizar giras pastorales a la redonda; *d*] dejar a cargo de catequistas nativos las parroquias recién creadas para la continuación cotidiana del trabajo pastoral; *e*] realizar obras de beneficencia para ganarse la buena voluntad de los nativos; *f*] construir dispensarios y escuelas; *g*] no llevar una vida de lujos sino una ejemplar, y, finalmente, *h*] ganarse a las élites políticas de los países en misión (Pío XI, *R.E.*: 53ss.).

En México, la recepción de la encíclica de Pío XI se dio en un contexto anticlerical y de persecución religiosa por parte del recién formado Estado revolucionario. Con respecto a la labor misionera, para dar sólo un par de ejemplos de órdenes religiosas activas e influyentes, los jesuitas retornaron a México en 1938 y continuaron y reorganizaron su trabajo en la Misión Tarahumara, en Chihuahua. Cinco años después, fundaron la Misión de las Islas Marías (López de Lara, 2001).²⁰ Por su parte, la orden de los dominicos fundó, a mediados de los cuarenta, una “parroquia misión” en Mexicali, Baja California (Álvarez López, 1997; Rodríguez López, 1999). Y en 1963, la Provincia del Santo Nombre de California, en Estados Unidos, fundó la misión de Ocosingo-Altamirano (Díaz, 1997; Iribarren, 2008; Morales Elizalde, 2008).

En consonancia con el espíritu evangelizador fomentado por la *Rerum Ecclesiae*, el obispo chiapaneco Lucio C. Torreblanca

apoyó la fundación de las Misiones del Sagrado Corazón de Jesús; estableció a los Misioneros del Espíritu Santo concediéndoles la Parroquia de la Virgen de Guadalupe en Tuxtla Gutiérrez; creó la misión para indígenas en Tenejapa y la de jesuitas en Bachajón. Varias congregaciones de religiosas reforzaron el trabajo de evangelización y las misiones de Ocosingo, Las Margaritas y Tumbalá alcanzaron a fortalecer su labor pastoral... Monseñor Torreblanca logró fundar la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI)

²⁰ En 1958 se denominó Vicariato Apostólico.

con la finalidad de que la iglesia llevara a cabo una labor pastoral organizada y sistemática en 1959, año en que fue nombrado presidente de la Comisión para la Evangelización de los Indígenas del Episcopado Mexicano (Gordillo y Ortiz y Contreras García, 1998: 206s.).

Ahora bien, entre otros de los antecedentes *católicos* del movimiento catequístico, que impulsaría Samuel Ruiz en la “segunda ola evangelizadora” en Chiapas, se encuentran las personas piadosas itinerantes que anuncian el Evangelio mediante cantos, oraciones y explicaciones de textos bíblicos (Iribarren, 2003: 55).

Institucionalmente, la catequesis o “Doctrina Cristiana” fue introducida, a partir de 1952, por monseñor Lucio Torreblanca. Sin embargo, otro de los orígenes de la *nueva estrategia* evangelizadora y misionera ha de ubicarse, sin duda, en el fructífero trabajo de las iglesias protestantes en las zonas indígenas desde la década de los cuarenta, el cual fue ejemplo e inspiración para la obra católica (Meyer, 2000: 56s, 60s y 117s). De acuerdo con la forma y el contenido de su concepción y praxis, en el proyecto de formación de catequistas indígenas se pueden distinguir dos periodos: uno inspirado en una visión “asistencialista y desarrollista” (1961-1968) y el segundo con un enfoque “liberacionista” (1969-1999). La primera etapa es la continuación de la herencia pastoral tradicionalista recibida. La segunda es la obra del obispo Ruiz García y sus hombres y mujeres, aunque sólo aparentemente implicó una ruptura verdadera con el pasado.

En un primer momento, la catequesis se pensó sólo como una manera de paliar la escasez de sacerdotes en la diócesis; sin embargo, después fue transformada, de manera consciente, en un modo de influir en las condiciones de vida de la población indígena. Únicamente hacia finales de la década de 1960, el obispo de San Cristóbal de Las Casas y su equipo diocesano empezaron a renovar la concepción de su praxis pastoral en el espíritu del Concilio Vaticano II (1965), la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y el encuentro de antropólogos de Barbados I (1971).²¹

²¹ Al respecto, véase Julio Ríos Figueroa (2002), en particular pp. 157-168.

Esta transformación derivaría, más tarde, en lo que se dio por llamar la “opción por lo pobres y la liberación de los oprimidos”. Esto implicaba que el trabajo de los agentes de pastoral habría de insertarse activamente en la realidad social e histórica de los pueblos indígenas y encarnarse en sus culturas. Para hacer más eficiente su organización y labor pastoral, la diócesis fue dividida en el segundo lustro de la década de 1960 en seis grandes regiones pastorales de acuerdo con la geografía cultural y lingüística de su territorio: las zonas chol, sur, sureste,²² centro, tzotzil y tzeltal.²³ Para la capacitación de indígenas como catequistas se organizaron escuelas en San Cristóbal de Las Casas y Comitán.²⁴

Sin duda, el logro más notable de esta concepción pastoral ha sido la catequesis en el mundo indígena-campesino. En los primeros 10 años de operación de las escuelas de formación catequística en toda la diócesis de San Cristóbal fueron instruidos 700 catequistas indígenas procedentes de todas las regiones del estado. A principios de 1985, la iglesia católica contaba ya con 6 180 catequistas indígenas, 63 sacerdotes y diáconos, 168 religiosos no sacerdotes y 29 laicos (Meyer, 2000: 65).²⁵ En 2008, finalmente, se registraron en la diócesis 320 diáconos permanentes, más de 8 000 catequistas y 90 sacerdotes (Mosqueda Tapia, 2009).²⁶

²² La zona sureste incluye los municipios de Comitán, Chicomuselo, Frontera Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, La Trinitaria y Tzimol.

²³ Debido a los conflictos entre dominicos y jesuitas se creó, posteriormente, la “zona chab”, que abarca los municipios de Chilón, Arena y Bachajón.

²⁴ Sobre el tema, véase Iribarren (2003: 55). También consúltese Ojeda Martínez (1981: 111-113); así como Castillo Aguilar (1999: 1).

²⁵ Justamente en la Selva Lacandona, que correspondería a gran parte de las zonas pastorales tzeltal y sureste, es donde se concentraban, en 1985, la mayoría de catequistas: 2 400 y 2 050 respectivamente. En la zona tzeltal había una población de 262 241 habitantes, de los cuales 220 282, o sea, 84%, eran indígenas. Por su parte, la zona sureste contaba en ese mismo año con una población de 263 362 habitantes, de los cuales 36 820, es decir, 14%, eran indígenas (Iribarren, 2003: 54).

²⁶ Según información proporcionada por el propio obispo Felipe Arizmendi. *Cfr.* Mosqueda Tapia (2009).

EL ESTADO MEXICANO
EN EL *DESIERTO DE LA SOLEDAD*

Antes de abordar el modelo teopolítico desarrollado por la iglesia católica en el Chiapas indígena, conviene preguntarse en qué espacio político se constituiría para comprender mejor su configuración particular. Para responder a esta pregunta tal vez habría que recordar que, en relación con el levantamiento armado de 1994, se ha sugerido que una de las causas principales de su origen se encuentra en la “ausencia del Estado” mexicano en la Selva Lacandona.²⁷ Por extensión, se podría pensar que a mediados del siglo xx la presencia estatal en esta región era, prácticamente, insignificante. Así lo afirma, por ejemplo, un atento e influyente observador del sureste mexicano: en comparación con la región de Los Altos, donde la presencia del Estado era muy concentrada, o hacia el norte y sur de este punto, en Simojovel y Carranza respectivamente, donde aquella resultaba mucho menos visible, en la Selva “estaba absolutamente ausente... En Las Cañadas el Estado era visto o bien como irrelevante o bien como un obstáculo a la liberación popular” (Harvey, 2000: 85s.).

No obstante lo anterior, ¿en qué medida podemos hablar, realmente, de una “ausencia del Estado nacional” en la Lacandonia?²⁸ En mi opinión, es más preciso afirmar que en las cañadas selváticas ha habido una *presencia precaria, irregular, ineficiente y descoordinada* del Estado. Si bien durante mucho tiempo después de la independencia, la Selva Lacandona continuó siendo el “desierto de la soledad”, es claro que esta región, aun sin un resguardo político-militar, era parte *de jure* de

²⁷ Véase, por ejemplo, Tello Díaz (2000: 86). Incluso, activistas políticos que operaron en la región hacia finales de los años setenta consideran, hoy día, que este “hecho” favoreció en aquel entonces sus actividades de concientización de las masas. “Nuestros esfuerzos se encaminaron a Chiapas”, comenta Tere García, ex asesora de la maoísta unión ejidal Tierra y Libertad, “porque el Comité Central vio que en el sureste del país había mucho mejores condiciones para crear esas bases sociales, ya que existían condiciones geográficas, de marginación, grupos con mucha sensibilidad y *no había Estado*” (entrevista, 21 de octubre de 2004; cursivas nuestras).

²⁸ Para los fines de este apartado considero sólo el territorio y la población de los municipios de Altamirano, Las Margaritas y Ocosingo como integrantes de la Selva.

la República mexicana. Aún más, las políticas liberales de deslindamiento de terrenos nacionales, sus concesiones y ventas, a partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta principios del XX, a compañías madereras (De Vos, 1996), por ejemplo, son un indicador fehaciente de la presencia y tutela estatales en este espacio —aunque, es cierto, únicamente de manera muy puntual.

Más relevante todavía para apuntalar la tesis aquí defendida es considerar la política agrarista de los gobiernos posrevolucionarios, sobre todo a partir de la década de 1940, como el esfuerzo más importante del Estado nacional para insertarse institucionalmente en esta región y ordenar la población campesina de acuerdo con el modelo ejidal de organización social y producción agropecuaria. Esta intervención estatal se enmarca, por supuesto, en el proceso de desmantelamiento de las haciendas, su transformación en ejidos y, también y muy especialmente, en íntima relación con el explosivo crecimiento poblacional en la región (véanse cuadros 1 y 1.1 en el Anexo 1).²⁹ Todo ello daría lugar a un aumento de demandas de atención dirigidas al Estado por parte de los campesinos indígenas y mestizos para satisfacer, primero, sus necesidades de tierra y, posteriormente, de diversos servicios públicos. La cantidad de dotaciones ejidales en Altamirano, Las Margaritas y Ocosingo puede servir, perfectamente, de índice de la continua actividad estatal en este rubro (cuadros 2 y 2.1). Para este mismo fin se pueden considerar, asimismo, su política educativa, en particular en lo que respecta a la alfabetización de la población y a la construcción de infraestructura escolar (cuadros 3, 3.1, 4 y 4.1), así como sus políticas en torno a la disponibilidad de agua entubada, drenaje, energía eléctrica e infraestructura médica (cuadros 5, 5.1, 5.2, 6, 6.1, 7, 7.1, 7.2, 8 y 8.1.). En fin, gracias a la información concentrada en el Anexo 1 del presente volumen se puede observar que el Estado ha mantenido una actividad importante y en aumento en la Selva Lacandona desde poco antes de mediados del siglo pasado.³⁰ De este modo,

²⁹ Todos los cuadros mencionados se encuentran en el Anexo 1 al final del libro.

³⁰ Incluso, como se puede apreciar en los cuadros que contienen información para los periodos 1990-2000 y 2000-2005, el levantamiento zapatista de 1994 produjo un incremento notable en la presencia estatal en la región —incluyendo, por supuesto, la del ejército nacional.

ha intervenido directamente en la vida de la población dotándola de un orden (principalmente por medio del ejido) afín a su institucionalidad. A diferencia de otras partes del país, sorprende, sin embargo, que ahí no hubo grandes esfuerzos para encuadrar sistemáticamente a los pobladores en el régimen corporativo posrevolucionario, en particular en la Confederación Nacional Campesina.³¹

A pesar de su precariedad, irregularidad, ineficiencia y descoordinación en la región, el Estado mexicano logró imponer un cierto orden hegemónico (discursos, reglas y arenas de confrontación), en el cual se enmarcaría y desenvolvería la vida social de los habitantes de la selva y de los demás actores que ingresaban a este microcosmos —incluso con el fin de socavarlo.

Efectivamente, cuando los agentes de pastoral iniciaron sus labores entre la población de la selva y sus alrededores, encontraron un paisaje de ejidos y colonias que iban desplazando, lenta pero inexorablemente, fincas y ranchos. Los indígenas “liberados” del orden de la hacienda se organizaron de acuerdo con las formas y normas de las políticas agraristas para ser reconocidos como “sujetos de derecho”. Una vez que sus solicitudes de tierra fueron satisfechas de manera parcial, su vida social giró en torno a la asamblea ejidal, la elección del comisariado y el apoyo y la supervisión de sus acciones (Van der Haar, 2001; Estrada Saavedra, 2007b; Legorreta Díaz, 2008). Todo con el fin de “ponerse y estar en regla” según los mandamientos del Código Agrario y las exigencias de los funcionarios públicos quienes, de vez en vez, se apersonaban en los poblados tanto para realizar alguna gestión como para vigilar que se cumpliera la ley. De esta forma, tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales pasaron de ser “baldíos” o peones acasillados a convertirse en ejidatarios, es decir, en una de las figuras político-legales, como la de los obreros, conformadas por el régimen para encuadrar los diferentes segmentos de la población nacional en el orden corporativo posrevolucionario.

³¹ Es probable que el racismo hacia los indígenas y la constatación política del hecho de que, antes de mediados de los años setenta del siglo pasado, no estuvieran organizados de manera colectiva, condujeran a los gobiernos federal y estatal a decidir que no era necesario reconocerles el estatus de ciudadanos con derechos, ya que tampoco parecían tener la capacidad de reclamarlos.

Sin embargo, los ejidos de los campesinos indígenas se volvieron bastiones de una relativa autonomía, ya que únicamente los ejidatarios tenían derecho a participar en las deliberaciones colectivas llevadas a cabo en asambleas para definir su interés común sin intervención de extraños a la comunidad. No se trataba, por supuesto, de una subversión del orden hegemónico, sino más bien de su apropiación y reinterpretación en términos de los intereses, necesidades y disputas locales. La autonomía, que había convertido los poblados en pequeñas repúblicas ejidales, tenía, no obstante, su lado “negativo”. Éste se revelaba, todavía en la década de 1960, como aislamiento del resto de la vida social de los grupos vecinos y de la región. En realidad, los indígenas encerrados en sus comunidades campesinas carecían de una conciencia de intereses sociales y políticos comunes, así como de los medios para solucionar problemas compartidos más allá de sus localidades particulares. Sin contar la cooperación excepcional en momentos de desastres naturales y de malas cosechas, así como las fiestas y peregrinaciones religiosas, el aislamiento de los ejidos era, en realidad, una auténtica indiferencia hacia la suerte de compañeros campesinos que vivían más allá de sus límites. Era como si, sujetos por tantos años a la voluntad del señor patrón de la finca, no supieran qué hacer con su libertad recientemente adquirida. De manera paradójica, el modelo de organización de la sociedad del Estado nacional los había agrupado y dotado de un orden interno, pero, a la vez, se encontraban un tanto incomunicados políticamente. El Estado agrarista les había entregado la tierra y un modelo de vida colectiva, que, supuestamente, los sacaría de su miseria mediante el trabajo grupal, la utilización de tecnología y el apoyo gubernamental por medio de inversión pública, programas agropecuarios y protección y fomento de los intereses campesinos a cambio de su lealtad política. Muy poco de esto vieron y gozaron los pobladores de la Lacandonia. Tras unos años y muchos esfuerzos, gestiones, esperanzas y decepciones, los gobiernos posrevolucionarios pasaron de ser sus liberadores a tornarse en el enemigo que se resistía a concederles plenamente sus derechos: dotación, deslinde y titulación de tierras, apoyo a la producción agropecuaria, servicios de salud y educación. La burocracia gubernamental y sus funcionarios no solamente procedían con gran lentitud e ineficiencia sino, también, con

grandes abusos y mucha corrupción que impedían satisfacer las expectativas indígenas para abandonar la pobreza, la exclusión, el racismo, la enfermedad, la ignorancia, la violencia y el alcoholismo.³²

CONSTRUYENDO UNA OPCIÓN DE LIBERACIÓN:

LA POLÍTICA DE LA FE Y EL REINO DE DIOS

A grandes rasgos, ésta era la situación de la población indígena que los hombres y mujeres dirigidos por el obispo Ruiz García encontraron y que se sintieron obligados a transformar, tanto por sus creencias religiosas y su compasión cristiana como por un sentimiento de justicia herido por tanta desigualdad, miseria y dolor.

Como anteriormente se sugirió, la respuesta diocesana al diagnóstico de la condición de los pueblos indígenas consistió en un cambio radical en la concepción y la praxis de su labor pastoral hasta entonces vigente. Se asumió la teología de la liberación para otorgar sustento al trabajo práctico. Esto contribuiría a la configuración de lo que podemos denominar *la política de la fe*. Para los agentes de pastoral liberacionistas, la política fue entendida como el conjunto de acciones “directamente transformadoras de la comunidad y la sociedad para su mejoramiento”; por tanto, se orientaba al “bien común”.³³ Sin embargo, la política *auténtica* debía estar informada y guiada por la “fe”. En este sentido, la política valdría *sólo* como un *instrumento de la liberación*, ya que su meta suprema sería la “construcción del Reino de Dios”. Para la pastoral liberacionista existiría, en consecuencia, una política *correcta* y otra *equivocada* (o, al menos, insuficiente). La diferencia entre ambas dependería de la orientación última del quehacer político: por un lado, la negación de este mundo tal-y-como-existe-actualmente con el fin de construir el Reino de Dios en la tierra, y, por el otro, la afirmación del mundo-realmente-existente. La política de la fe se distinguiría de la *política mundana*, en tanto que esta última supondría tomar partido y, por tanto, excluir y dividir, mientras que la

³² Sobre el tema, véase Estrada Saavedra (2007b), en especial el capítulo 1.

³³ *Cfr.* Santiago (1996).

primera anhelaría trascender toda diferencia. “La política es el bien común, es el bien de todos, el buen vivir en comunidad. Como religiosos, tenemos un papel que es el de unir. Si me identifico con una organización o un partido político, difícilmente puedo unir a la gente. La política tiende a polarizar. Nosotros, en cambio, debemos ser factores de unidad” (entrevista con el padre Manuel, pseudónimo, 15 de junio de 2007). Esta unidad tomaría formas concretas de organización orgánica, funcional y jerárquica de la comunidad humana que facilitarían su realización cotidiana. La comunidad cristiana sería, siguiendo la imagen de san Pablo, un cuerpo, en el que cada uno de sus miembros tendría su función e importancia determinada.³⁴ En ella, el poder político se concebiría como un “servicio” para la comunidad y no, como en la política mundana, como un “poder dominador” sobre la comunidad a favor de intereses y grupos egoístas.³⁵

La política de la fe resultaría la herramienta para la consecución del “modelo de organización de la sociedad”, cuyo ideal sería el Reino de Dios y su concreción histórica la *Civitas Christi*. Efectivamente, el Reino de Dios sería la esperanza apocalíptica de una sociedad nueva y reconciliada tras el Juicio Final, que rompería radicalmente con los males y sufrimientos del viejo mundo. Citando el libro de las Revelaciones, así lo expresa un sacerdote: “‘He visto un cielo nuevo y una tierra nueva, donde no hay dolor, hambre o sufrimiento; en donde todo lo viejo ha pasado y Cristo está en el centro’. Ésta es, justamente, nuestra utopía: la utopía del reino en plenitud. Un cielo nuevo y una tierra nueva que comienzan aquí, en este mundo. En el mundo viejo el rico no tiene orejas ni ojos porque no escucha ni ve al pobre. En cambio, en nuestra utopía ‘Dios enjugará toda lágrima de los rostros de los hombres’”³⁶ (entrevista con el padre Manuel, pseudónimo, 15 de junio de 2007).

Este lenguaje escatológico se traduce y concretiza en la historia humana, en general, y en las comunidades indígenas, en particular. Una monja diocesana lo formula del siguiente modo:

³⁴ 1 Corintios, 12, 12-26, y Romanos, 12, 4-8.

³⁵ Cfr. Santiago (1996).

³⁶ Apocalipsis, 21, 1-4.

La construcción del Reino de Dios es parte de la vida de la comunidad; significa saberse organizar para resolver los problemas [de la comunidad] y ser libres. [Todo esto pasa también] por el desarrollo de una conciencia política y personal. Todas éstas son señas del Reino de Dios, que, para nosotros, no es lo que va a venir [sino] lo que vamos construyendo en esta vida... Mentir, engañar, explotar, ser egoístas o corruptos son métodos contrarios al reino. Mientras que haya todo eso en los corazones de los que están arriba [es decir, gobernantes y finqueros], no puede haber un cambio (entrevista, hermana Magdalena, pseudónimo, 10 de junio, 2007).

Y como el conflicto tiene lugar entre el viejo y el nuevo mundo que se pretende dar a luz, el anuncio en palabras y hechos del Reino de Dios transformaría ya la sociedad existente. En este pensamiento teológico de oposiciones binarias, la sociedad moderna y su política mundana representarían el “antirreino”: “El Reino de Dios es el cambio del sistema neoliberal a uno de justicia en el que los pobres tengan realmente su lugar en un mundo transformado, como al final del Apocalipsis en donde se lee ‘y los árboles darán frutos doce veces al año y todos podrán tomar el agua que sale de los ríos’³⁷ y no solamente Coca-Cola. No se puede construir ningún reino sin un cambio estructural y de sociedad. Se trata de construir la Nueva Jerusalén en donde hay un cambio de corazón” (entrevista con el padre Tobías, pseudónimo, 11 de junio de 2007).

LA *CIVITAS CHRISTI* COMO MODELO TEOPOLÍTICO DE ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

Al antirreino como un “sistema opresor, explotador e injusto” los agentes de pastoral opusieron un modelo teopolítico de la organización de la sociedad. De este modo, construyeron un orden social (la *Civitas Christi*) y un tipo de actor particular encargado de su reproducción (el indígena católico-liberacionista).

³⁷ Apocalipsis, 22, 1-2.

Hacia fines de la década de 1960 y en adelante, el conjunto de ejidos de la selva con población católica compondría la *Civitas Christi*. Este modelo reestructuraría profundamente la vida social regional: por un lado, pondría en marcha un proceso de recuperación y reevaluación positiva del pasado y la cultura indígenas; por el otro, se dedicaría a satisfacer las necesidades espirituales y materiales de las comunidades indias. En este sentido, se configuraría un proceso de concientización y de (re)formación de una identidad colectiva, así como de organización mediante la cual se asumiera de modo colectivo la solución de problemas que los aquejaban desde la fundación de las colonias y ejidos en la Selva Lacandona: desde la solicitud y dotación de tierras, así como la definición de sus linderos y la entrega de la documentación oficial, hasta los abusos de la burocracia agrarista, los finqueros y ex propietarios, o la falta de dotación de servicios comunitarios como agua, electricidad, escuelas, caminos y de apoyo a proyectos agropuecuarios. A la larga, ello desembocaría en una situación de reflexión y aprendizaje colectivos mediante el diálogo y la discusión, como veremos en breve. El eje articulador de los dos momentos sería la revitalización y resignificación de la “fe” católica en términos teológico-liberacionistas.

El Reino de Dios era, desde la perspectiva de los religiosos y demás participantes, una realidad terrenal y palpable en la edificación cotidiana de las *Civitates Christi*. En otras palabras, los ejidos indígenas católicos iniciaron un proceso de reestructuración y diferenciación interna. El trabajo pastoral trajo consigo el surgimiento de nuevos grupos en la comunidad que, con una organización nueva, tenían que resolver tareas inéditas y asumir funciones comunales hasta entonces inexistentes que hacían más compleja la estructura de relaciones sociales de la comunidad. Así, aparecieron los “ministerios” de catequista y diácono, lector y coordinador, relator y secretario, coros y “musiqueros”, presidentes de ermita y trabajadora social, etc. Las nuevas funciones sociales no se limitaban a la esfera religiosa; también surgieron cooperativas, huertos colectivos, cajas de ahorro, promociones de salud y educación, que se agregaban a la organización del ejido. El ejercicio de cada uno de estos roles dentro de los cuasi subsistemas comunitarios ejidales implicaba el aprendizaje de nuevas habilidades prácticas, lingüísticas e intelectuales, así como el surgi-

miento de jerarquías y la redefinición de las relaciones de poder dentro de la comunidad.

Pero los cambios en la estructura y organización de las comunidades católicas no sólo se daban en su interior, ya que la labor pastoral también produjo una redefinición de las relaciones intercomunitarias en las cañadas de la selva. Con su trabajo, los equipos de pastoral y los catequistas tenderían una red que comunicaría y vincularía a las distintas comunidades de la región entre sí y a éstas con la estructura diocesana. Las escuelas para la formación de catequistas se convertirían, asimismo, en centros de intercambio de información, experiencias, ideas, proyectos y recursos, que a la larga permitirían estrechar lazos entre los diferentes grupos pastorales. La vinculación interpastoral condujo a un enlazamiento de las comunidades indígenas, tanto con las zonas de colonización como con el resto de las regiones indígenas del estado. Gracias a ello, las comunidades de la selva empezaban a romper su aislamiento geográfico y social y a abrirse al intercambio de ideas y experiencias, sacando partido de estructuras y redes eclesísticas. La geografía selvática ocupada por las *Civitates Christi* era interpretada, en términos teológicos, como *la tierra prometida*. En contrapartida, sus habitantes se comprendían a sí mismos como miembros activos del *pueblo de Dios*.

La red catequística y pastoral aquí descrita puede verse como parte consustancial del modelo de organización teopolítico de la diócesis. En éste se crearon, territorialmente, zonas catequísticas, cada una de las cuales cuenta con un “jefe” o “coordinador” y, en algunos casos, “subjefes”. Las zonas incluyen varias comunidades. A su vez, un conjunto de zonas es englobado en una “región pastoral”, en la que se planean, monitorean y evalúan los programas de trabajo y las actividades de agentes de pastoral catequistas, diáconos y demás actores dedicadas al servicio religioso de las comunidades. Lo significativo para los fines de este trabajo es que en las reuniones de región, zonas y comunidad no sólo se atienden asuntos espirituales (celebración de la misa y la eucaristía, bautizos, confirmaciones, bodas, fiestas patronales, etc.), sino que también se discuten, vivamente y a la luz de la “Palabra de Dios”, los problemas sociales, económicos, agrarios y políticos de las comunidades con el objetivo de encontrarles una solución práctica. Lo an-

terior se manifiesta con toda claridad en las palabras de un agente de pastoral marista dirigidas a su congregación:

También participamos en las “*Reuniones de Zona*” que se efectúan cada mes... Ahí nos juntamos en la comunidad indicada, se estudia, se reza y se busca mejor organización. Sobre todo se persigue que la Palabra de Dios aterrice en una lucha concreta: camino, puente colgante, escuela, casa de salud, legalización de la tierra, mejoras en el precio del café, cooperativas, apoyo a una colonia determinada... En esta lucha por establecer el Reino de Dios, que pasa por las estructuras humanas, la comunidad cristiana procura ser punta de lanza. Cuando cada zona lo juzga conveniente nos invita a compartir un “*Curso*”. Dichos cursos varían en cuanto a duración y temática. Los hay de 7 días o de 15. Más o menos todos versan sobre: *Palabra de Dios, Ley de Reforma Agraria o Fomento Agropecuario, Operaciones Aritméticas Básicas, Escritura y Organización Comunitaria*.³⁸

El objetivo de toda esta organización de la labor pastoral consistía, en palabras de otro marista, en “hacer caer en la cuenta” a indígenas y campesinos “que son ellos el agente principal para construir el *poder popular* como paso necesario para su *liberación*”.³⁹ Y es aquí, precisamente, donde se encuentra el sentido del modelo teopolítico de organización de la sociedad, que se contrapone al modelo estatal-nacional hegemónico.

*EL PUEBLO INDÍGENA CREYENTE:
EL ACTOR DE LA CIVITAS CHRISTI*

Todo modelo de organización de la sociedad implica la construcción de cierto tipo de actor⁴⁰ como el adecuado para los fines de su reproducción. En el caso del modelo teopolítico institucionalizado en la

³⁸ Ojeda Martínez (1981); cursivas en el original. Por cierto, el obispo de la diócesis procuraba visitar a sus feligreses de la región cada tres años. Para el caso de la organización zonal catequística en Ocosingo, véase Iribarren (2003b: 66ss.).

³⁹ Méndez (1980); cursivas nuestras.

⁴⁰ Sobre el sentido teórico de la “construcción de actores”, véase Japp (2008).

Civitas Christi de la Lacandonia, se trata del “pueblo indígena creyente”. Su construcción como “ciudadano del Reino de Dios” supuso un largo trabajo pastoral que implicó un triple proceso: primero, la adopción por parte de la diócesis sancristobalense de los exitosos “métodos y estrategias” de los misioneros evangélicos y pentecostales, con quienes competía por el monopolio del pueblo de Dios. Los agentes de pastoral hicieron suyas sus técnicas de misión (por ejemplo, trabajo misionero *in situ*, predicación en lenguas indígenas, traducción de textos sagrados a lenguas indígenas, instrumentación de programas de salud y de enseñanza de lectura y aritmética básica, nombramiento de pastores indígenas, vinculación activa de las mujeres, jóvenes y niños en la liturgia, renovación del culto religioso de manera más participativa y con mayor énfasis en los aspectos musicales, combate al consumo del alcohol y a los gastos onerosos para la celebración de fiestas religiosas) para mantener a los indígenas en la fe católica o, en su caso, lograr su conversión a ésta. La diferencia fundamental entre los competidores eclesiásticos consistió en que los diocesanos imprimieron a estos métodos un sentido liberacionista y colectivista, y que la iglesia católica no promovió la ordenación de sacerdotes indígenas.

En segundo término, al hacer lo anterior la diócesis se desenvolvió como una “secta” en el sentido de Max Weber: no sólo se ocupó de la administración de “la gracia y los bienes religiosos de salvación” —como proceden de manera usual las instituciones eclesiales— sino que, sobre todo y de modo especial, introdujo entre los indígenas una reforma profunda de su conducta individual y colectiva como “certificado de cualificación ética” (Weber, 1998: 207). De hecho, los hombres y mujeres del obispo Samuel Ruiz construyeron un tipo de indígena cercano a su ideal del Reino de Dios. Muy contrariamente a su afirmación constante de que su labor pastoral ha consistido, sobre todo, en el respeto y reconocimiento de las culturas indígenas, los agentes católicos *reinventaron* estas culturas para certificarlas como adecuadas para los fines liberacionistas. Para ello, expurgaron sistemáticamente todo elemento de las prácticas indígenas que consideraban contrarias a las de su auténtica cultura. El consumo de alcohol, las creencias en la brujería, la idolatría, el paganismo, entre otros muchos, fueron considerados como productos de la colonización española. Lo

cierto, valga el paréntesis, es que en esto no se comportaban de manera muy diferente a sus contrapartes evangélicas y pentecostales, las cuales también reprobaban muchas de las conductas de los naturales como pecaminosas y resultado de la ignorancia de la palabra divina. De este modo, los agentes diocesanos crearon el modelo del indígena católico, solidario, profundamente integrado a su comunidad, orientado siempre al bien común, íntimamente vinculado con la naturaleza (“la madre tierra”) y políticamente consciente y activo en contra de la opresión y la injusticia. El indígena que no se ajustara a este ideal era por obra y culpa del sistema de dominación y explotación capitalista y colonialista o por haber sido inductado en una fe diferente a la católica que lo “individualizaba” y, así, corrompía su “esencia”. Ya fuese por una u otra causa, debía ser objeto de redención para recuperar *sus verdaderos orígenes culturales*. En todo caso, con esta construcción de la *auténtica* identidad y de las formas *propias* de conducta indígenas, los religiosos contribuyeron a “etnizar” a los indígenas y a crear un marco de interpretación de las relaciones sociales y políticas en términos étnicos: indio/*caxlán*, en el que todo lo relativo al primer polo de esta distinción era marcado de manera positiva, mientras que su contraparte como algo negativo. Con ello, se propiciaron fuertes condiciones de cohesión e identificación social que operaron efectivamente en la construcción de relaciones y oposiciones políticas.

El tercer y último proceso de construcción del “pueblo creyente” consistió en la formación de un cuerpo de especialistas indígenas (catequistas y diáconos) para la realización de las tareas religiosas dentro de sus propias comunidades. Gracias a su preparación, auxiliaban a sacerdotes y monjas quienes, por la incomunicación geográfica de los ejidos, no podían asumir cotidianamente sus labores pastorales en estas poblaciones. En términos de la configuración de un modelo teopolítico de organización de la sociedad, lo más importante fue que este grupo de “técnicos” habría de convertirse en “generador” del cambio social en las comunidades, promoviendo la “conciencia” de que los indígenas eran capaces de solucionar sus problemas mediante voluntad y organización propias.

En efecto, para los agentes de pastoral y los catequistas una de las metas principales de sus esfuerzos consistía en “hacer consciente” a la

población indígena de que su situación de pobreza y exclusión no era un hecho natural sino, más bien, producto de la dominación, la injusticia y la violencia sociales. Por tanto, podían emprender algo en contra de ello si asumían la palabra redentora de Jesús como un compromiso colectivo de fe y lucha liberadora. La práctica religiosa liberacionista consistía en desmontar las estructuras mentales y materiales de dominación que contribuían a la subordinación de los indígenas por medio de la internalización de prácticas y *habitus* de una “cultura de la finca” (Toledo Tello, 2002), en la que lo indígena era despreciado y denigrado y lo ladino apreciado y tenido por superior. Inspirados en los principios de la teología de la liberación, en el trabajo pastoral y en el catequístico se pretendía “descubrir el Plan de Dios a partir de un sencillo análisis de la realidad de la gente de acuerdo a la pregunta: ‘¿crees que Dios está conforme con esta realidad?’”. De esta manera se empieza a tomar conciencia e inicia el proceso de la liberación” (entrevista con el padre Elías, 12 de junio de 2007). De tal suerte, se “historiza” la interpretación teológica para comprender los tiempos actuales y poder leer mejor los “signos” de lo que Dios quiere para el hombre.

No obstante, esto se logra con un ejercicio de reflexión colectiva conducido y tutelado por los religiosos. En éste se procede mayéuticamente, es decir, igual que la partera socrática se saca a la luz lo que estaba ya adentro de la propia cultura, pero que no era entendido plenamente: *la palabra del pueblo*. En este sentido, los agentes de pastoral

introducen el método *tihwaneje*, que quiere decir en tzeltal “vamos a partir de la palabra propia”. No se trata de predicación sino de una reflexión común y de un descubrimiento juntos. Entonces, el ejercicio pastoral es ir a recoger su palabra; estar con la gente, escucharla, estar atentos a lo que pasa y ver dónde está nuestra fuerza en la comunidad. Todo ello conduce a entender que no se puede salir de los problemas sino a través de la organización. La organización implica estructuras, acuerdos, toma de decisiones en cuestiones sociales, económicas, políticas y, por supuesto, religiosas. Esto aprendimos del Congreso Indígena de 1974: no es posible el cambio sin la organización. El cambio es justamente este proceso de construcción, y así surgen las alianzas con actores políticos (entrevista con Alonso, pseudónimo, agente de pastoral laico, 12 de junio de 2007).

El siguiente es el testimonio de un catequista formado en la concepción teopolítica del modelo de organización de la sociedad de la diócesis, que puede considerarse como un ejemplo de actor de la *Civitas Christi*:

En mi formación como catequista aprendimos a creer en la Palabra de Dios y a hacer trabajo común organizado. Aprendimos algún oficio, a hacer huertos y curaciones con plantas medicinales y a analizar la realidad. Aprendimos a abrir los ojos, mirar la realidad y dar nuestra palabra para decir lo que es justo y lo que es injusto. La Palabra de Dios te enseña, como dice la Biblia, a “ser mansos como palomas, pero prudentes como la serpiente”. Así, aprendimos a caminar por la “liberación”. Lo fundamental de la Buena Nueva es, entonces, que creamos en Dios y en que todos somos hermanos e hijos de Dios. Pero para eso tenemos que mirar lo que pasa en la tierra y no sólo lo que pasa en el cielo. Es decir, para ser hijos de Dios hay que ayudarnos, hay que unirnos y organizarnos y luchar por la justicia y la igualdad y así liberarnos. ¿Liberación de qué? Pues liberación del pueblo de la represión, del neoliberalismo, de la contransurgencia, del terrateniente y la enfermedad. La liberación se va a lograr cuando realmente tengamos confianza entre nosotros y confianza en Dios, porque sólo con confianza el pueblo se une. La liberación es entonces interior y exterior. Interior porque uno cree en Dios y lo respeta; exterior porque uno tiene que ser activo y organizarse para cambiar las cosas. O sea, no hay liberación sin política (entrevista con Jacinto, pseudónimo, catequista tojolabal, 8 de febrero de 2007).

En resumen, la pastoral y la catequesis liberacionistas contribuyeron a la constitución de las comunidades indígenas (*Civitates Christi*) como *actores* con el fin de acceder a la salvación transmundana y terrenal. Este cambio conllevó la conjugación de la religión y la política en las orientaciones de acción individual y colectiva de los indígenas, tanto en la esfera sacra como en la terrenal.

CONCLUSIÓN

En este capítulo me he ocupado de cómo la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y los indígenas católicos liberacionistas construyeron un

modelo de organización de la sociedad que denomino “teopolítico”. Como todo producto sociohistórico, este “modelo” no fue resultado de un proyecto intencional sino, más bien, de la conjunción de diferentes procesos internacionales, nacionales y regionales, como las políticas vaticanas dirigidas a la evangelización de los pueblos “infeles”; los conflictos entre el Estado y la iglesia y entre liberales y conservadores en los siglos XIX y XX; las políticas agraristas posrevolucionarias; la colonización indígena de la selva, y la necesidad de reorientar el trabajo pastoral de la misma diócesis para responder al doble reto de la problemática social de los indígenas y de la competencia misionera con otras iglesias cristianas.

Al constituirse en un espacio social ya ocupado por el Estado, la *Civitas Christi* se configuró como un orden social en disputa por la hegemonía en torno a la organización del territorio y de la población indígena y la definición de las orientaciones de acción colectiva de ésta. Paradójicamente, los objetivos últimos de las líneas pastorales de la diócesis en sus etapas asistencialista (“enseñar castilla, poner zapatos y ayudar a que coman mejor” los indígenas) y liberacionista (“liberar a los indígenas por medio de la conformación de un poder popular”) no eran muy diferentes al de las políticas gubernamentales dirigidas a esta población: la integración a la sociedad nacional mediante la educación, el mejoramiento de sus niveles de vida y el apoyo a su producción agropecuaria, “elevándolos” así al estatus de miembros activos y libres del país. Curiosamente, aunque por razones diferentes, el Estado y la iglesia compartían una imagen semejante de los pueblos indígenas: muy cohesionados, con intereses comunes y necesitados de la intervención de agentes externos para lograr el cambio de sus condiciones de existencia. Sin embargo, mientras que la iglesia asumió esta imagen como parte fundamental de su discurso, porque le permitía concebir a los naturales como miembros por antonomasia del “pueblo de Dios” sedientos de redención, el Estado instrumentó los “usos y costumbres” con el objetivo de promover su dominación corporativa, como, por ejemplo, en Los Altos de Chiapas (Rus, 1995).

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas creó un modelo contrahegemónico de organización de la sociedad indígena, que he calificado de “teopolítico”. Sin embargo, ¿qué tan “alternativo” resulta este

modelo del estatal? Si tomamos en serio el concepto de hegemonía como lo define William Roseberry,⁴¹ hay que entender la *Civitas Christi* en estrecha relación con la dominación y hegemonía estatales, y no como algo externo y ajeno a ellas. Por esta razón, la iglesia y sus agentes de pastoral pudieron aprovechar las formas ejidales de organización como el sustrato a partir del cual se debería erigir la primitiva comunidad cristiana que creían observar entre los naturales. Así como las políticas estatales agrarias introdujeron las figuras del comisariado o la asamblea ejidales, por sólo mencionar las más evidentes, la iglesia hizo lo propio con sus escuelas de catequistas y diáconos para formar “agentes” que se ocuparan de la cura del alma y el cuerpo del pueblo creyente para su liberación aquí y ahora. De esta forma, surgieron diferentes ministerios cuyas actividades remodelaban la organización social y le imprimían un sentido y un proyecto teopolítico particulares. El mismo discurso agrarista fue resignificado incluso en términos de la lucha por la “tierra prometida” y la liberación del patrón/faraón, identificado indistintamente como el “finquero” o el “gobierno”. En resumen, debido a sus respectivas pretensiones hegemónicas, tanto el Estado como la iglesia compartían, paradójicamente, proyectos de orden social basados en discursos (agrarismo posrevolucionario/liberacionismo teológico), actores *ad hoc* (campesinado/pueblo creyente) y formas de organización (ejido/*Civitas Christi*). Ambos consideraban el objeto de sus disputas hegemónicas de manera similar, es decir, homogénea y corporativamente, anulando diferencias y conflictos internos no integrables fácilmente en sus marcos discursivos.

Sin embargo, no debería concluirse de todo lo anterior que los indígenas eran una suerte de material pasivo y maleable para el modelaje de los proyectos hegemónicos. En realidad ocurre todo lo contrario, porque son justamente ellos quienes se apropian de discursos, medios, recursos y oportunidades ofrecidos e impuestos por los diferentes actores hegemónicos para lograr sus propios objetivos de reconocimiento social, mejoramiento de sus condiciones de vida e integración, menos desigual, al resto de la sociedad mexicana. Desde la perspectiva indígena, todos estos discursos hegemónicos y modelos de organiza-

⁴¹ Véase la nota a pie de página número 3 de este capítulo.

ción social sirven como “equivalentes funcionales” (Luhmann, 1970), que pueden contribuir, por distintas vías y también con metas diversas, a su tan deseada “liberación”.⁴²

Al no ser sistemas absolutamente herméticos y centralmente supervisados y controlados, los órdenes de dominación dan pauta a crear “espacios de libertad” —hoy día diríamos, en un lenguaje más pedante y muy insípido, “oportunidades de constitución de agencia”—, los cuales pueden ser aprovechados por los actores subordinados para oponerse a su opresión. Asimismo, la resistencia de los dominados genera, paradójicamente, sus propias constricciones, jerarquías, distinciones y relaciones de poder internas. Éste es justamente el caso del “certificado de cualificación ética” de los indígenas impartido por la diócesis de San Cristóbal para considerarlos o no como parte legítima del “pueblo creyente” —y, de manera indirecta, como “auténticos” indígenas o no. Ejemplos de lo anterior son las notables diferencias de autoridad, influencia, prestigio y poder entre los agentes de pastoral ladinos y los catequistas y diáconos indígenas; o el rechazo de los indígenas “evangélicos” a incorporarse al orden teoliberacionista. Las crecientes conversiones a iglesias cristianas no católicas demuestran, precisamente, los límites de la hegemonía de la diócesis de San Cristóbal en tierras indias (sobre el tema, véanse Morales Bermúdez, 2005; Estrada Saavedra, 2007b: 245-262; Ávalos Placencia, 2008; Mosqueda Tapia, 2009; Rivera Farfán, 2009; Estrada Saavedra, 2010: 122-127).

El multiculturalismo reinante en las sociedades modernas, al menos desde la década de los ochenta del siglo pasado, nos puede llevar a creer que el indianismo liberacionista promovido por la diócesis de

⁴² “Equivalencia funcional” significa, sencillamente, que el contenido específico de cada propuesta discursiva foránea es, hasta cierto punto, una cuestión secundaria, mientras que los recursos, medios, oportunidades y alianzas organizacionales e institucionales, que ponen a disposición de las comunidades los “agentes externos”, se tornan de vital importancia para la consecución de los fines de la “liberación” personal, familiar, comunitaria o indígena. Por cierto, los indígenas tenían también sus propios proyectos que, a veces, podían resultar opuestos y contradictorios, como el célebre caso de los “tres caminos” que buscaron los indígenas al tratar de conciliar la vía maoísta de la organización campesina, la palabra de Dios y el neozapatismo revolucionario (sobre el tema, véase Legorreta Díaz, 1998).

San Cristóbal es parte de, y está en consonancia con, este tipo de ideología aparentemente “progresista”. Y aunque, en un sentido muy restringido, esto es cierto no deberíamos olvidar sus orígenes coloniales y conservadores. En efecto, el modelo teopolítico de organización de la sociedad introducido en la selva recuerda mucho a las “repúblicas de indios” de la colonia, en las que éstos vivían separados de la sociedad española y criolla, pero subordinados a ésta y tutelados por la iglesia. Aunque hoy día es materialmente imposible —y, hay que agregar, moral y políticamente indeseable— lograr esta segregación de los indígenas del resto de la sociedad, la apuesta diocesana, al menos hasta los días del obispado de Samuel Ruiz, ha consistido sin embargo en evitar el contacto “contaminante” entre las culturas indígenas y el mundo moderno. Este rechazo al mundo moderno por parte de los agentes de pastoral se alimenta del “integralismo” católico caracterizado por renegar del racionalismo, de la secularización y del confinamiento de la religión a una mera cuestión privada (véase Meyer, 2000: 19ss). En este sentido, con el modelo teopolítico se deseaba superar, si bien en una escala local y exclusivamente para la población india, la diferenciación de la sociedad en sistemas de funciones especializados (como la política, la ciencia, la educación o el arte), buscando regresar a una situación en la que todas las actividades humanas estuvieran regidas y orientadas por la religión en el marco de un orden social orgánica y jerárquicamente integrado. En los términos de un agente de pastoral dominico, la concepción liberacionista “tendía a que la Palabra de Dios se revistiera de la carne de la cultura y que dinamizara, desde el acontecer histórico, la vida individual y comunitaria de los hermanos. Toda la vida de la comunidad social, económica, política y cultural, se revela como el lugar teológico... La palabra de Dios se va reflexionando en el seno de las comunidades a partir de los acontecimientos y situaciones vivenciales y son los catequistas los ‘recolectores de la cosecha del pensamiento comunitario’” (Iribarren, 2003: 56). Así, la *Civitas Christi*, como la encarnación terrenal en la Lacandonia del Reino de Dios, puede entenderse como una variante liberacionista e indianista de este integralismo católico antimoderno.

Finalmente, habría que subrayar que el Estado no sólo es construido por el conjunto de actores que, por medio de sus relaciones y co-

municaciones, crean las estructuras, procesos y funciones del sistema político (Luhmann, 2000). En su construcción también participan actores colectivos que se movilizan, desde los múltiples espacios de la vida cotidiana, más allá del ámbito institucional formal. De manera legítima, estos actores pueden ser calificados como *políticos* en la medida en que con sus acciones, relaciones, formas de cooperación y conflicto proponen formas prácticas y discursivas de modelos de organización colectiva de la sociedad en su conjunto o de algún segmento poblacional en ella. Por supuesto, estos modelos son múltiples y diversos y, muy a menudo, contradictorios en su interior. La idea de modelo sugiere un modo particular de dar forma a las relaciones sociales desde alguna “distinción” que las ordene y pretenda introducirse (negociada o conflictivamente) como legítima y vinculante para todos los afectados por ella. En este sentido, existe una interdependencia entre el Estado y estos actores colectivos, puesto que, por un lado, estos últimos cooperan en su funcionamiento al apropiarse de, y resignificar, las políticas y discursos implementados por el gobierno en los espacios sociales en los que actúan cotidianamente. Por el otro, estos mismos actores son construidos, también, por las maneras en que el Estado interviene, con sus instituciones, organismos, aparatos, programas y toda suerte de políticas públicas, en los espacios sociales para organizar a la población. Pero no sólo las *intervenciones* directas y regulares del Estado contribuyen en la construcción de estos actores colectivos, sino también sus *omisiones* (incluyendo entre éstas las escasas cantidad y calidad de las acciones gubernamentales en el espacio social). En consecuencia, las fronteras entre el Estado y los actores colectivos son borrosas. Precisamente en estos márgenes habría que observar la lógica de las disputas políticas por la hegemonía.

