DEL APOCALIPSIS AL FIN DE LA HISTORIA: LOS AGENTES DE PASTORAL Y EL EZLN EN CHIAPAS (1983-1999)

MARCO ESTRADA SAAVEDRA

A la memoria de Wolfgang Stribrny (1935-2011)

> "En verdad no tememos en particular a todos estos anarco-socialistas, ateos y revolucionarios", dijo [el jefe de una unidad de agentes de la policía secreta], "los vigilamos y conocemos sus movimientos. Sin embargo, entre ellos hay algunos muy especiales, aunque no muchos, pues creen en Dios, son cristianos y, al mismo tiempo, socialistas. Justamente a éstos les tememos más, ¡ya que son terribles! Hay que tener más miedo a los socialistas cristianos que a los ateos."
>
> Fiódor Dostoievski

INTRODUCCIÓN

El tema de este capítulo es la compleja y cambiante relación entre un grupo de agentes de pastoral[1] de la diócesis de San Cristóbal de las Casas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en las regiones selváticas de Ocosingo y Las Margaritas en Chiapas.[2] En particular, me interesa estudiar las dimensiones

[1] En este escrito utilizo el término "agentes de pastoral" en un sentido muy restringido para referirme exclusivamente a los religiosos y laicos no indígenas de la diócesis de San Cristóbal.

[2] Eclesialmente hablando, las cañadas de Las Margaritas y Ocosingo están bajo

simbólicas e ideológicas que, desde la perspectiva de los agentes de pastoral, permitieron una "alianza" entre estos actores y las formas concretas que adquirió esta relación desde 1983 hasta 1999. Por "alianza" entiendo una comunidad de puntos de vista en torno a determinadas cuestiones, fines y medios organizativos que permite a los "aliados" cooperar entre sí en la consecución de objetivos compartidos a pesar de diferencias que guarden en otros aspectos. Esto presupone considerar tanto al grupo diocesano como a los zapatistas como dos actores colectivos independientes entre sí, es decir, con historias, formas de organización, intereses y proyectos propios.[3] En efecto, un "segmento" muy influyente de los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal ha asumido el proyecto liberacionista de la construcción del "Reino de Dios" en la Tierra.[4] En cambio, el EZLN ha perseguido la instauración del socialismo en México.

En este texto pretendo responder a las siguientes dos preguntas: ¿por qué y cómo un grupo importante de agentes de pastoral (sacerdotes, monjas, hermanos y laicos "comprometidos") entabló una "alianza" con el EZLN? Y ¿cómo y por qué ésta cambió en el tiempo? Abordando estas cuestiones, los historiadores Enrique Krauze y Jean Meyer han ofrecido respuestas encontradas. El primero afirma la existencia de una identidad total entre el EZLN y el movimiento catequista impulsado por el obispo Samuel Ruiz (Krauze, 1999). El segundo sugiere, por su parte, que este último y sus agentes de pastoral poco tuvieron que ver en la formación y organización del zapatismo (Meyer, 2000). En mi opinión, ambas posiciones resultan insatisfactorias y parciales.

la administración de la diócesis de San Cristóbal y, en particular y principalmente, por dos grupos de pastoral: los hermanos maristas, en Las Margaritas, y los padres dominicos, en Ocosingo, así como los curas diocesanos en sus parroquias respectivas.

[3] En esta relación dejo de lado el "objeto" de vinculación y disputa de los religiosos y guerrilleros: los indígenas, quienes serían el tercer actor colectivo, con su propio proyecto de liberación.

[4] A este grupo pertenece el obispo Samuel Ruiz García, algunos miembros de órdenes religiosas, del clero secular y de los "laicos comprometidos". A pesar de su importancia y hegemonía, este grupo no representa a todos los agentes de pastoral. Esto lleva a presuponer que la diócesis es, internamente, más plural y diversa de lo que comúnmente se cree.

Es cierto que, por un lado, la gran mayoría de los insurgentes y los miembros de las bases de apoyo del EZLN son, confesionalmente hablando, católicos liberacionistas. Sin embargo, no todos los indígenas católicos se incorporaron al zapatismo. De hecho, muchos de ellos lo resistieron, incluyendo una parte importante de los catequistas y los diáconos. Asimismo, no todos los agentes de pastoral mestizos colaboraron con el EZLN, aunque sí lo hizo un grupo muy influyente y hegemónico dentro de la diócesis. Gracias a los testimonios con que contamos, es seguro afirmar que no todos los agentes de pastoral tenían conocimiento de la formación de una guerrilla entre las comunidades indígenas de la selva, los Altos y el Norte de Chiapas. Aún más: la posesión de la información sobre el asunto era diferente en calidad y cantidad entre los "iniciados". Y, finalmente, entre estos últimos existían también grados diversos de relación e involucramiento en lo que en el primer día del año de 1994 se habría de conocer como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Por todo lo anterior, no es sorprendente que entre el personal diocesano haya opiniones distintas sobre el zapatismo. Algunos sacerdotes, como el diocesano Diego Andrés y el jesuita Mardonio Morales, por ejemplo, reprobaron la vinculación de la diócesis con el grupo armado, pues consideraban que éste era un peligro para la Iglesia.[5] Sin embargo, como enseguida veremos, muchos otros abrigaron un juicio más ambiguo y pragmático, mientras que unos más apoyaron lo que, de acuerdo con su parecer, no era sino la consecuencia lógica de la concepción y la práctica de una Iglesia que se había declarado a favor de los pobres para liberarlos de su opresión y sufrimiento. Lo anterior nos lleva a reconocer la complejidad interna de la diócesis y a preguntarnos qué se dice, realmente, si se afirma que la "diócesis cooperó con el EZLN". ¿Se trata de una política institucional, cuyas directrices tuvieron que ser obedecidas por los miembros de la diócesis? ¿O únicamente se desea proponer que un "grupo importante" (cuyo tamaño e influencia aún está por definirse) se involucró con la guerrilla chiapaneca? Y, por último, ¿qué habría que entender realmente por "cooperación"?[6]

[5] Para el caso de Diego Andrés véase Aguilar, Díaz y Viqueira (2010), y para el caso de Mardonio Morales consúltese Correa (1993).

[6] La información contenida en este escrito es producto de trabajo de campo a lo

La política de la fe

Las bases de la "alianza" entre un grupo influyente de religiosos de la diócesis de San Cristóbal y la guerrilla zapatista las podemos encontrar, sin embargo, en el giro que da la diócesis, en los últimos años de la década de los sesenta, hacia la opción por los pobres y la consecuente asunción de la teología de la liberación como fundamento de la concepción de lo que debería ser la Iglesia y su trabajo pastoral.[7] Con ello, criticó su praxis pastoral asistencialista hasta entonces predominante y buscó redefinir la relación con los pueblos indígenas con el fin de contener la presencia de las Iglesias no católicas en la región. Para los agentes de pastoral esto implicó "historizar" el Evangelio y comprometerse con los pobres "acompañando" sus luchas sociales y políticas por la "liberación" y, así, contribuir al advenimiento del "Reino de Dios" en la Tierra. De este modo, se produjo una conjugación muy particular entre religión y política (Estrada Saavedra, 2004).

¿Cuál es la concepción política de *los agentes de pastoral liberacionistas* de la diócesis de San Cristóbal de las Casas? En términos generales, la política se entiende como el conjunto de acciones "directamente transformadoras de la comunidad y la sociedad para su mejoramiento". Por lo tanto, se ocupa del "bien común".[8]

largo de 2007 en dos regiones de la selva Lacandona: las cañadas de Las Margaritas y las de Ocosingo. El material que presento ha sido recogido por medio de 35 entrevistas individuales a profanidad con agentes de pastoral, catequistas, diáconos, *tuhuneles* (servidores), líderes de organizaciones campesinas, ex guerrilleros y pastores presbiterianos. Fuera de los agentes de pastoral, todos los entrevistados son indígenas tojolabales y tzeltales que han participado o participan todavía en el zapatismo. El objetivo general de la investigación, en la que se enmarca este capítulo, consiste en reconstruir la historia social y política de la diócesis de San Cristóbal de las Casas de 1960 hasta nuestros días, poniendo un énfasis particular en la formación religiosa e ideológica de los agentes de pastoral, sus relaciones y conflictos internos y con la población indígena, así como sus prácticas y representaciones cambiantes acerca de la Iglesia, los indígenas y la política. En este sentido, la información etnográfica y la generada a través de entrevistas a profanidad se complementarán con la revisión de los archivos diocesano, agrario, estatal y de la nación.

[7] Sobre la relación del trabajo pastoral *liberacionista* con las prácticas pastorales anteriores en la diócesis consúltese Estrada Saavedra (2011).

[8] Véase Santiago (1996).

Sin embargo, en la visión particular de los agentes de pastoral la política *auténtica* debe estar informada y guiada por la "fe". En este sentido, la política cuenta *sólo* como un *instrumento de la liberación*, pues su meta suprema es la "construcción del Reino de Dios". En consecuencia, debería estar subordinada a la religión, la cual le otorga su legitimidad y sentido últimos.

Ahora bien, la acción política fundamentada en la fe contiene una dimensión "profética", es decir, de denuncia a la injusticia y la dominación para "dar voz" a los que carecen de ella o no son escuchados: los marginados, pobres e indígenas. Esta misma dimensión anuncia, también, el advenimiento del "Reino de Dios" de acuerdo con la revelación escatológica del regreso de Cristo a la Tierra.

Optar por los pobres y cooperar en la construcción del nuevo mundo produce otra de las características de la política que la autentifica: el sufrimiento.[9] "Los hombres que viven la política como una opción de su fe [...] van verificando que eso no se puede hacer sin la cuota de sufrimiento que es el seguimiento de Jesús [...] en pos del 'tomen su cruz y síganme'".[10] Lo anterior implica que hay una política *correcta* y otra *equivocada* o, al menos, insuficiente. La diferencia entre ambas depende 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, el mantenimiento y afirmación del mundo existente. Por lo tanto, "una acción radicalmente política va a la raíz del ser humano"[11] y lo transforma en lo más profundo de su ser. En efecto, la asunción de la política (como una acción transformadora, instrumento de liberación y con dimensiones proféticas y de martirio) sólo es resultado de una "conversión personal" previa que la hace posible, viable y hasta tolerable en la construcción del Reino de Dios:

> Lo que es más difícil de entender, asimilar y vivir es la experiencia del vaciado de uno mismo; es decir, el vaciado de las ambiciones de poder.

[9] Sobre el sufrimiento y el "sacrificio" véase el capítulo de Tahar Chaouch en este mismo libro.

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

> Y esto es la conversión. En la medida de que se da este paso, se van logrando elementos de la gran utopía [...] el cambio de corazón, que es vivir la experiencia de Dios y cambiar toda la maldad (entrevista con padre Elías, 28 de febrero de 2007).

La política de la fe, por denominar de alguna forma a la concepción diocesana, se distingue de la *política mundana*, pues mientras que ésta supone tomar partido y, por lo tanto, excluir y dividir, la primera anhela 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, y 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 padre Manuel, 15 de junio de 2007). Esta unidad toma formas concretas de organización orgánica, funcional y jerárquica de la comunidad humana que facilitan su realización cotidiana. La comunidad cristiana es, siguiendo la imagen de san Pablo, un cuerpo, en el que cada uno de sus miembros tiene su función e importancia determinada.[12] En ella, el poder político se concibe 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.[13]

En resumen, *la política de la fe* es una acción transformadora de la estructura de dominación social. Por lo tanto, es un instrumento de liberación para construir el Reino de Dios en la Tierra. En vista de este fin último, adquiere una función profética que le atrae dolor. La condición de posibilidad de esta política se encuentra en la conversión radical personal, que, puesta al servicio del bien común, permite construir una comunidad cristiano-política en la que la política esté al servicio de todos y, por lo tanto, no excluya a nadie, pues trasciende los particularismos y diferencias en su misión universal.

Pero, ¿qué entienden los agentes pastorales liberacionistas por dicho reino? El Reino de Dios es la esperanza apocalíptica de una

[12] Véase 1 Cor. 12, 12-26 y Rom. 12, 4-8.

[13] Véase Santiago (1996).

sociedad nueva y reconciliada tras el Juicio Final, que rompe 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". Esta 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" (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).[14]

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

> 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 estas 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 con hermana Magdalena, 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 las obras y los hechos del Reino de Dios transforma ya la sociedad existente. En este pensamiento teológico de oposiciones binarias, la sociedad moderna representa 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 trans-

[14] Véase Ap. 21, 1-4.

> formado, 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"[15] 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 padre Tobías, 11 de junio de 2007).

> Y contra éste vino a luchar también Cristo. Entonces, tenemos un reino de vida y un reino de muerte. Mientras que no haya un cambio estructural en México, estamos recetando sólo aspirinas, poniendo únicamente parches. Lo interesante es que lo estructural también se va viendo cuando las personas hacen suyo un proyecto, por ejemplo una cooperativa que la comunidad cuida y defiende (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

Esta exégesis bíblica no es, por supuesto, la única posible sobre el significado y el sentido del Reino de Dios; pero sí es la consecuente, en términos generales, con la concepción de la teología de la liberación que se asumió lentamente en la diócesis sancristobalense hacia finales de los años sesenta del siglo pasado. Pero, más allá de los tratados teológicos que estudiaban para alimentar su reflexión, ¿qué entienden los agentes de pastoral por este tipo particular de teología?

> La teología de la liberación es 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 padre Elías, 12 de junio de 2007).

Justamente una de las características de esta teología consiste en contrastar el mensaje bíblico con la realidad social. Como lo expresa un agente de pastoral laico, el descubrimiento de la

> pobreza estructural [funge como] rectora y parámetro necesario para mirar hacia adonde tiene que caminar la iglesia [...] [De hecho], el voto

[15] Véase Ap. 22, 1-2.

> de pobreza [de la Iglesia] es como una protesta por este mundo que causa la pobreza (entrevista con Alonso, 12 junio de 2007).

En este sentido, se "historiza" la interpretación teológica para comprender los tiempos actuales y poder leer mejor los "signos" de lo que Dios quiere para el hombre.

> Entonces se empieza a hacer una lectura estructural de la realidad: de las relaciones y sistemas sociales con el fin de la liberación. En el libro del Éxodo es muy claro que la Palabra de Dios o el mensaje evangélico es el camino de la liberación (entrevista con Alonso, 12 junio de 2007).

El uso de la teología de la liberación en las tareas pastorales y catequísticas supone un ejercicio de reflexión colectiva en el que, al menos como pretensión, 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 *tihuaneje*, que quiere decir en tzeltal "vamos a partir de la palabra propia". No se trata de predicación, sino de una reflexión común y del 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, 12 junio de 2007).

El ejercicio colectivo de *sacar la palabra* de la comunidad contribuye, fundamentalmente, a la formación de "sujetos". La teología de la liberación se constituye alrededor de la idea de que el paso fundamental para la liberación consiste en tomar conciencia de la realidad de la explotación y de la dominación a través de la toma de conciencia de sí mismo como un sujeto capaz de interve-

nir activamente en la realidad opresiva circundante con el fin de transformarla:

> No ha sido una labor fácil ni rápida sino un proceso de búsqueda. Por eso hay entre ellos [los indígenas] mucho aprecio por el trabajo de la Iglesia; sobre todo porque saben que su fuerza es la reflexión de la Palabra de Dios. Y es que nuestro trabajo es diferente al de las sectas, que sólo se quedan con un libro. Pero Jesucristo no es éste. [Gracias a la labor diocesana] se les ha hecho descubrir la figura de Jesucristo en la vida de la comunidad, en ti y en mí. ¿Qué significa esto? Que Cristo nos trajo un camino nuevo, un camino de vida. Él mismo se hace vida de carne y hueso, como nosotros, para trabajar por los pobres buscando una nueva vida en la que no haya opresión, represión o explotación. Yo creo que la teología de la liberación y el trabajo de la Iglesia han contribuido, por tanto, a que [los indígenas] se sientan personas y que, por ser hijos de Dios, merecen respeto y tienen, también, derechos, porque la teología de Cristo es liberadora. Por eso, los indígenas tomaron conciencia de que deben tener su tierra para sembrar; de que son libres para organizarse sin pedirle permiso al patrón, al finquero o al ganadero; que no nacieron para estar bajo el yugo de una opresión; de que pueden inculcar a sus hijos que tienen derecho a la comida, a saber leer, a una salud mejor. Todo eso es lo que también quiere Jesucristo (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007).

Del Apocalipsis al fin de la historia

Pero el cambio de conciencia no producía *ipso facto* el cambio de la realidad de la injusticia y la explotación; apenas era el primer paso en la dirección adecuada. De esto se percataron tanto los agentes de pastoral como los propios indígenas, por lo que buscaron el auxilio de activistas maoístas que les enseñaran a organizarse y luchar políticamente. Por esta razón, a lo largo de los años setenta la cooperación de los campesinos indígenas, los agentes de pastoral y los activistas políticos contribuyó a la fundación de un conjunto de uniones ejidales independientes en el territorio de la selva Lacandona. Así, la organización y movilización campesinas produjeron en esa década y a principios de la siguiente sus prime-

ros frutos: infraestructura carretera, transporte, legalización de terrenos ejidales, cooperativas de producción agropecuarias, centros de salud y educación autogestionados y, sobre todo, la conformación de una identidad colectiva y de solidaridad interejidal e interregional.[16] Al observar los logros de la acción colectiva de los indígenas, los religiosos estaban convencidos de que "el pueblo de Dios" avanzaba y se encontraba en el camino de su liberación. La política parecía ser un instrumento adecuado para la materialización de la esperanza escatológica de un nuevo mundo. Para los agentes de pastoral y los indígenas liberacionistas, la selva Lacandona se estaba transformando, de verdad, en la *tierra prometida*.

No obstante, a principios de los años ochenta las crisis económicas y políticas en México dificultaron gravemente el trabajo político y organizativo de las uniones ejidales. Este trabajo era, al mismo tiempo, reprimido y perseguido por los autoritarios gobiernos estatales de los años ochenta. Es en este contexto en el que surgieron deserciones, desmovilizaciones y divisiones organizativas e ideológicas en diferentes organizaciones campesinas, por lo que muchos de los involucrados empezaron a creer que la "lucha política legal" había alcanzado sus límites y, en consecuencia, la construcción del reino peligraba.

Justo en esos años, hacia finales de 1983, un grupúsculo de guerrilleros inicia sus operaciones en Chiapas para fundar lo que después se conocería como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Por lo que sabemos, los guerrilleros tuvieron muy pronto contactos y relaciones con algunos cuantos agentes de pastoral (véase Tello, 2000; De la Grange y Rico, 1998, y Legorreta, 1999). Esto facilitó sus actividades de preparación militar y de propaganda política en diferentes regiones de la diócesis de San Cristóbal. Por supuesto, el proyecto de los revolucionarios no era precisamente la edificación del reino. Aunque hoy se crea ingenuamente en amplios sectores de la opinión pública y de la academia que los objetivos políticos originales del EZLN han sido la defensa de la cultura y de los derechos indígenas y la democratización del

[16] Sobre el tema véanse Legorreta (1998), Harvey (2000) y Estrada (2005; 2006).

sistema político mexicano, éstos han consistido en la instauración del socialismo en México: "Las Fuerzas de Liberación Nacional son una organización político-militar cuyo fin es la toma del poder político por los trabajadores del campo y la ciudad de la República Mexicana, para instaurar una República Popular con un sistema socialista".[17] De allí la necesidad de organizar una guerrilla que fungiese como la vanguardia revolucionaria, cuyas acciones armadas creasen las "condiciones subjetivas y objetivas" necesarias para ganarse el apoyo de amplios sectores de la población y minar la legitimidad del Estado.

Lo anterior lo sabían muy bien los pocos iniciados entre los agentes de pastoral de la diócesis que conocían la existencia del EZLN y su programa político. ¿Por qué, entonces, entablaron una "alianza" estratégica con la guerrilla en la primera mitad de la década de los ochenta? ¿No estaban conscientes de que, en prácticamente todos los países gobernados por dictaduras comunistas, las creencias religiosas y las Iglesias cristianas eran consideradas contrarias a la ideología oficial y, en consecuencia, se les juzgaba como parte del enemigo de clase, por lo que se les censuraba y reprimía sistemáticamente? Si bien en el ámbito internacional los regímenes comunistas se encontraban en los inicios de la década de los ochenta en una franca situación de crisis y gozaban de poca legitimidad y simpatía entre la población de las sociedades occidentales, en la región centroamericana las luchas revolucionarias de liberación conservaban todavía cierto atractivo entre amplios sectores de la izquierda mexicana y latinoamericana. Los mismos agentes de pastoral, autoformados en la teología de la liberación y el estudio del marxismo, observaban con atención tanto el desarrollo y el desenlace de las empresas revolucionarias al sur de la frontera mexicana como las decisiones y las conductas del clero católico "comprometido" en Guatemala, Nicaragua y El Salvador. Por eso, en el contexto de la crisis económica y política de principio de los años ochenta en el país, no dejaban de sopesar la conveniencia y la viabilidad de la lucha armada para acabar con el sistema de "opresión y explotación del antirreino".

En este contexto y bajo esta óptica los sacerdotes, hermanos,

[17] FLN (1980).

monjas y laicos de la diócesis observaron al EZLN. La fascinación e identificación de muchos de los agentes de pastoral con el zapatismo se ha alimentado de dos poderosas fuentes: por un lado, el tópico compartido de la "liberación de los pobres" y, por el otro, que el EZLN era una organización político-militar fundamentalmente indígena y compuesta en su abrumadora mayoría por los pobladores de las zonas pastorales diocesanas. Hasta hoy día, estos dos elementos generan una fuerte ambigüedad entre los religiosos hacia los rebeldes. Y esta ambivalencia se multiplica si se tiene en cuenta la gran transformación del carácter de los indígenas rebeldes. En las palabras de un sacerdote:

> Lo que más me entusiasmaba era ver que aquellos hermanos indígenas, que [anteriormente] eran callados, temerosos, ahora resultaban [como zapatistas] valerosos, dispuestos, entusiastas y alegres (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

Quizás todavía más importante que lo anterior es que los agentes de pastoral pensaban que el EZLN sería la organización popular capaz de materializar por fin el Reino de Dios, tarea que no habían logrado realizar las organizaciones campesinas independientes con sus movilizaciones políticas de protesta. Por esta razón, al "socialismo" promovido por los insurgentes le imputaron dimensiones y características propias de la escatología cristiana del "nuevo mundo" postapocalíptico: un orden en donde todas las divisiones y diferencias habrían de ser superadas y reconciliadas para alcanzar una unidad perfecta, en donde no existiese el egoísmo, el individualismo, la pobreza, la enfermedad, la discriminación, la explotación y el sufrimiento. Asimismo, equipararon la idea marxista del "proletariado" con la concepción liberacionista de los "pobres", que en el caso de la diócesis era prácticamente un sinónimo de "indígena".[18]

Todo este juego de equivalencias y préstamos discursivos condujo a que muchos de los agentes de pastoral consideraran —y lo

[18] No hay un *corpus* homogéneo en la teología de la liberación. De hecho, existen diferentes concepciones de ésta y, por lo tanto, posturas con respecto a la política. Para el tema, consúltese Tahar Chaouch (2007).

sigan haciendo— el zapatismo como eminentemente "cristiano" en sus orígenes, formas de organización, principios y objetivos de lucha. Veamos algunas citas de entrevistas con agentes de pastoral que respaldan esta idea:

> El compromiso del movimiento es cristiano. El movimiento se desarrolló a raíz de la vida [de miseria y exclusión] que llevaban [los indígenas]. Por eso es un movimiento indígena de vida. Y esto es parte de la Palabra de Dios, porque es la vida nueva que todos los cristianos buscamos. Si Cristo quiere una vida nueva, entonces no está de acuerdo con el sufrimiento de un pueblo. Por eso, sí hay elementos del trabajo pastoral que, de alguna forma, contribuyeron a la formación del movimiento. El EZLN no es algo que vino de fuera de las comunidades. Nació de ellos mismos, pues es parte de su vida, parte de sus organizaciones (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007).

> El "para todos todo, para nosotros nada" es algo muy evangélico, es el compartir que se ve en los colectivos de trabajo de los zapatista. Esta puesta en común de todo viene de la Biblia [...] Dios quiere la unidad de la comunidad y que la liberación sea colectiva (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

> No me preguntes si hay diferencias entre la Palabra de Dios y el EZ, porque yo siempre me crié allí y creo que no las hay. [Creo que] son lo mismo, porque si la Palabra de Dios se vuelve una simple Biblia, puro rollito y palabritas, no tiene ninguna concreción en la vida real (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

Todo lo anterior generó, en definitiva, las condiciones para el establecimiento de la "alianza" entre este grupo de los agentes de pastoral y el EZLN. Así, subsumieron la utopía revolucionaria a su utopía religiosa y comenzaron a apoyar, de diferentes formas, al grupo guerrillero y sus bases de apoyo. Esto permitió a los rebeldes establecerse en el territorio diocesano con el fin de iniciar la etapa de la "acumulación de fuerzas", a saber: el reclutamiento y el entrenamiento militar de los insurgentes, la realización del trabajo propagandístico entre líderes civiles, políticos y religiosos indígenas y la incorporación de parte de la población regional ca-

tólica al movimiento a través del adoctrinamiento ideológico y la organización política. Una vez logrado lo anterior, habría de iniciar la etapa de la resistencia o "la guerra contra el enemigo" con el levantamiento armado de enero de 1994.

Paradójicamente, estos agentes de pastoral no se amedrentaron, en principio, por la contradicción entre sus creencias religiosas y la violencia y la muerte que provocaría la lucha armada. En realidad, la creyeron una necesidad. Una religiosa lo expresa de la siguiente manera:

> Como Iglesia, nuestra postura no es por las armas, pues las armas son para la muerte; y esto no va con el trabajo pastoral ni de chiste [...] Nosotros no queremos [el] camino [de las armas], porque no es el de Jesucristo, que es, más bien, un camino de vida [...] [Pero] el EZLN agarró las armas porque no le dejaron otro camino [...] Sabíamos que la opción del EZ llevaba a la muerte, pero es una opción que ellos toman y la Iglesia no la podía [impedir] (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007).[19]

De acuerdo con este juicio, la falta de alternativas a la opción por las armas consistía en que las vías políticas para la solución de las demandas de los indígenas se habían agotado en un contexto de represión y persecución en contra de toda organización independiente durante los gobiernos de Absalón Castellanos y Patrocinio González. Los religiosos razonaban que el antirreino capitalista debía destruirse por medio de una revolución, pues el dolor y los costos de la "guerra de liberación" serían menores en comparación con los abundantes beneficios de la instauración de un reino de paz, amor, justicia e igualdad en la nueva sociedad. La violencia quedaba justificada por ser el instrumento efectivo para la construcción del Reino de Dios, al cual, como diría un sacerdote, se puede llegar "aunque sea a través de las armas". Además, como movimiento "cristiano", el zapatismo "representa la antiviolencia cristiana de los pobres para frenar la violencia [del sistema]" (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

[19] Una crítica razonada y muy convincente a la supuesta falta de alternativas a la vía armada se encuentra en Legorreta (1998: 264 y ss).

En este sentido, no sólo aceptaron la necesidad de la violencia desencadenada revolucionariamente sino que, en algunos casos, llegaron a ponderarla como un signo de la verdad y la justicia de la empresa. Un párroco y una monja lo manifiestan con estas palabras:

> Es muy hermoso que [los indígenas] vean una salida [como la guerra] [para ver satisfecho] un reclamo fuerte. [Pues], ¿con qué más puedes demostrar que estás inconforme [sino] dando tu vida? ¿Qué es lo que más estimamos? La vida. [Los indígenas parecen decir]: "¿qué más nos pueden quitar ya, si todo nos han quitado? Aquí está nuestra vida y [esperamos] morir con dignidad" (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

> Jesucristo fue un gran líder [y] hasta dio su vida [por su causa]. Seguir a Jesucristo trae consecuencias políticas, pero una política diferente, no la que comúnmente conocemos. [En efecto], las consecuencias son la justicia, vivir y conocer las culturas de los pueblos, la defensa de los pueblos y los derechos humanos. [El que sigue] el Evangelio va al revés de como está el mundo, porque si tú quieres justicia y ves que no hay justicia, estás en contra de la corriente; si quieres que se acabe la explotación, los que se benefician de ésta van a estar en tu contra. Todo el que quiere una vida nueva está en contra de lo que quiere el mundo de los que dominan, que te van a decir que estás loco (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007).

No es desacertado concluir, por lo tanto, que un signo de la corrección de la acción política es el dolor al que se expone aquel que quiere vivir la política desde la fe. En las palabras del obispo Ruiz García: "El que es profeta y seguidor de Cristo y no tiene sufrimiento, no tiene la comprobación o la garantía de que va anunciando una doctrina verdaderamente auténtica".[20] De esta manera, la violencia adquiere características místicas de purificación que la colocan más allá de la racionalidad de los costos y beneficios, por lo que sus efectos concretos de destrucción y muerte son subestimados.

[20] En Santiago (1996).

La relación de los agentes de pastoral con el EZLN

Las relaciones entre los agentes de pastoral y la dirigencia del EZLN han sido complejas, múltiples y cambiantes en los últimos 25 años, y no se han circunscrito al orden discursivo y de simpatía general por su proyecto sino que han adquirido diferentes formas de connivencia y cooperación. Han estado marcadas tanto por la simpatía y la colaboración como por la desconfianza y la confrontación. Podemos distinguir al menos tres etapas de estas relaciones en el último cuarto de siglo.

La primera etapa, que va de 1983 a 1988, comienza con el establecimiento de contactos personales entre los primeros guerrilleros del EZLN con algunos pocos agentes de pastoral laicos de la diócesis de San Cristóbal, que derivan en el establecimiento de vínculos con indígenas del norte de Chiapas y algunas regiones selváticas de Ocosingo. Para el grupúsculo guerrillero estos nexos eran fundamentales para implantar sus campamentos militares con seguridad, ingresar a las comunidades indígenas y crecer en el territorio dominado por la Iglesia. En la medida en que el tamaño y la estructura organizativa del EZLN eran minúsculos y muy dependientes de la tolerancia y connivencia de los agentes de pastoral, los religiosos se encontraban en la posición dominante en esta configuración social. Observando el contexto revolucionario centroamericano, los hombres y las mujeres de la diócesis dejaban abierta la posibilidad de la "opción armada" si las vías políticas, por alguna razón, se clausuraban, como vimos en la sección precedente.

En tanto más aumentaban las filas civiles y militares del zapatismo, fue cada vez más frecuente que, debido a la confianza que les guardaban, los indígenas consultaran a los agentes de pastoral sobre si debían ingresar o no al movimiento armado.

> En las comunidades a veces llegaban a preguntarme: "oiga, hermano, pues hay una organización que tiene otra salida". "Y, ¿qué otra salida?", les preguntaba. "No, pues con las armas", respondían. Aunque nunca trataron ese punto como para que les ayudáramos a entrar. Yo les decía: "Bueno, no se descarta [esta opción], pero ni es el momento ni hemos agotado todos los caminos pacíficos que hay" (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

> Personalmente, sí fueron algunas mujeres conmigo [a hablar del EZLN]. Me dijeron: "Mire, hermana, la situación está así, y tenemos que unirnos, porque, si no, nos va a llevar la chingada. Y nomás le platico a usted para ver qué me dice" (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007).

Con estas "consultas" a los religiosos, los indígenas buscaban cerciorarse de que su decisión de incorporarse al zapatismo había sido la correcta y, así, recibir la "bendición" o, dicho con mayor propiedad, la legitimidad de sus pastores. Contar con el beneplácito —o, como dicen brumosamente los religiosos, el "acompañamiento"— de los agentes de pastoral ofrecía seguridad a los indígenas rebeldes en la guerra que estaban preparando.

> Bueno, pero de hecho las comunidades no pedían alguna anuencia para ingresar al EZ, porque era algo normal, es decir, yo ya sabía que ellos [ya se habían incorporado] y ellos sabían que yo lo sabía [...] Para ellos [los indígenas] no había ningún conflicto entre el uso de la violencia y las enseñanzas cristianas, porque nosotros [los agentes de pastoral] también participábamos en eso; es decir, nosotros también sentíamos que las cosas sólo podían cambiar a balazos porque este pinche gobierno no iba a entender de otra manera. A la gente le daba tranquilidad y confianza que nosotros también estuviéramos ahí. De hecho [algunos zapatistas] llegaron a hablar conmigo y a preguntarme directamente: "¿Le vas a entrar a la hora de los chingadazos o no?". Y, ya planteado así, tuve que pensarlo a fondo (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

Hacia los últimos años de esta primera etapa lo más importante fue el crecimiento numérico y la expansión geográfica del zapatismo. Su organización se estaba consolidando bajo la generosa sombra de la diócesis. En este contexto inicia la segunda etapa (1989-1993), con una reevaluación de la Iglesia de San Cristóbal sobre el sentido y la viabilidad de la lucha armada debido a las transformaciones políticas internacionales en Europa y Centroamérica. La caída del muro de Berlín (1989), la derrota electoral sandinista (1990), los acuerdos de paz en El Salvador (1992) y los inicios de las negociaciones entre la guerrilla y el gobierno gua-

temaltecos (1993) generaron suficientes dudas entre los agentes de pastoral acerca de la relación con el EZLN y el futuro de la revolución. Un cura enuncia su desconcierto de entonces con estas palabras:

> Guatemala y El Salvador acaban de terminar una guerra dolorosísima y estaban buscando la salida política, y acá me acuerdo que a mí me sorprendía y por más que le daba vueltas en mi cabeza [no entendía]. [Me preguntaba:] "¿Pero cómo es que acá [en Centroamérica] quieren una salida política, y éstos [del EZLN] quieren una salida violenta? ¿Tendrían un buen análisis o qué?" (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

En esta etapa las relaciones entre agentes de pastoral y miembros de las bases de apoyo zapatistas no se restringían solamente a encuentros discretos y personales sino incluían, también, reuniones, discusiones y negociaciones más públicas, como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

> En una ocasión [entre 1992 y 1993], en Las Margaritas, hubo una reunión con catequistas y gente del EZ —en la cual no distinguías a [unos de otros], ¿verdad?—, en la que quisieron proponer al *Tatic*[21] que aceptara la lucha armada y que apoyara que todos los catequistas entraran [al zapatismo]; pero éste no aceptó y a mí me dijo: "Quieren el caballo ensillado, ¿verdad? Pues que lo ensillen primero". Esta fue una discusión muy seria. Después se acerca un catequista muy triste y me comenta con dolor: "Nunca nos había regañado [el obispo]". Pero es que como pastor nunca iba a aceptar esta propuesta (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

Sin embargo, la cooperación con el zapatismo no siempre fue fácil para los agentes de pastoral. Algunos de ellos padecían verdaderas tribulaciones en torno a lo que *querían* y lo que *debían* hacer como miembros del clero, pues sabían que lo que estaba en juego era, literalmente, una cuestión de *vida* o *muerte*. Les preocupaban los avances en los preparativos de la "guerra" y la euforia

[21] Es decir, Samuel Ruiz García.

que encontraban entre los zapatistas, que se les antojaba desproporcionada, ingenua y peligrosa:

> La gente en las comunidades no tenía mucha noción de qué era un guerrillero. Todo lo veían como una gran fiesta. Y yo le dije una vez a [el comandante] Tacho: "ay, mano, tienen que tener mucho cuidado porque están muy entusiasmados por la guerra; pero la guerra es cabrona. No es un juguete. Tienen que estar conscientes de que mucha gente a las primeras [es decir, tras los primeros enfrentamientos bélicos] se va a echar para atrás." Y eso es lo que realmente sucedió. [El comandante] Moisés me decía todavía en noviembre de 1993: "¡bah! Va a ver cómo está güey [es decir, equivocado]". No consideraban siquiera que fueran a fracasar. La gente estaba bien entusiasmada por echar bala (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

> Recuerdo todavía cómo decían: "vamos a comenzar un levantamiento. ¡Ya llegó la hora! Vamos a conquistar San Cristóbal y Chiapas, y luego vamos a seguir a México hasta conquistar todo el país!". Y eso, pues, con las armas en la mano. Estas eran metas utópicas (entrevista con padre Elías, 12 de junio de 2007).

Desde la perspectiva insurgente, el subcomandante Marcos da cuenta del cambio de la relación entre los dos grupos en esta etapa de la siguiente forma: "la Iglesia estaba haciendo campaña para [demostrar] que la lucha armada no tenía sentido, que después de muchos años todo quedaba igual, como en el caso de El Salvador" (en Le Bot, 1997: 177).

Esta actitud vacilante de los agentes de pastoral generó distancia frente a los guerrilleros; una distancia que entre 1992 y 1993 se convirtió en un conflicto en torno a dos proyectos distintos para los indígenas. La diócesis se alía entonces con los asesores de la ARIC-Unión de Uniones para impulsar, por medio de la vía política, la solución de los problemas sociales de la región y, así, desacreditar al EZLN. Para la dirigencia insurgente, la hegemonía eclesial entre la población india resultaba incómoda y un riesgo que no se podían permitir. Su relación con la "Iglesia progresista" era sólo estratégica, pues en su proyecto socialista no había espacio para la religión. Pero al percibir, entonces, que su movimiento

revolucionario adquiría cada vez más influencia y radio de autonomía, la dirigencia zapatista desafió la posición dominante de la Iglesia. Por ello, la dirigencia insurgente comenzó a nombrar catequistas y diáconos adictos al EZLN para asegurar su autoridad en las comunidades. Por supuesto, esto ocasionaba gran confusión entre los creyentes que, habiendo atestiguado en los últimos años las buenas relaciones entre religiosos y guerrilleros, no entendían a quién creer y obedecer. Esta situación se agravó todavía más cuando las nuevas autoridades religiosas locales utilizaron su posición social para sancionar a los miembros de la feligresía que no participaban en el zapatismo, por ejemplo negándoles su servicio religioso en los bautizos, confirmaciones o casamientos.

La diócesis no podía tolerar esta intromisión en su propia vida institucional, por lo que se vio obligada a solucionar el problema, primero a través de la negociación y después mediante la confrontación abierta.

> Ya se sabía, alrededor de 1990, de la formación del EZLN en la misión [de Ocosingo-Altamirano], pero no había un conocimiento completo y claro de lo avanzado del proceso, concretamente de la construcción de un ejército, pues los que podían saberlo [es decir, los indígenas] siempre mostraron una actitud de reserva. Más tarde se trató de dialogar internamente con el jefe de todos, Marcos, para evitar la confusión entre los cargos del movimiento zapatista y los de la organización de la catequesis (entrevista con padre Elías, 12 de junio de 2007).[22]

Como el desafío de la comandancia no cejaba, el obispo y los agentes de pastoral ordenaron a los catequistas, diáconos, *tuhuneles* y fieles en general, de acuerdo con el testimonio de Agustino, un catequista ex zapatista miembro de los cuadros más cercanos a don Samuel, "dejar la lucha armada porque era un proyecto de muerte sin futuro", como lo demostraban los casos de El Salvador, Nicaragua y Cuba, mientras que "la Palabra de Dios era el camino de la vida". Según este informante, Ruiz García les confió lo si-

[22] La solución formal que se pactó consistió que los catequistas que asumían algún papel de autoridad en la estructura del EZLN y sus bases de apoyo debían dejar temporalmente sus tareas religiosas.

guiente: "Marcos nos ha engañado, no quiere a los indígenas, sólo los utiliza. Es un *caxlán* [no indígena o mestizo] y su política es de *caxlán*" (entrevista, 14 de febrero de 2007).[23] Esto provocó fuertes deserciones militares y civiles del EZLN, que generaron gran enojo entre la dirigencia guerrillera. Pero la situación del zapatismo era muy diferente a aquella de mediados de la década de los ochenta, pues si bien la sangría de militantes fue considerable, la organización militar y sus bases de apoyo se mostraron robustas y lo suficientemente consolidadas como para existir fuera de la sombra del árbol diocesano. En las palabras del subcomandante Marcos:

> se empieza a crear una estructura de poder paralela, la del Ejército Zapatista, que de una u otra forma compite por el mando de la comunidad con el poder de la Iglesia. El poder de la Iglesia es también un mando sobre la comunidad, y en algunos sitios había una convivencia, o un acuerdo, por el que ellos no se metían, pero en otros sí había choques y roces más o menos fuertes. Era una lucha por el poder local [...] Entonces, en algunos casos había acuerdo y aceptación, y no ocurría este choque. Los mandos de la Iglesia, mandos de la autoridad, comisariados o agentes municipales y los mandos zapatistas eran los mismos. O sea, en un mismo grupo se concentraba todo [...] Pero en otras sí había dos autoridades o tres: la autoridad de la ARIC-Unión de Uniones, la de la Iglesia y la autoridad zapatista (en Le Bot, 1997: 182 y ss).

En fin, esta confrontación demostró los límites de la autoridad de la diócesis sobre sus creyentes rebeldes, quienes, sin dejar el catolicismo liberacionista, optaron definitivamente por la vía de las armas al apoyar el levantamiento del 1 de enero de 1994.

La tercera etapa de esta relación (1994-1997) inicia con el alzamiento armado. Efectivamente, en medio de la tensa situación bélica y política que por ello sobrevino en Chiapas y el país, la diócesis decidió colaborar de nuevo con el EZLN. Las razones para este

[23] Las afirmaciones de este testimonio las he encontrado repetidas también en otras entrevistas. Sobre la "etnización" del conflicto entre agentes de pastoral y la dirigencia del EZLN véase Legorreta (1998). Por cierto, el mismo argumento fue utilizado, en su momento, en contra de los asesores de la ARIC, cuyo origen "ladino" desacreditaba, según este punto de vista, su lucha a favor de los indios.

cambio de evaluación del "proyecto de muerte" del EZLN tenían que ver, sin duda, con el deseo del obispo Samuel Ruiz de proteger al pueblo católico de la amenaza militar de las incursiones del ejército nacional, pero también porque reconoció el enorme éxito mediático, nacional e internacional, que los indígenas zapatistas obtuvieron inmediatamente, así como el gran apoyo y simpatía de la sociedad civil por su causa. El levantamiento armado y los diálogos de paz habían creado un contexto político que le permitía a la Iglesia tratar de influir, sin grandes riesgos, en las decisiones del gobierno a favor de un cambio estructural en la vida de los indígenas y de contribuir a un cambio político nacional hacia la izquierda. Parafraseando al obispo, éste quiso montarse en el caballo ensillado del zapatismo y, así, tener un papel protagónico en el conflicto y en su resolución.

Con este fin en mente, el obispo reunió a sus agentes de pastoral, *tuhuneles*, diáconos y catequistas más fieles, es decir, justamente a aquellos a los que no mucho tiempo atrás había convocado para combatir el "proyecto de muerte del EZLN", y les solicitó que apoyasen a los rebeldes y buscasen convencer a todos aquellos que habían dejado el movimiento revolucionario para reintegrarse a éste reconciliando a zapatistas y ex zapatistas y resistir juntos "al mal gobierno". Una fracción de los allí presentes se rehusó a hacerlo, por lo que las diferencias llegaron al máximo al interior de este grupo selecto de catequistas muy cercanos al obispo. La fracción renuente a colaborar le explicó sus razones: "la reconciliación sería muy difícil porque ya hay miles de desplazados de guerra por el EZ [que se encuentran] sin comida, trabajo, apoyos y tierra y por las heridas resultantes del conflicto", recuerda Agustino. Entonces Samuel Ruiz les contestó con enojo: "lo que sucede es que todos ustedes ya se han hecho priístas, paramilitares, agentes del gobierno que matan y atacan a sus hermanos". La respuesta no fue menos contundente: "*Tatik*, usted nos dijo que el EZ era malo, y estaba en contra de los indígenas; que lo debíamos dejar y combatir. Y ahora nos dice todo lo contrario. Usted está mintiendo. Usted es, en realidad, el paramilitar, porque armó su propio grupo para matar a Marcos" (entrevista, 14 de febrero de 2007).[24]

[24] El entrevistado se refiere al grupo denominado Slop (raíz), que congregaba a

En términos generales, este periodo se caracterizó por una colaboración más directa con las bases del zapatismo. Una ilustración del tipo de relación establecida se puede apreciar en el apoyo de algunos agentes de pastoral a la resistencia zapatista en el ejido Buena Vista Pachán de Las Margaritas, mediante el cual ofrecieron financiamiento para la construcción de la escuela rebelde y de una tienda cooperativa de abarrotes y bienes de consumo básico. Incluso orientaban a los indígenas rebeldes en la adquisición y elaboración de los productos para que no dependieran del mercado y las empresas capitalistas como la Coca-Cola. En otros casos la cooperación consistió en negar servicios religiosos a la feligresía de Cruz del Rosario "mientras no se integraran al zapatismo", porque la de éstos "era una lucha buena" que debían apoyar. Los religiosos les decían que con su actitud de "desobediencia a la Iglesia" se estaban haciendo "protestantes" y así no los podían atender religiosamente (trabajo de campo, diciembre de 2004).

Los usos políticos de la religión

Entre la diócesis de San Cristóbal y el EZLN han existido "préstamos discursivos" religiosos y políticos. En otras palabras, cada uno de los actores colectivos en cuestión ha utilizado el discurso dominante del otro para integrarlo en el propio con el fin de conseguir los objetivos particulares de cada uno de ello.

Los agentes de pastoral agrupados alrededor del obispo Samuel Ruiz vieron en la política en general, y en la lucha revolucionaria en particular, un instrumento más para lograr la "liberación de los indígenas", que debería estar siempre subordinado a las metas religiosas de la "salvación del cuerpo y el alma" de los pueblos indígenas a través de la construcción del "Reino de Dios" en la Tierra en forma de comunidades cristianas en donde la cultura particular de los pueblos indígenas se preservara y floreciera; es decir, la

los colaboradores indígenas y mestizos más cercanos a Samuel Ruiz y que formaba un círculo de reflexión pastoral, pero también un grupo armado en contra de la dirigencia del EZLN. Sobre el tema véanse De la Grange y Rico (1998: 269 y ss.), Legorreta (1998: 183y ss) y Tello (2000: 118 y ss).

cultura que los agentes eclesiásticos consideraban y sancionaban como la *auténtica*.[25] Estas comunidades —que se pueden calificar de *teocracias* en cuanto suponen al unísono un proyecto religioso y político de reorganización de la vida social de los indígenas— deberían proteger a los indígenas de su contaminación y destrucción por obra de la modernidad occidental encarnada en el Estado nacional y el mercado. De esta manera, los agentes de pastoral entendieron la "revolución" en contra del "gobierno" no en su sentido moderno, como una aceleración de los tiempos hacia la construcción de una sociedad sin explotación ni dominación de clase, sino, más bien, en su acepción premoderna: como un regreso a los orígenes, es decir, a un pasado que abrazaba, al mismo tiempo, el cristianismo primitivo y el orden cultural indígena precolombino.

Por su parte, al reconocer la importancia de la religión en todos los ámbitos de la vida social de los indígenas, la dirigencia guerrillera adoptó estratégicamente su discurso revolucionario de cuño marxista-leninista-guevarista a *la forma* del discurso teológico liberacionista para convencer y motivar a la población indígena a integrarse a su lucha armada y participar en la toma revolucionaria del poder y la construcción de una sociedad socialista en México.

Las "afinidades electivas" ideológicas entre los religiosos liberacionistas y los guerrilleros no se basaban, como hoy ingenua y equivocadamente se cree, en el indianismo —el cual, propiamente, sólo había sido un proyecto de la diócesis que el EZLN empezó a adoptar, con vacilaciones y contradicciones, mucho tiempo después del levantamiento armado de 1994—, sino en el "anticapitalismo" de ambos, es decir, en su rechazo radical del orden social moderno, liberal, democrático con una economía de mercado (sobre el tema véase Pitarch, 2004).

Debido a que es menos conocida esta apropiación de la guerrilla del discurso teológico y de las prácticas religiosas que la apropiación del discurso político por parte de los teólogos de la liberación, me gustaría ilustrar este tema en lo que sigue. Veamos el testimonio de Ana, una guerrillera tzeltal de Ocosingo:

[25] Sobre la visión de Samuel Ruiz de la teología india véase Marcos (1998).

> Marcos [me decía]: "Tú ya fuiste catequista, ya conoces la Palabra de Dios, entonces, dime, ¿cómo vamos a encontrar el Reino de Dios? ¿Cómo crees que vamos a cambiar nuestra vida y nuestra situación para dejar de ser pobres?". Entonces afirmaba que no hay Infierno ni Cielo; que, en realidad, el Infierno está aquí y es el sufrimiento, es no tener comida, no tener nada, no tener salud. Y el Cielo es, en cambio, sólo para la gente rica. El Infierno es en los hechos sólo para los pobres. Y nuestra misión, como revolucionarios, es lograr entrar al Cielo, porque somos el espíritu de Dios (entrevista, febrero de 2004).

Para los miembros del zapatismo hay una clara continuación entre la "Palabra de Dios" y la "revolución". En efecto, la segunda puso en práctica lo que la primera sólo enunciaba discursivamente, tal y como afirman autoridades civiles zapatistas en la siguiente entrevista.

> Los agentes de pastoral vinieron a predicar la Palabra de Dios, a aconsejar cómo vamos a vivir y amarnos. Pero nada más predicaban y hablaban sin hacer nada. Esta pasividad se acabó con el EZLN, pues éste nos enseñó cómo estamos explotados y marginados por los ricos; y que si no nos organizábamos íbamos a sufrir toda la vida. Así, pues, el único camino es el del zapatismo, pues aquí se te habla con la verdad. Hace mucho tiempo hubo patriarcas y fueron combatidores como Moisés, como Abraham, como Josué y muchos más; eran luchadores que liberaron a sus pueblos. Moisés liberó el pueblo de Israel, porque los hebreos fueron explotados 400 años. Pero ahora existen todavía esos patriarcas. ¿Quiénes son estos patriarcas actualmente? Son el subcomandante Marcos, por ejemplo, y todos los dirigentes del zapatismo (entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004).

El mismo subcomandante Marcos ha utilizado la religión y asumido funciones religiosas para conjugar las fuentes de la autoridad religiosa y militar en su persona. De acuerdo con el testimonio de Agustino, un catequista ex zapatista, no era raro que Marcos predicara en las iglesias de las comunidades para adoctrinar a la población; tampoco que, en los campamentos guerrilleros, realizara ritos matrimoniales para autorizar y reconocer "revolu-

cionariamente" una relación entre combatientes,[26] o que en las comunidades organizara, aunque sin oficiar directamente, bautizos y confirmaciones (entrevista, 14 de febrero de 2007). Al mismo tiempo, sus alocuciones dirigidas a los miembros de la guerrilla contenían una denuncia a la religión "como ideología" y, asimismo, una crítica a la Iglesia, en particular a la diócesis, que consideraba el poder social más importante e influyente en las regiones en donde los rebeldes tenían presencia y que había que vencerlo o subordinarlo para los fines revolucionarios.

Conclusión

Después de cuatro años de mediación entre el gobierno federal y el EZLN la Comisión Nacional de Intermediación (Conai), presidida por el obispo Samuel Ruiz García, abdica a su función el 7 de junio de 1998, al no contar con el reconocimiento y la confianza de las partes en conflicto.[27] A finales de 1999 Samuel Ruiz presenta su renuncia al Vaticano después de 30 años de servir al pueblo católico en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Cinco meses más tarde, en abril de 2000, Felipe Arizmendi es nombrado sucesor de don Samuel. La presencia del nuevo obispo no significaría en los hechos una reorientación del trabajo pastoral entre los indígenas, pues, a pesar de que Arizmendi ha mantenido una clara distancia frente a las teologías de la liberación y la india, los mismos equipos de pastoral que se formaron durante el principado de Ruiz García siguen siendo los encargados de realizar las labores cotidianas de atención religiosa a la población en las distintas zonas eclesiásticas.

En un contexto caracterizado por a) la creciente desarticulación del zapatismo; b) el cambio de las relaciones de poder entre las diferentes organizaciones campesinas y los zapatistas a favor de los primeros; c) el aumento de la presencia de las instituciones y acciones estatales por medio de la aplicación de políticas públicas de

[26] Acerca de este punto en particular véase De la Grange y Rico (1998: 195 y ss).

[27] Sobre el tema consúltense Ríos Figueroa (2002), en particular la cuarta sección de la segunda parte, y Meyer (2000), en especial pp. 108-113.

desarrollo social y de seguridad nacional en la zona de conflicto; d) la disminución de la cooperación foránea con los neozapatistas en forma de recursos humanos, materiales, financieros y simbólicos, y e) el aumento de la participación político-electoral de los indígenas para influir en la formación de gobiernos municipales y en la promoción de sus intereses colectivos; los agentes de pastoral simpatizantes de los rebeldes han continuado su colaboración con éstos, pero reconociendo que las divisiones políticas entre los indígenas liberacionistas han llevado a una parte importante de éstos a distanciarse críticamente de la Iglesia y hasta a cambiar de confesión, lo que ha debilitado sensiblemente su autoridad e influencia. Por esta razón, los religiosos están intentando revertir este proceso mediante la despolitización parcial de sus tareas y servicios religiosos y a través de la búsqueda de la reconciliación entre las partes para que todos, independientemente de sus preferencias políticas, encuentren su lugar *como comunidad* al abrigo de la Iglesia, "su verdadera casa", como les gusta afirmar a los agentes de pastoral.

Bibliografía

Aguilar Hernández, Eufemio, Martín Martín Díaz y Juan Pedro Viqueira (2010), "Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar, Chiapas, 1959-2005", en Marco Estrada Saavedra y Juan Pedro Viqueira (coords.), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, México, El Colegio de México, pp. 331-414.

Correa, Guillermo (1993), "'Hay guerrilleros en Chiapas desde hace ocho años; grupos guerrilleros infiltraron a la Iglesia y a las comunidades'. Relato del jesuita Mardonio Morales, quien teme que con la represión, destruyan la obra del obispo Samuel Ruiz", *Proceso*, núm. 880, septiembre, pp. 12-15.

De la Grange, Bertrand y Maite Rico (1998), *Marcos, la genial impostura*, México, Aguilar.

Estrada Saavedra, Marco (2004), "Construyendo el reino de Dios en la Tierra: pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980)", *Sociológica*, UAM-A, año 19, núm. 55, pp. 199-242.

—— (2005), "Republicanismo en la selva Lacandona: historia de la constitución de las organizaciones campesinas en las Cañadas Tojolabales

(1975-1990)", *Estudios Sociológicos,* vol. XXIII, núm. 69, septiembre-diciembre, pp. 767-806.

—— (2006), "Entre utopía y realidad: historia de la Unión de Ejidos de la Selva", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos,* año 4, col. IV, núm. 1, pp. 112-135.

—— (2011), "Teocracia para la *liberación:* disputando 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", en Alejandro Agudo Sanchíz y Marco Estrada Saavedra (eds.), *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales,* México, El Colegio de México-Universidad Iberoamericana, pp. 87-121.

FLN (1980), *Estatutos,* México.

Harvey, Niel (2000), *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia.* México, Era.

Krauze, Enrique (1999), "El profeta de los indios", *Letras Libres,* año 1, núm. 1, enero, pp. 12-18 y 86-95.

Le Bot, Yvon (1997), *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista,* Barcelona, Plaza y Janés.

Legorreta Díaz, María del Carmen (1998), *Religión, política y guerrilla en las cañadas de la selva Lacandona,* México, Cal y Arena.

Marcos, Sylvia (1998), "Teología india: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con don Samuel Ruiz", *Chiapas: el factor religioso. Revista Académica para el Estudio de las Religiones,* t. 2, México, pp. 33-60.

Meyer, Jean (2000), *Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas 1960-2000,* México, Tusquets.

Pitarch, Pedro (2004), "El zapatismo y el arte de la ventriloquía", *Istor,* año V, núm. 17, pp. 95-132.

Ríos Figueroa, Julio (2002), *Siglo XXI: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos,* San Cristóbal de las Casas, UNAM.

Santiago, Jorge (1996), *La búsqueda de la libertad. Entrevista con el obispo Samuel Ruiz García,* México, DVD, s. d.

Tahar Chaouch, Malik (2007), "Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina", *Estudios Sociológicos,* vol. XXV, núm. 73, enero-abril, pp. 69-103.

Tello Díaz, Carlos (2000), *La rebelión en las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN,* México, Cal y Arena.