
Lo Político y lo Religioso en el Conflicto Chiapaneco

Dip. Jesús Martín del Campo C.

*Diputado Federal, Fracción
Parlamentaria PRD*



E

n el actual conflicto chiapaneco han desaparecido, uno a uno, los múltiples conflictos que, acumulados durante

P. S. M. C.

años, afloran más nítidamente debido al contrapunto que representan el EZLN, por un lado, y los que defienden el *status quo*, por el otro lado. Así es como hemos podido constatar dos tipos de alineamientos: uno horizontal y el otro vertical.

El primero se ilustra con las adhesiones, simpatías, apoyos varios al EZLN, buscando cambios y el otro es promovido desde los centros de poder —nacional y local— para garantizar la continuidad. Al analizar los alineamientos se puede detectar el tipo de intereses y expectativas que tienen los integrantes de cada uno de ellos, tanto los que son explícitos como los que no lo son.

Lo que queda claro, de entrada, es que el sacudimiento chiapaneco produjo en casi todos los mexicanos un estado de perplejidad, seguida de tomas de posiciones y deslindes. Casi todos nos sentimos interpelados e interpelamos a quienes se atrevieron a romper esquemas e inercias: los del EZLN.

A juzgar por los efectos más recientes, todos los que permanecían callados quieren hablar. Y quienes ya lo hacían quieren ratificar o rectificar.

La sociedad entera, bajo la más sofisticada sujeción de los *mass media*, parecía resig-

nadamente feliz, o felizmente resignada a entrar gozosa al primer mundo vía TLC. Pero, de pronto es posible cuestionarlo todo, repensarlo todo, reiniciarlo todo.

Democracia, justicia, dignidad y bienestar son los elementos constitutivos del proyecto del EZLN y en el que se reconocen la mayoría de los mexicanos y de los chiapanecos.

El contenido de los planteamientos del EZLN nos permite hablar de una rebelión, para otros de una insurrección. La distinción se hace considerando que una rebelión es algo no planeado mientras que una insurrección lleva a cabo cambios profundos.¹ Si juzgamos el planteamiento político del EZLN veremos que propone "cambios en las condiciones objetivas que gobiernan a la sociedad globalmente".² Nos encontramos así frente a un movimiento cuyo despliegue de potencialidades ha permitido que aparezcan las múltiples contradicciones de la sociedad nacional, expresadas de manera condensada y multiforme en la sociedad chiapaneca.

La primera justificación que quisieron dar algunos sectores oficiales del Estado y que mantienen aún algunos pseudoanalistas es la de que la po-

blación indígena es resistente al cambio, vale decir a la modernización. Con este argumento el problema del atraso y los rezagos se debe, en buena medida, a los propios indígenas, a rezagos ancestrales que "no pueden resolverse en cinco años", y quizá a la escasa capacidad de alguno que otro funcionario.

Lo cierto es que la modernización del régimen es excluyente y pasan a segundo plano las necesidades de amplios sectores de la población, ubicándolas en el renglón de moderna caridad social por medio de PRONASOL.

Las formas de colonización de una porción de la región selva y el manejo caciquil de la política agraria, han hecho que el problema de la tierra se vuelva prioritario. Tenemos así que la contradicción entre terratenientes y campesinos sin tierra, o con cantidades escasas, no está generalizada pero pesa de manera importante; el problema mayor radica en el rezago agrario que cuenta con una gran cantidad de resoluciones sin ejecutar.

El otro de los problemas es el de la injusticia, o mala procuración de la misma, que raya a veces en la barbarie. Aquí si hablamos de un problema gigantesco. ¿Quién desea ser

justo con los indígenas? ¿Quién realmente los mira con sentido de igualdad? ¿Quién los admira vivos y no sólo en los museos?

Una larga lista de calamidades se desprende de la explotación y opresión reinante hacia los indígenas que podemos sintetizar de la siguiente manera: atomización, reestructuración política de territorios, despojo, desgajamiento y traslado masivo de población a otras zonas a causa de políticas de "modernización nacional y desarrollo", demicidio, etnocidio; políticas culturales y de la lengua ajenas a los grupos étnicos: todos estos elementos adquieren hoy en día especial relevancia ante la crisis de estabilidad que surge con la insurrección del EZLN.



¿ A qué tradición responde la actual situación chiapaneca?

La historia de los grupos étnicos en nuestra nación es la historia de la resistencia. Dicha resistencia se ha expresado en las más variadas formas de lucha y organización, mismas que constituyen un riquísimo caudal de experiencias que debe ser revalorado. Se trata de una revaloración pensada a partir de la lucha y movilización concreta y cotidiana que los grupos étnicos han dado, y continúan dando, en

contra de todas las formas de opresión y explotación.

Vista así, la lucha de los grupos étnicos es parte de un amplio movimiento social y tendencialmente se vincula a otros sectores con los que tiene demandas comunes: la tierra, la comercialización, los servicios, la democracia municipal. Esta vinculación no implica la pérdida de su especificidad, no, sino que el elemento étnico es su factor más fuerte de cohesión, lo que le permite potenciar de manera especial sus luchas.

Los procesos históricos que ha vivido el país han transformado a todos los sectores de la sociedad y los grupos étnicos no escapan a

ello. No son un sujeto histórico-social inmutable y en la lucha por transformarse enseñan al, y aprenden del resto de la sociedad.

Hoy no es posible pensar que los indígenas, los campesinos, los obreros, los empleados, o los pequeños comerciantes puedan lograr aisladamente acabar con los males que padecen y transformar democráticamente a la sociedad.

Es el Estado mexicano el que, a través de algunas de sus políticas indigenistas equivocadas, ha buscado—y en algunos casos ha logrado— la separación de los intereses de los grupos étnicos con respecto a los intereses de otros sectores de la población. Dicha política ha llevado incluso a fomentar el enfrentamiento entre los pueblos indígenas. El Estado ha contado para ello con ideólogos que asumen como indianistas quienes dan fundamento “teórico” a la política de fragmentación y despolitización de las etnias. Hay grupos de intelectuales y religiosos que piensan que los grupos étnicos, para resistir los “embates de occidente” no tienen por qué marchar al lado de otros mexicanos. La CNC es una de las organizaciones corporativas del Estado que en el pasado disoció la lucha de los grupos étnicos y

las lucha de campesinos y asalariados del campo.

Está claro también, que al interior de las comunidades indígenas se da un proceso de diferenciación social por el cual un sector minoritario de las mismas se ha convertido en explotador y opresor (Chamula).

Es indudable que en el proceso de resistencia de los pueblos indígenas, desde la Conquista hasta nuestros días, la demanda por la tierra ha sido la más difundida y el punto de arranque de sus luchas. La cohesión en torno a la demanda de la tierra es evidente y les ha permitido luchar contra sus enemigos inmediatos. Sin embargo, en el proceso de la lucha por la tierra, proceso centenario en muchos casos, se han enfrentado a enemigos mayores (autoridades estatales y federales) trascendiendo el marco local de su lucha y politizándola. En ese camino han llevado a cabo alianzas diversas para conseguir la solución de sus demandas.

La lucha por la tierra es el punto más firme entre los indígenas y los campesinos mestizos. Hay otro tipo de reivindicaciones comunes como la democracia a nivel estatal y

local. Pero la lucha indígena involucra otro tipo de reivindicaciones como la defensa de la lengua, de la organización comunitaria, y de la libertad religiosa.

De religión y política en Chiapas

Antecedentes

Los conflictos religiosos de San Juan Chamula comenzaron en 1965 cuando las autoridades del lugar expulsaron a misioneras clarisas. En 1967, nuevamente las autoridades lucharon por expulsar al presbítero Leopoldo Hernández, enviado a Chamula por el obispo Samuel Ruiz. En 1969, después del asesinato de una familia católica, el presbítero dejó el pueblo. Desde entonces un grupo encabezado por las autoridades se incorporó a la Iglesia Católica Ortodoxa Mexicana, sin reconocimiento del Vaticano.

Después vinieron las expulsiones de familias protestantes, entre 1974 y 1991 hasta sumar miles. Ahora, con el alzamiento del EZLN el conflicto religioso adquiere un claro matiz político, lo que se expresa con nueva fuerza por parte de los expulsados que exigen se haga justicia.³

Explicación

A estas alturas del siglo XX resulta casi un lugar común afirmar que el conflicto chiapaneco, desplegado como protesta armada a partir del primero de enero de 1994, tuvo una causación acumulada durante quinientos años y mostrada de tanto en tanto a manera de rebeldía y casi cíclicamente. Una interpretación holística permite llegar a la conclusión abordando el problema desde cualquier aspecto: el económico, el político, el social, el religioso, etc.

Así pues, hablar del problema religioso en Chiapas, en un corte de larga duración, significa hablar de una resistencia prolongada, de una "impugnación hacia afuera"⁴, sobre todo si recordamos que los indígenas transformaron la religión católica en diversas expresiones de sincretismo, asimiladas ahora como formas de religión popular, mismas que tienen ya la impronta de las comunidades tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, mames y otras.

Como lo han reseñado ya historiadores, antropólogos y viajeros, cada comunidad indígena en Chiapas tiene su santo patrono y con él se identifican los

pobladores creyentes. Como sucede en casi todo el México católico "el patrono regional es el emblema de la unidad en toda el área, y al mismo tiempo el símbolo eficaz de la protección y seguridad común".⁵ Ello explica la abundancia mostrada en celebraciones, lo mismo que la organización comunitaria para llevarlas a cabo. Así pues, con sus prácticas religiosas sincréticas, los pueblos indígenas han impugnado durante quinientos años la imposición religiosa, o más precisamente la imposición de una forma oficial de catolicismo.

Sin embargo, con el paso del tiempo, dichas prácticas comenzaron a erosionarse como prácticas integradoras, particularmente en algunos lugares, como San Juan Chamula. En ese, como muchos otros lugares, la política oficial ha propiciado un manejo folklorizante de los usos y costumbres de la comunidad, lo mismo que la oficialización de un grupo como el auténtico representante de la tradición local.

También ha contribuido a dicho cambio, sin lugar a dudas, la presencia de promotores de diversas iglesias protestantes, a partir de la llegada el Instituto Lingüístico de Verano. Por otra parte, la propuesta renovadora

de la pastoral católica, promovida desde la diócesis de San Cristóbal de las Casas, ha jugado un papel de primera importancia en la concientización de las comunidades del área.

Los primeros protestantes llegaron en 1938, dentro de los grupos de trabajo del ILV y su trabajo se ha extendido, desde entonces, hasta constituir el 17% de la población creyente en Chiapas—según datos oficiales— y un porcentaje mucho más elevado de acuerdo a las estimaciones de los propios protestantes.⁶

Por su parte, el obispo de la diócesis de San Cristóbal, el señor Samuel Ruiz, lleva 34 años de permanencia en la zona y, con la participación de un numeroso grupo de catequistas, organizados para trabajar con las orientaciones de la Teología de la Liberación, ha influido en el cambio de actitud de creyentes y no creyentes, respecto al conjunto de las relaciones sociales.⁷

Asimismo, es importante recordar que desde 1979 los maestros chiapanecos generaron un movimiento por la democratización de sus secciones sindicales y por mejoras salariales y laborales, contando con el apoyo de numerosos sectores de la población por la justeza de

sus demandas. Dicho movimiento, que lleva ya 14 años de existencia y que permitió el surgimiento de la CNTE, tuvo su reflejo en las comunidades donde se disputaba —y aún disputa— la conducción política por profesores que, ubicados en los bandos que generalmente se forman en las comunidades entre caciques y democráticos, participan en alguno de ellos. Podemos afirmar entonces que los maestros han contribuido también en los cambios dados en muchas comunidades, en las cuales, por ejemplo, las festividades cívicas han pasado a ocupar un papel de primera importancia.

Tenemos así que muchas de las estructuras arcaicas de control han cambiado. La vida aparentemente inalterada de la mayoría de las comunidades indígenas fue transformándose y los habitantes de amplias zonas del estado de Chiapas se volvieron, sabiéndolo o no, portadores de muchos cambios, dejando de perpetuarse siempre igual a sí mismos, es decir como víctimas de una imposición tras otra.

La reforma religiosa que en los hechos ha venido sucediendo, es una forma de desplegarse del conflicto político generalizado y supone un rea-

comodamiento de las relaciones sociales. Sólo desde la fortaleza de una casta dominante —San Cristóbal— se pone al cambio, al necesario reequilibramiento de las relaciones sociales existentes.

En el caso de Chiapas se hace evidente que la política y la religión convergen como “dos regímenes culturales, a través de los cuales se despliega la imaginación colectiva de los hombres”.⁸

Además, así como se le denomina regiones de refugio a los lugares inaccesibles donde se ubicaron muchas poblaciones indígenas de México, como respuesta al proceso de conquista y dominación colonial, hay también lo que podemos llamar un “discurso de refugio” en los planteamientos religiosos usados como una forma de cuestionar la situación política y social predominante. Se trata de una especie de estrategia política con la que muchos grupos indígenas —notoriamente los desplazados de los Altos de Chiapas— logran “disimular intenciones auténticamente políticas al abrigo de las expresiones religiosas”.

¿Cuál tradición Chamula?

En San Juan Chamula se ha formado lo que Samuel Ruiz llama la iglesia-PRI⁹, cuyos integrantes se dicen defensores auténticos y exclusivos de la tradición chamula, tratándose realmente de un grupo caciquil, revestido y apoyado con aspectos de religión popular. Quienes detentan el poder en el municipio se justifican argumentando que defienden la tradición, atacando a quienes están en desacuerdo con su grupo como destructores de dicha tradición. El problema no radica, sin embargo, en la economía tradición-cambio, sino en el tipo de alineamientos que se han generado en relación al problema de San Juan Chamula.



Efectivamente, los ritos y las tradiciones, como se sabe, son factor de cohesión cuando se apoyan en lazos comunitarios de reciprocidad real, y cuando se apoyan, también, en la primacía del sistema de parentesco, sólo así pueden respetarse las lealtades primordiales. Ahora bien, alterados algunos de estos

aspectos, estamos hablando de imposición de significados por un grupo que, siendo parte de la comunidad, se legitima por el apoyo del poder central, y opera como parte de la lógica de la dominación tradicional corporativa del Estado mexicano.

Así las cosas, una vez que los lazos de reciprocidad

han cedido paso a la imposición apoyada desde fuera de la comunidad, la defensa de la tradición chamula se convierte sólo en un formato ritualizado, vacío de contenido.



-
1. Favre, Henri, Cambio y continuidad entre los mayas de México. Mex. 1984, INI, Col. A. Social No. 69.
 2. Landsberger, Henry A, ed. Rebelión campesina y cambio social, Ed. Crítica Grijalbo, Barcelona, 1978.
 3. Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos.
 4. Jiménez, Gilberto, Cultura Popular y Religión en el Anáhuac, Centro de Estudios Ecueménicos, México, 1979.
 6. Ver Nolasco Armas, Margarita: "El Instituto Lingüístico de Verano en México" en Indigenismo y Lingüística, UNAM, 1980 Documentos del Foro La Política del Lenguaje en México.
 7. Versión estenográfica de la reunión de la Comisión Plural.
 8. La Platine, Francois, Las Tres Voces de la Imaginación Colectiva, Ed. Gedisa, Barcelona España, 1977.
 9. Versión estenográfica de la Reunión de la Comisión Plural.